



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Tesi doctoral de filosofia

**HEGEL, AMOR DE LACAN:
QUATRE RELACIONS (IM)POSSIBLES**

Daniel Ferrer Morata

Directora | **Begonya Sáez Tajafuerce**

Director | **Antoni Vicens Lorente**

Departament de filosofia



Universitat Autònoma de Barcelona

2016

AGRAÏMENTS

En primer lloc, vull agrair als meus directors, l'Antoni Vicens i la Begonya Sáez, la guia i l'acompanyament que, al llarg d'aquests tres anys, han possibilitat allò que, en molts moments, semblava sinó impossible, almenys, molt difícil i amagat en la foscor —on la parla, al final, ha creat un sentit, ha il·luminat un camí. Gràcies a la seva dedicació, afecte i mestratge.

Agrair a l'Armando Pego haver-me ensenyat que, fins i tot en el desert, té sentit recórrer el sense sentit —agrair-li la seva empremta amical i intel·lectual com a origen en la decisió de realitzar els estudis de doctorat.

Reconèixer el deute amb els meus mestres filòsofs que, d'una forma o d'una altra, han determinat la meva consciència filosòfica. Expressar el meu agraïment als departaments de filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, de la Universitat Ramon Llull i de la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, espais *sine qua non* de la meva maduració filosòfica i intel·lectual —amb una atenció especial al professor Carles Llinàs, qui va acceptar dirigir-me una tesina prou caòtica sobre Kojève i als professors Bruno Haas i Guy-Félix Dupontail, sense els quals Hegel i Lacan no haguessin trobat l'espai que han acabat ocupant. Agrair també a la persona que, a l'institut, va introduir-me per primer cop en el món de la filosofia, l'Antoni Pujadas, com a llavor d'un recorregut que, en certa manera, fa, aquí, un punt i apart —un camí que va començar ja fa deu anys i, llavors, el resultat hagués estat del tot inimaginable.

Agrair als amics de l'Ateneu Barcelonès, en especial al Guillem Jové i al Gerard Sensat, qui, durant aquest procés, han format part de discussions causades i d'alguns dels neguits d'aquest procés.

Donar les gràcies als meus avis que, fins allà on m'arriba la memòria, van iniciar-me en l'exercici de la pregunta, del qual ja mai m'he pogut desprendre.

Dedico la feina d'aquests tres anys i el seu resultat final, primer, al meu germà, el Nacho. Segon, dedico la tesi doctoral als meus pares, el Mateu i la Núria, qui, des de que van donar-me la paraula, han sigut un referent i part indispensable d'un camí i un acompanyament sense els quals res de tot això hagués

sigut, ni hagués estat possible. Finalment, dedico la tesi a la Laura, per la immensa paciència en acompanyar-me i compartir el procés d'alts i baixos, de construcció i deconstrucció; per la seva presència i suport, per les escapades, escoltes i consells; per la relació que compartim i que m'ha acompanyat amb amor en aquest procés.

RESUM

Aquesta tesi doctoral té per objectiu la investigació i l'anàlisi de la relació entre la filosofia i el seminari de Jacques Lacan del curs 1969-70, *El revers de la psicoanàlisi*. Per a dur a terme aquest fi, la investigació es divideix en tres direccions diferents. En primer lloc, l'estudi i l'abast des del camp de la psicoanàlisi i el diàleg amb la filosofia dels quatre discursos fonamentals de la societat que el psicoanalista va formalitzar: el discurs de l'Amo, de la Histèrica, Universitari i de la Psicoanàlisi. A més, es fa palès quina implicació té en aquesta proposta la formalització d'un cinquè discurs l'any 1971: el discurs del Capital. En segon lloc, en l'articulació dels tres primers discursos, Lacan té com interlocutor a Hegel, excepte en el de la Psicoanàlisi. És a dir, la segona part de la tesi investiga els tres noms que Lacan imputa a Hegel (amo, histèrica i universitari) i es proposa que Hegel també és present en la formalització del discurs de la Psicoanàlisi. Aquesta presentació de Hegel permet de plantejar quatre nous apropaments hermenèutics a la seva figura, principalment a *La fenomenologia de l'esperit*: l'amor, la mort, el saber i la reconciliació. Finalment, l'última part planteja quins problemes polítics, filosòfics, històrics o, en d'altres termes, quins problemes discursius es plantegen després de Hegel i de la teoria dels quatre discursos de Lacan. A més de resseguir aquesta triple línia d'investigació, es presenta la possibilitat i la urgència de la unió de la filosofia amb el camp de la psicoanàlisi, d'una nova dimensió per al pensament en la relació de Hegel i Lacan.

ABSTRACT

The investigation and the analysis of this doctoral dissertation points out the relationship between philosophy and Jacques Lacan's 1969-70 seminar, *The Other Side of Psychoanalysis*. The investigation is divided in three major directions. First, from the field of psychoanalysis and the dialogue with philosophy, the study and the significance of, what Lacan called, the four fundamental discourses of society: the discourse of the Master, of the Hysteric, of the University and that of the Psychoanalysis. Furthermore, within this theory it is discussed the consequence of a Lacanian fifth discourse in 1971: The Capitalist discourse. Second, Hegel is the principal interlocutor in the formalization of the Master, Hysteric and University discourse, except in that of the Psychoanalysis. That is why this second part investigates the three names that Lacan gives to Hegel (master, hysteric, university) and suggests that he has a presence in the Psychoanalysis discourse too. This point of view of Hegel allows to consider four new hermeneutic approaches toward his philosophy, mainly in *The Phenomenology of Spirit*: love, death, knowledge and reconciliation. Finally, the last part considers what are the philosophical, political and historical problems or, in other terms, what are the discursive problems that emerge after Hegel and the theory of the four fundamental discourses of Lacan. In addition to this triple line of investigation, it is presented the possibility and the emergency of the relationship between philosophy and the field of psychoanalysis, of a new dimension of thought in the relationship between Hegel and Lacan.

SUMARI

Agraïments	3
Resum	5
Abstract	6
Idioma, citacions i referències	11
I. INTRODUCCIÓ.....	13
1. El revers de la psicoanàlisi	15
1.1. <i>Per què El revers de la psicoanàlisi ?.....</i>	<i>15</i>
1.2. <i>Els quatre discursos.....</i>	<i>17</i>
1.3. <i>Lacan: entre l'estructuralisme i el post-estructuralisme.....</i>	<i>25</i>
2. Hegel: el filòsof del revers de la psicoanàlisi.....	36
2.1. <i>L'interlocutor principal d' El revers de la psicoanàlisi.....</i>	<i>36</i>
2.2. <i>Kojève: la presència-absent; o la mediació entre Hegel i Lacan.....</i>	<i>39</i>
2.3. <i>Els quatre noms de Hegel.....</i>	<i>43</i>
3. Hegel i Lacan: una nova dimensió per a la filosofia.....	46
3.1. <i>La presència de Žižek i la impossibilitat.....</i>	<i>46</i>
3.2. <i>La figura de Lacan per a la filosofia: l'anti-filòsof</i>	<i>48</i>
3.3. <i>Hegel i Lacan, filosofia i psicoanàlisi i la posició política.....</i>	<i>51</i>
4. Breu apunt sobre la bibliografia	61
II. ELS QUATRE IMPROMPTUS: UNA REPRESA PEL REVERS.....	63
1. El discurs de l'Amo	65
1.1. <i>Un significat representa el subjecte per a un altre significat.....</i>	<i>65</i>
1.2. <i>Saber, mitjà de gaudi.....</i>	<i>77</i>
1.3. <i>Discursos al servei de l'Amo: filosofia, política i ciència.....</i>	<i>82</i>
1.4. <i>El poder de l'impossible i l'impàs</i>	<i>88</i>
2. El discurs de la Histèrica	103
2.1. <i>La histerització del discurs</i>	<i>103</i>
2.2. <i>El treball del discurs de la Histèrica:</i> <i>a la recerca de l'Altre (no mancat).....</i>	<i>107</i>
2.3. <i>L'impàs: "Che vuoi?".....</i>	<i>111</i>
3. El discurs Universitari.....	124
3.1. <i>La formalització del discurs:</i> <i>"el canvi de l'amo antic a l'amo modern".....</i>	<i>124</i>
3.2. <i>Continua aprenent: "l'astudé"</i>	<i>129</i>

3.3. <i>El discurs Universitari: el discurs contemporani</i>	140
3.4. <i>L'impàs de la Universitat</i>	149
4. El discurs de la Psicoanàlisi	153
4.1. <i>La formalització del discurs de la Psicoanàlisi</i>	153
4.2. <i>El subjecte i la posició política de la psicoanàlisi</i>	162
4.3. <i>L'afecte polític de la psicoanàlisi: la "bonto-logie"</i>	174
4.4. <i>L'impàs de la psicoanàlisi</i>	186
5. La subversió del discurs contemporani	195
5.1. <i>La formalització del discurs Capitalista</i>	195
5.2. <i>L'evaporació del subjecte del capital</i>	197
5.3. <i>L'impàs: l'espai polític del discurs Capitalista</i>	204
III. EL REVERS DE LA PSICOANÀLISI: ELS QUATRE NOMS DE HEGEL	225
1. L'amor. Hegel: el més sublim de les histèriques	227
1.1. <i>"Histèrica" nom de Hegel</i>	227
1.2. <i>Hegel, "Che vuoi?" A la recerca de l'esperit</i>	238
1.3. <i>De la histèria hegeliana a l'amor en Hegel i Lacan</i>	248
2. La mort. Hegel: l'amo	275
2.1. <i>Lacan, ventríloc de Hegel</i>	275
2.2. <i>L'aparició d'un significat que representa el subjecte</i> <i>per a un altre significat</i>	278
2.3. <i>Saber, mitjà de gaudi?</i>	299
2.4. <i>La filosofia com a discurs d'Amo;</i> <i>o breu explicació sobre què és la filosofia</i>	314
2.5. <i>Entre l'amor i la mort: amor(t)</i>	320
3. El saber. Hegel: el filòsof de la universitat	329
3.1. <i>El discurs a la Universitat de Hegel</i>	329
3.2. <i>La ciència en Hegel</i>	336
3.3. <i>Saber i gaudi</i>	347
4. La reconciliació. Hegel: l'analista	355
4.1. <i>L'únic nom de Hegel</i>	355
4.2. <i>Hegel, el revers de l'amo</i>	361
IV. EL REVERS DE LA VIDA CONTEMPORÀNIA	379
1. La fi de la història	381
1.1. <i>"La fin de l'histoire, c'était moi qui serait chargé de l'énoncer"</i>	381
1.2. <i>L'era del buit o el paradís del gaudi</i>	387

V. CONCLUSIONS.....	399
1.1. <i>Una conclusió política</i>	401
1.2. <i>Una conclusió filosòfica</i>	405
1.3. <i>“Le moment de conclure”</i>	408
VI. BIBLIOGRAFIA	411
VII. ANNEXOS.....	429
1. Els paradigmes lacanians del gaudi.....	431
1.1. <i>“La Imaginarització del gaudi”</i>	432
1.2. <i>“La significantització del gaudi”</i>	436
1.3. <i>“El gaudi impossible”</i>	437
1.4. <i>“El gaudi normal”</i>	441
1.5. <i>“El gaudi discursiu”</i>	444
1.6. <i>“La no-relació”</i>	449
2. Alexandre Kojève, figura <i>sine quan non</i>	453
3. L'estructura de <i>La fenomenologia de l'esperit</i> d'Alexandre Kojève	459

IDIOMA, CITACIONS I REFERÈNCIES

La llengua en què està escrita la present investigació és el català. Per mantenir la coherència, he traduït, sempre que ha sigut possible, conceptes i nocions. En la traducció, quan es perdía el sentit original, bé per manca d'una paraula pròpia i escaient en català, bé perquè el concepte o la noció en l'idioma original és més conegut que en la traducció, he mantingut la paraula original o m'he referit a l'original entre parèntesi i en cursiva.

Pel que fa a les citacions, sempre que les fonts utilitzades en la investigació no han correspost a la llengua en què originalment van ser escrites, les he traduït al català. Per les llengües que domino i puc llegir, he mantingut les cites directes en l'idioma original (anglès, francès, italià i castellà). Pel que fa a les citacions indirectes, he traduït totes les llengües al català per no haver de canviar d'idioma dins d'una mateixa frase; d'aquesta manera, la lectura esdevé més harmoniosa.

Per norma general, he mantingut l'idioma original dels títols dels articles i dels llibres referenciats. Pel que fa als títols dels llibres i textos de Hegel o de Lacan, he mantingut els títols originals, exceptuant les dues obres fonamentals de la investigació a les quals he traduït el títol: *El revers de la psicoanàlisi* i *La fenomenologia de l'esperit*.

Seguint el consell del manual d'*Ortotipografia* (1995), he utilitzat la cursiva per als títols dels llibres i per als mots afectats, sobretot en la connotació de mots estrangers. També he seguit el manual de Pujol i Solà per a la separació de les cites en un paràgraf independent: la norma ha estat que si la cita ha superat els quaranta caràcters, he separat la citació en un paràgraf distingit (amb la lletra més petita i un sagnat diferent).

Pel que fa a l'estil de les referències, he utilitzat el sistema autor-data, utilitzant les notes a peu de pàgina tan sols per a l'ampliació d'informació, per a la discussió detallada o per a esclariments metatextuals. Per l'ús repetitiu al llarg de la investigació de diverses obres, he optat per no utilitzar cap mena de classificació bibliogràfica. D'aquesta manera, el lector trobarà tota la bibliografia citada amb l'estil anomenat en el capítol "Bibliografia": autor, seguit de la data de publicació del llibre o del text. Pel que fa a les referències, el primer cop que cito un autor he assenyalat el seu nom, l'any de publicació i la pàgina

de la referència. Si immediatament he seguit citant de la mateixa font i autor, tan sols he consignat la pàgina entre parèntesi. Si immediatament he seguit citant del mateix autor, però d'una obra diferent, he consignat tan sols l'any i la pàgina. En els casos on em refereixo directament a l'obra i a l'autor, tan sols hi he consignat l'any i la pàgina. Cal assenyalar que algunes referències on tan sols són evidents l'autor i l'any, sense l'esment de la pàgina, corresponen a textos extrets d'internet o d'articles consultats telemàticament on la paginació no existeix.

I. INTRODUCCIÓ

1. EL REVERS DE LA PSICOANÀLISI

1.1. Per què *El revers de la psicoanàlisi* ?

Vivim en una època realment interessant. Després de la dècada dels anys 90, hi ha hagut diversos esdeveniments que han sacsejat la comprensió de l'ésser humà: la caiguda de les Torres Bessones, internet i la revolució de les telecomunicacions, els processos de globalització, les noves relacions geopolítiques i els seu impacte en els processos demogràfics o el crack econòmic dels últims anys —que més aviat correspon a una revolució interna de les dinàmiques del sistema capitalista—; per posar alguns dels exemples més rellevants.

La motivació d'aquesta investigació, per ser una tesi de filosofia, no rau en les transformacions específicament polítiques, socials, econòmiques o històriques que, de forma immediata, se'n puguin derivar. Aquesta tesi planteja una investigació al respecte de com llegir aquests esdeveniments i de com l'ésser humà ve a invertir una nova relació amb el seu entorn. Això comporta la primera pregunta fonamental que justifica l'origen de la meua investigació: és possible articular un discurs que reti compte de les transformacions del vincle social i polític de l'ésser humà? L'ésser humà transforma les estructures socials, polítiques i econòmiques a partir de les quals s'organitza? O, més aviat, aquestes estructures s'organitzen segons un discurs que segueix la seva pròpia lògica i que, al seu torn, és l'encarregat d'organitzar la comprensió que l'ésser humà té de si mateix i de l'entorn que habita?

Durant el Maig del 68 va haver-hi una discussió al voltant d'aquesta qüestió entre el psicoanalista Jacques Lacan i el filòsof Lucien Goldman, originada a partir de la frase escrita a les parets de la Sorbona: “Les structures ne descendent pas dans la rue!”. El febrer de l'any 1969, Goldman va argumentar: “Les structures ne descendent pas dans la rue’, c’est-à-dire: ce ne sont jamais les structures qui font l’histoire, mais les hommes, bien que l’action de ces derniers ait toujours un caractère structuré et significatif” (Foucault 2001a, 816). Contràriament, la posició de Lacan argumentava que el Maig del 68 va demostrar la desfilada pels carrers de les estructures:

[...] [J]e ne considère pas qu’il soit d’aucune façon légitime d’avoir écrit que les structures ne descendent pas dans la rue, parce que, s’il y a quelque chose que démontrent les événements de mai, c’est précisément la descente dans la rue des structures. Le fait qu’on l’écrive à la place même où s’est opérée cette

descente dans la rue ne prouve rien d'autre que, simplement, ce qui est très souvent, et même le plus souvent, interne à ce qu'on appelle l'acte, c'est qu'il se méconnaît lui-même. (Foucault 2001a, 820)

Mentre que la posició teòrica (i política) respecte de la revolta del Maig del 68 dels estudiants, de Goldman, Foucault o Sartre (entre d'altres) defensava una reacció contra les estructures —identificades amb les instàncies hegemòniques del poder polític i social—, Lacan veia en les revoltes del 68, tot el contrari, és a dir, la materialització mateixa de les estructures. Mentre que la posició dels “historicistes” defensava que les revoltes eren una rebel·lió contra les estructures identificades, tan sols, amb els espais polítics hegemònics (*grasso modo*: el govern de De Gaulle, el sistema econòmic, la família i la religió catòlica), Lacan defensava que el discurs revolucionari demostrava que tota posició s'organitza a partir d'estructures que articulen qualsevol posició subjectiva i, per tant, durant el Maig de 68, les estructures havien recorregut els carrers.¹ Segons Joan Copjec, la frase apareguda a la Sorbona no va ser explicada pels estudiants amb “l'ambivalència que havia envoltat els seus predecessors” intel·lectuals del Maig del 68, sinó que va tenir “un objectiu específic: una forma d'intel·lectualisme (l'estructuralisme) que semblava als estudiants estar completament morta i, per tant, era incapaç de fer aparèixer” cap resposta davant “del repte teòric en la urgència dels esdeveniments caòtics en els quals es van trobar” (Copjec 1994, 1).

Copjec fa evident una reacció històrica que, molt sovint, davant de la novetat d'un esdeveniment, resulta en l'aniquilació del llenguatge mitjançant el qual s'expliquen els fets per donar pas a un nou llenguatge que expliqui millor la novetat. En la majoria d'ocasions, però, la recerca d'un nou llenguatge que reti compte de la novetat no respon a una necessitat intrínseca de l'evolució del llenguatge, sinó a motius estètics i polítics que, d'una certa manera, reafirmen les posicions que s'intenten subvertir. En aquest sentit, l'explicació lacaniana del Maig del 68 demostra que, lluny de tractar-se d'un moviment polític que

1. Utilitzo la categoria “d'historicistes” assenyalada per Joan Copjec, a *Read My Desire. Lacan against the Historicists* (1994), i per Oliver Feltham, a “Enjoy your Stay: Structural Change in Seminar XVII” (2006). Segons la posició d'aquests autors, Lacan és presentat com a contrari a les posicions historicistes de Goldman, Foucault o Sartre davant de la revolta del 68, és a dir, negant l'existència i l'operativitat de les estructures.

trenqués amb les estructures i el discurs vigent, les revoltes i els discursos polítics del Maig del 68 van constituir una part més del vincle social i de la seva articulació.

Aleshores, per assajar una resposta a la meua pregunta original, la meua investigació remet al llibre XVII del *Seminari* de Lacan: *El revers de la psicoanàlisi* (*L'Envers de la psychanalyse*). Tot tenint com a origen l'explicació dels esdeveniments del Maig del 68 i la discussió per la frase de la Sorbona, Lacan dedica el seminari del 1969-70 a demostrar com les relacions socials, polítiques i econòmiques estan estructurades a partir d'un discurs que segueix la seva pròpia lògica, és a dir, com un discurs organitza una comprensió de la realitat. A partir d'aquí, Lacan proposa quatre articulacions discursives que representen els quatre discursos socials fonamentals:

Cela n'est que pour spécifier un appareil qui n'a absolument rien d'imposé, comme on dirait dans une certaine perspective, rien d'abstrait d'aucune réalité. Bien au contraire, c'est d'ores et déjà inscrit dans ce qui fonctionne comme cette réalité dont je parlais tout à l'heure, celle du discours qui est déjà au monde et qui le soutient, à tout le moins celui que nous connaissons. Non seulement c'est déjà inscrit, mais cela fait partie de ses arches. (Lacan 1991, 13)

Lacan afirma que la realitat està inscrita en un discurs o que el discurs és allò que articula la realitat. En aquest direcció, el debat al voltant de la comprensió dels esdeveniments del Maig del 68, com a motiu que determina *El revers de la psicoanàlisi*, palesa no tan sols una comprensió dels fets polítics i socials de l'any 68 a París, sinó que, també, tot desenvolupant una explicació sobre com el discurs és polític i fa vincle social, el llibre XVII de Lacan planteja un debat i una discussió des de la qual establir la pregunta fonamental d'aquesta investigació.

1.2. Els quatre discursos

Jacques Lacan titula (de forma irònica) les quatre conferències que va realitzar a la universitat de Vincennes (1969-70) com quatre “impromptus”,² quatre improvisacions o imprevistos (Lacan 1991, 9). Els quatre “impromptus” no es

2. A la conferència de Vincennes del 3 de desembre de 1969, Lacan es refereix a un gos que passa pel davant del faristol on ell es disposava a realitzar la seva “conferència”. Lacan ho anomena un “impromptu”, és a dir, un fet d'una contingència absoluta

refereixen tan sols a les quatre conferències, sinó també als quatre discursos fonamentals que formalitza al llibre XVII del *Seminari*. Així mateix, els quatre impromptus també poden ser entesos com quatre imprevistos que, d'una forma contingent, duen Lacan a l'articulació d'*El revers de la psicoanàlisi*. Aquests quatre imprevistos s'organitzen al voltant de quatre formalitzacions discursives: el discurs de l'Amo, de la Histèrica, de la Universitat i de la Psicoanàlisi. A la sessió del 17 de juny de 1970, Lacan fa explícit que la psicoanàlisi té alguna cosa a dir respecte a l'organització política i social: “J'indique seulement comment l'analyse nous met sur le pied de recevoir, par le hasard des rencontres, un certain nombre de choses qui peuvent paraître éclairantes” (1991, 202).

La qüestió d'aquesta investigació, per no emmarcar-se estrictament com una tesi d'història de la filosofia, no cerca de quina manera les contingències en la vida intel·lectual de Lacan el duen a estructurar de forma teòrica quatre discursos que donen sentit a l'articulació de la realitat social. L'objectiu d'aquesta tesi rau en investigar les quatre formalitzacions discursives de Lacan com a eines per comprendre el vincle i l'organització social i política, la seva aportació per al camp de la filosofia, la relació possible que es pot establir entre els dos camps i la incidència que hi té Hegel com a interlocutor principal a *El revers de la psicoanàlisi* —una incidència que en la investigació s'observa en dues direccions: quin paper desenvolupa Hegel en la construcció dels quatre discursos i, al seu torn, quina incidència tenen els quatre discursos en una reinterpretació de Hegel.

Aquests motius m'han obligat a dividir la investigació en tres parts. En primer lloc, al segon capítol s'investiga la formalització i el sentit que articulen els quatre discursos, més un cinquè (el discurs del Capital). El motiu pel qual hi ha quatre discursos més un cinquè s'explica pel fet que, en el llibre XVII del *Seminari*, Lacan tan sols formalitza quatre discursos al voltant d'un únic element hegemònic (el significant-amo). Cap a l'any 1970, Lacan comença a observar que hi ha un cinquè discurs que trenca amb la lògica dels quatre discursos anteriors i que troba la seva pròpia formalització: el discurs Capitalista. De l'altre costat, al tercer capítol s'investiga la incidència de Hegel en

que li permet d'articular un “sentit”, una ocasió per produir alguna cosa: “Impromptu ai-je dit. Vous pouvez voir que cette chose à la queue basse me l'a tout à l'heure fourni” (Lacan 1977, 21).

la formalització dels quatre discursos lacanians i l'hermenèutica que s'obre a partir del fet que Lacan anomena Hegel en cada discurs excepte en l'últim (el de la Psicoanàlisi). Això explica i justifica el motiu pel qual he decidit, per una qüestió metodològica, no implicar Hegel en el segon capítol i dedicar-ne un de diferent. En aquest sentit, la tesi té dues parts força contrastades: 1) l'anàlisi que ofereix Lacan per pensar el vincle social i 2) una reapropiació de la filosofia de Hegel. Finalment, en un breu quart capítol explícito la situació discursiva contemporània a la llum del recorregut (històric i polític) dels quatre discursos de Lacan i de la interpretació que n'esdevé en Hegel.

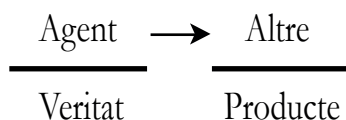
Les tres interrogacions que articulen els tres capítols del cos de la investigació (que corresponen al capítol II. "Els quatre *impromptus*", III. "Els revers de la psicoanàlisi" i IV. "El revers de la vida contemporània") es poden escriure de la següent manera: 1) què manifesten els discursos de Lacan i quina proposta presenten per a pensar el discurs polític, social i econòmic? Quina concepció del subjecte es presenta als discursos per a una teoria del subjecte i per a una teoria crítica? 2) Quina és la relació de Hegel amb *El revers de la psicoanàlisi* i on es troben els quatre noms de Hegel en la seva filosofia? Quina nova hermenèutica s'articula en la lectura de Hegel a partir de la proposta de Lacan? 3) Després de la proposta de Lacan i de la filosofia de Hegel, en quina situació es troba l'ésser humà? S'ha arribat a un punt d'impàs discursiu, s'ha acabat la història?

Cal tenir present que la discussió que plantejo es limita a les possibilitats que aporta *El revers de la psicoanàlisi* per a interpretar el vincle social i l'organització política i la relació que manté amb la filosofia hegeliana a la base d'aquesta proposta de Lacan. En aquest sentit, queden fora de la recerca altres discussions que validen el seminari lacanià: la discussió i el diàleg present entre el pensament de Derrida i de Lacan, la discussió present en la filosofia de Foucault o la relació de reinterpretació i subversió que manté Lacan amb Freud. Això no vol dir que les referències i les presències d'aquestes discussions no emergeixin al llarg de la investigació, ja que, de fet, articulen algunes tesis i posicions d'alguns apartats, però no són el fil conductor de la recerca fonamental de la meua investigació.

L'articulació de la investigació es duu a terme a partir de les quatre estructures discursives fonamentals que Lacan formalitza. Per tant, la proposta que plantejo gira al voltant de l'aportació que la psicoanàlisi lacaniana pot fer al discurs

de la filosofia a l'hora de pensar l'espai del social i del polític. En aquest sentit, segueixo el plantejament de Lacan quan afirma que, tractant-se “del revers de la psicoanàlisi, la qüestió que es planteja es troba en l'espai que ocupa la psicoanàlisi en el polític” (1991, 90). Tot i això, cal destacar la dificultat que ha comportat, des d'una tesi de filosofia, no tan sols la comprensió del vocabulari psicoanalític, sinó també la traducció d'aquests termes a un llenguatge filosòfic, de tal manera que es pogués articular un discurs entre la filosofia i la psicoanàlisi per fer palès quina és l'aportació que des de la psicoanàlisi lacaniana es pot fer a la filosofia.

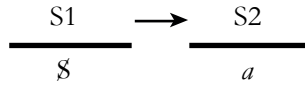
La primera posició fonamental de Lacan, que faig meua com a fonament teòric de la investigació, és que la pràctica d'un llenguatge constitueix el nus i l'articulació de tota organització social possible. Les pràctiques del llenguatge s'organitzen al voltant d'un discurs, la qual cosa implica una forma de gaudi, de poder, de treball i de sentit.³ En termes lacanians: una forma d'agència, la posició des de la qual s'expressa el discurs (qui parla?); una forma d'alteritat, l'altre del llenguatge al qual s'adreça el discurs; una forma de producció, és a dir, el producte del treball de la relació de les dues posicions anteriors; i una forma de veritat, com el sentit que pren l'articulació de les tres posicions anteriors.



D'aquestes quatre posicions estant, Lacan articula quatre discursos fonamentals: el discurs de l'Amo, de la Històrica, de la Universitat i de la Psicoanàlisi. Aquests discursos es dedueixen de quatre variables que ocupen les diferents posicions en un ordre específic: S1, el significant-amo, S2, el conjunt de significants com a saber, \mathcal{S} , el subjecte barrat, i l'objecte petit a o el plus de gaudi. L'ordre que articula cadascun dels quatre discursos possibles respon a una

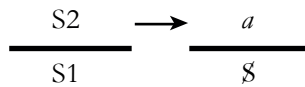
3. Tot i que en aquest punt encara no sigui important contextualitzar la importància del gaudi en l'obra de Lacan i els diversos paradigmes que es plantegen segons Jacques-Alain Miller, sí que és important que el lector tingui com a referència un breu resum que trobarà als annexos d'aquesta investigació sobre la presència del gaudi en l'evolució de l'obra de Lacan i els sis paradigmes que s'hi articulen: vegeu pàgina 431 i següents.

lògica tancada que té per origen el següent ordre: S1-S2, a la part superior de l'esquema i d'esquerra a dreta, i $\$-a$, a la part inferior i de d'esquerra a dreta, tal com mostra la figura següent:

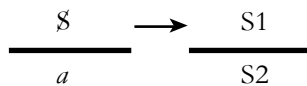


Discurs de l'Amo

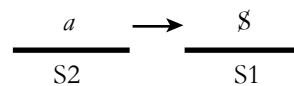
L'articulació de la resta de discursos, diu Lacan, es dedueix d'un quart de volta cap a la dreta de les posicions anteriors (1991, 12). D'aquest quart de volta dels elements en sorgeixen les formalitzacions del discurs de la Histèrica, l'Universitari i el de la Psicoanàlisi, en l'ordre següent:



Discurs Universitari

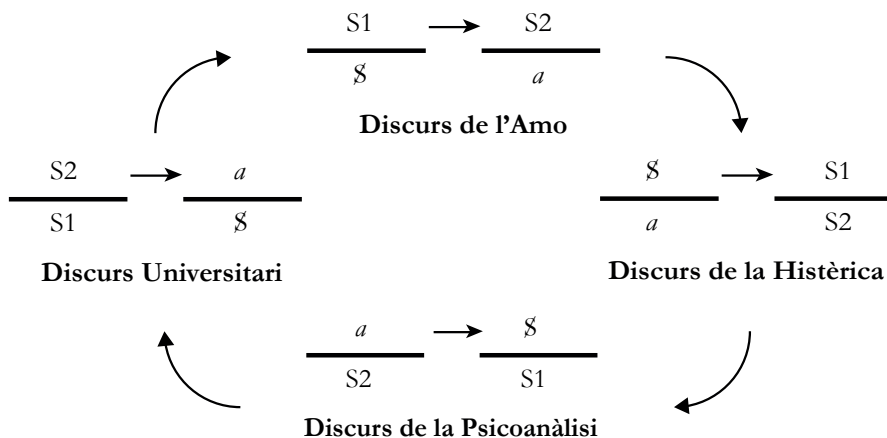


Discurs de la Histèrica



Discurs de la Psicoanàlisi

La lògica de Lacan entén la concatenació d'aquests discursos en una forma singular que es repeteix, on un discurs comporta el següent en un ordre lògicotemporal:



L'evolució dels quatre discursos fonamentals fa manifest el vincle social en els termes en els quals m'he referit anteriorment com l'articulació d'una forma de gaudi, de poder, de treball i de sentit, i també les quatre expressions socials possibles. No tractaré encara la qüestió complexa de la formalització —qüestió reservada per al cos de la investigació—, sinó que, per ara, cal tenir en compte el problema que emergeix en considerar els quatre discursos en aquesta progressió: què és el que comporta el canvi estructural d'una articulació en la subsegüent amb un quart de volta dels seus elements i quin canvi significatiu en resulta?

Oliver Feltham, a l'article "Enjoy your Stay: Structural Change in *Seminar XVII*", explica l'articulació dels quatre discursos a la llum de l'estructuralisme. Feltham detecta un problema amb tres variants al llibre XVII: 1) que els quatre discursos estructurin "el camp social i determinen tot allò que pot ser dit, practicat i instituït;" 2) que aquests discursos s'estructuren al voltant de quatre elements, com ja he exposat; i 3) que encara que aquests discursos "puguin coexistir, emergeixen en moments diferents de la història" (Feltham 2006, 179). La qüestió que crida l'atenció a Feltham és el fet que els discursos estiguin articulats segons les mateixes variables i que segons les seves posicions articulïn un discurs diferent: "What then determines the emergence of these ordered discourses such that there are four of them and four alone?" (2006, 179).

En aquest punt, Feltham posa en relleu l'estructuralisme de Lacan implicat en la construcció dels quatre discursos, destacant quatre característiques de la formalització lacaniana: 1) "la prioritat ontològica de l'estructura"; 2) "l'auto-determinació immanent de l'estructura"; 3) "la total cobertura de l'estructura" en qualsevol acte de parla i de posició subjectiva; i 4) "l'exclusió de les explicacions genètiques dels fenòmens", és a dir, el refús de l'explicació històrica dels "esdeveniments socials o de les institucions" (2006, 180). Aquest últim punt és el que comporta un problema intern a l'articulació dels quatre discursos. En aquest sentit, Lacan apunta a la sessió del 26 de novembre de 1969 del llibre XVII que "cal renunciar a la qüestions dels orígens" per "estructurar correctament un saber", car preguntar-se pels orígens de les coses a l'estructurar un saber "és una recerca buida de sentit" (Lacan 1991, 18). Aquesta afirmació, però, no es tanca a l'existència de la història en tant que

successió articulada d'esdeveniments, ja que la psicoanàlisi té com una de les seves eines principals la història íntima com a tresor dels esdeveniments d'un discurs, tal com recorda Copjec:

Psychoanalysis requires history; it can begin only by gathering the facts. What it renounces is what we can now term the "historicist" construction. Historicism is faulted not because it is, in fact, not possible to recreate historical experience [...], but because this construction operates with the belief that it is experience that must be recreated, that the truthful and logical statements we make about a historical period are empirical generalizations about the ways in which people thought. (Copjec 1994, 68)

Així, la psicoanàlisi no s'oposa a la història en tant que mode de concatenació de fets i expressió de sentit, però no s'hi oposa sota la condició que tota història estigui organitzada al voltant d'una estructura: "According to the structuralist, a series of facts can only be assigned an origin, a meaning and an orientation, and thus be presented as a 'history,' insofar as they are already inscribed within a structure" (Feltham 2006, 180).

En aquest punt, cal recordar la tercera formulació de Feltham sobre el problema present al llibre XVII: 3) que encara que aquests discursos "puguin coexistir, emergeixen en moments diferents de la història". Feltham subratlla la contradicció que resulta de proposar que el canvi estructural i el pas d'un discurs a un altre s'esdevinguin en moments determinats de la història i que tot i així "alguna mena de coherència" externa a l'estructura segueixi operativa com a sentit "històric" (2006, 181). Si es posa l'èmfasi en el canvi temporal de l'estructura i que, tot i així, alguna cosa manté el sentit a través del canvi, s'ha d'afirmar que hi ha quelcom extern a l'estructura que manté cohesionat el sentit a través del canvi estructural: la història. Si es posa l'èmfasi en el fet que l'estructura és en tant que auto-determinada i immanent a ella mateixa, la possibilitat de sentit a través del canvi estructural no és possible.

Aquest problema toca de fons la dicotomia plantejada ja en Heràclit i Parmènides, entre el "panta rei" i l'ésser immutable, i que recorre tota la història de la filosofia: hi ha canvi i progrés o pel contrari no hi ha mutabilitat? Feltham planteja:

Of course, Lacan is not alone in having this problem with structural change. [...] It is one of the problems of contemporary philosophy: How is it possible that everything change place and yet some kind of coherency ensue? In the

end, it is the problem of history because if we can't answer it, then we have to ask ourselves "Has anything changed?" or "Is there anything new under the sun?" (2006, 181)

La resposta de Lacan és contrària a qualsevol mena de canvi: "[...] je suis anti-progressiste" (Lacan 1991, 240). Això vol dir que no hi ha cap mena de relació entre discursos. Al llibre XX del *Seminari*, Lacan recorda:

Je vous rappellerai ici les quatre discours que j'ai distingués. Il n'en existe quatre que sur le fondement de ce discours psychanalytique que j'articule de quatre places, chacune de la prise de quelque effet de signifiant, et que je situe en dernier dans ce déploiement. Ce n'est à prendre en aucun cas comme une suite d'émergences historiques —que l'un apparut depuis plus longtemps que les autres n'est pas ce qui importe ici. (Lacan 1975b, 20)

És a dir, la formalització dels quatre discursos no és important en la mesura que hagi pogut articular una progressió històrica, ni que tingui el seu origen en un esdeveniment històric. En l'existència dels discursos i la seva articulació, l'únic que apareix com una constant, tal com destaca Lacan, és l'emergència "del discurs de la Psicoanàlisi [en la transició] d'un discurs a un altre" (20). Tan sols fixant el punt de vista des del discurs de la Psicoanàlisi com a discurs present en la transició d'un discurs a l'altre es pot copsar perquè el subjecte, pres d'una articulació discursiva, desconeix efectivament no allò que "diu", sinó a partir de "qui" ho està dient, desconeix la seva posició en el discurs i esdevé còmplice de la "desfilada als carrers de les estructures".

Així, Lacan conclou el seminari de l'any 1969-70 afirmant la tesi amb la qual havia respost a Goldmann: les estructures (el discurs dels estudiants) desfilen pel carrer. Els estudiants també estaven estructurats per un discurs, una forma pervertida del discurs hegemònic, però, a la fi, un discurs amb les seves estructures: "Je vous dirais que l'aspiration révolutionnaire, ça n'a qu'une chance, d'aboutir, toujours, au discours du maître. C'est ce dont l'expérience a fait la preuve. Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un maître. Vous l'aurez" (Lacan 1991, 239).

Una de les qüestions que caldrà resoldre, després d'haver resseguit l'articulació dels discursos de Lacan, és on resta la llibertat. Encara que la pregunta pugui semblar, en un primer moment, banal, és una interrogació de primer ordre: si el discurs determina el subjecte en la pràctica d'un llenguatge i la pràctica d'un llenguatge constitueix el nus i l'articulació de tota organització política, social i

econòmica, quines possibilitats té el subjecte de plantejar una posició diferent? Quina llibertat li resta al subjecte per plantejar una nova realitat social, política i econòmica? És més, pot el subjecte plantejar-se les condicions estructurals sota les quals es veu determinat?

1.3. Lacan: entre l'estructuralisme i el post-estructuralisme

Una de les qüestions més discutides en la figura de Lacan és la posició intel·lectual que ocupa el seu pensament: Lacan és estructuralista o post-estructuralista? Resoldre aquesta pregunta, exposar la posició sobre la lectura que defenso sobre Lacan, és una qüestió clau per comprendre la posició metodològica des de la qual tractaré la proposta del psicoanalista al llarg de la investigació i quina posició pren, també i al seu torn, aquesta tesi.

Durant els anys 1969-70, quan Lacan duu a terme el seminari *El revers de la psicoanàlisi*, Foucault publica *L'Archéologie du savoir*. L'obra comença amb la qüestió enigmàtica plantejada a l'últim paràgraf de *Les Mots et les Choses*: la història de l'home com a continuïtat desapareix.⁴ A la manera francesa, Foucault no pot donar res per suposat,⁵ rebutja la continuïtat del discurs històric i el reescriu: de la història com a continuïtat, a la història com a discontinuïtat d'una època que, per Foucault, té una data ben recent i es refereix als subjectes, a les institucions, al saber, a les pràctiques. En d'altres paraules, l'arqueologia

4. Em refereixo a l'últim paràgraf de *Les Mots et les Choses*: “Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l’instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII^e siècle le sol de la pensée classique, —alors on peut bien parier que l’homme s’effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable” (Foucault 1966, 398).

5. Vegeu *L'Archéologie du savoir*, en especial els capítols “Introduction” (1969, 9-28) i “Les unités du discours” (31-43), on Foucault duu a terme una “deconstrucció” de la història de l'home com a “continuïtat” i assenta les bases per una anàlisi de la història de l'home “discontinua”.

de Foucault reconstrueix la història, en fa una genealogia de les formes de poder, de producció i de sentit.⁶ D'aquesta reconstrucció arqueològica estant, Foucault establirà els mecanismes de constitució subjectiva.⁷

Des d'aquets punt de vista, es pot dir que la noció de discurs de Foucault i de Lacan viatgen en la mateixa direcció, però no en el mateix sentit. Lacan afegeix un factor a l'anàlisi del discurs que Foucault no té en compte: l'objecte *a*. Així, la noció de discurs que s'articula al llibre XVII serà “una radicalització i una superació de l'anàlisi del discurs presentada per Foucault a *L'Archéologie du savoir*” (Tupinambá i Yao 2013, 41 (nota 38)). El fet que Lacan introdueixi l'objecte *a* en l'articulació de l'anàlisi del discurs permet escapar, com pretenia la investigació de Foucault, a l'atzucac de l'explicació “marxista” i “estructuralista”, on la relació del subjecte amb les instàncies de poder no quedava resolta més que sota una paradoxa.⁸ Però, al mateix temps, permet a Lacan de radicalitzar la proposta de Foucault, una proposta que no resol el canvi intern a l'es-

6. Una altra proposta a l'anàlisi del discurs social la trobem a l'obra *Statues* de Michel Serres, on l'autor presenta tres dimensions socials que “comparteixen el poder, sense contra-poder reals”: “l'enginyeria i la ciència”, com a posseïdors del valor de veritat i del monopoli de l'eficàcia, “els mitjans de comunicació”, com a posseïdors de la seducció i la creació de desig, i “l'administració” (política), com a posseïdora del poder performatiu del llenguatge: “Les sciences et les techniques prennent la place du moteur de l'histoire et de l'économie” (Serres 1987, 25).

7. La noció del discurs popularitzada per Foucault va esdevenir tot un èxit en filosofia per les alternatives que ofería davant del “marxisme althusserià” i de “l'estructuralisme antropològic” que utilitzaven “conceptes universals, sincrònics i ahistòrics” (Vighi i Feldner 2007, 9). El mètode de Foucault, com ell mateix dirà, és “genealògic en el seu disseny i arqueològic en el seu mètode” (2001b, 574). Això va representar una proposta que subvertia la cotilla marxista i estructuralista en l'anàlisi de la “ideologia” i de la “cultura”, fet que va donar una gran popularitat a la filosofia foucauldiana. Per una anàlisi en profunditat de les diferències entre Foucault i Lacan i la diferència entre “l'anàlisi del discurs” i les posicions “marxistes” i “estructuralistes” vegeu bibliografia: Vighi i Feldner, *Zizek. Beyond Foucault* (2007).

8. Althusser, com a representant del marxisme estructuralista francès i un dels interlocutors de Foucault i Lacan, no resol en la seva teoria sobre “els Aparells Ideològics de l'Estat” la relació existent entre la interpel·lació dels Aparells Ideològics (*Hé, vous, là-bas!*) i els aparells ideològics. És a dir, Althusser postula que “la ideologia constitueix tots els individus en subjectes i que aquesta és la funció específica de tota ideologia” (Althusser 1976, 110), no obstant això, no resol la relació entre les institucions o estructures de poder i la subjectivació com a internalització dels processos ideològics. Contràriament, la teoria lacaniana de la subjectivació resol el problema no resolt per Althusser. Segons Zizek, la interpel·lació de la ideologia d'Althusser no té en compte la forma com la ideologia atrapa el desig del subjecte: “The famous Lacanian motto not to give way on one's desire (ne pas céder sur son désir) is aimed at the fact that we must not obliterate

tractura discursiva i que distingeix, en un sentit fort, ontològicament parlant, la relació del subjecte amb l'estructura entesa com a pràctiques institucionals i de poder: és a dir, el subjecte davant d'una alteritat substancial i existent que posseeix els mecanismes de control.⁹

Però què és l'objecte *a*? Encara més, des de quina posició Lacan pot articular una proposta discursiva diferent a la de Foucault?

Cal contextualitzar el fet que la construcció d'allò que, en filosofia, s'anomena realitat, en Lacan s'articula a partir de tres registres: el Simbòlic, l'Imaginari i el Real. No entraré a discutir, ni ara ni enlloc a la tesi ni la complexitat de l'articulació ni l'evolució d'aquestes tres registres en Lacan. Ara tan sols em dedicaré a donar-ne una breu definició i la novetat que representa l'objecte *a*. L'Imaginari és el registre de les representacions, de la imatge escòpica del cos. El Simbòlic és el registre on s'articula el llenguatge, la llei i l'estructura, l'espai de la presència i l'absència. En canvi, el Real, un registre més enllà encara que no contraposat al Simbòlic, és el registre de la indiferència, és a dir, l'espai on el llenguatge no pot fer presència ni articular-se; es l'espai on manquen la imatge i el símbol. En aquest sentit, l'objecte *a* és l'element que, *grosso modo*, regeix

the distance separating the Real from its symbolization: it is this surplus of the Real over every symbolization that functions as the object-cause of desire" (Zizek 2008, xxv).

9. Foucault, com Lacan, distingeix la diferència entre "enunciat" i "enunciació". Això permet de distingir dues nocions de discurs en la diferència que s'esdevé entre el subjecte de "l'enunciat" i el subjecte de "l'enunciació", que permet de diferenciar entre el discurs de "qui parla" i el discurs de "qui està sent parlat". Lacan i Foucault condueixen la seva anàlisi discursiva cap a la modalitat del "discurs que fa parlar el subjecte". No obstant això, segons Yao i Tupinambá, la diferència crucial entre Foucault i la radicalització de Lacan es troba en la distinció en "allò que separa les dues dimensions, d'enunciat i la d'enunciació, en els dos autors: l'objecte *a*" (Tupinambá i Yao 2013, 41 (nota 38)). Com articularé al llarg del segon capítol, l'existència de l'objecte *a* permet a Lacan de barrar la posició de l'Altre: "l'Autre n'existe pas!". És a dir, sense "l'objecte *a* l'Altre pren consistència des de la qual "el subjecte seria parlat", la qual cosa ofegaria qualsevol possibilitat d'un espai mínim de resistència subjectiva. Aquesta diferència és la que Foucault no articula en la seva noció de discurs. En aquest sentit, Zizek argumenta el que manca a la noció discursiva de Foucault: "[...] from the fact that every resistance is generated ('posited') by the Power edifice itself, from this absolute inherence of resistance to Power, he seems to draw the conclusion that resistance is co-opted in advance, that it cannot seriously undermine the system [...]. In short, Foucault does not consider the possibility of an effect escaping, outgrowing its cause, so that although it emerges as a form of resistance to power and is as such absolutely inherent antagonism of a system may well set in motion a process which leads to its own ultimate downfall" (Zizek 2000, 256).

com a “record de la introducció del Simbòlic en el Real” (Evans 2006, 129). Tot i que al llarg del segon capítol desenvolupo el rol fonamental de l'objecte *a* en l'articulació dels discursos en Lacan, el que ara és important copsar és la introducció d'un element que permet a Lacan de proposar una nova forma d'entendre el discurs i la posició que ocupa el subjecte. És a dir, la introducció de l'objecte *a* permet a Lacan de plantejar una teoria sobre el discurs on l'estructura no col·lapsa el subjecte i, alhora, de proposar la relació que el subjecte mateix manté amb l'estructura del discurs.¹⁰

Alguna cosa va passar durant els fets del Maig del 68 perquè Lacan reformulés el seu ensenyament, perquè articulés l'ensenyament de la psicoanàlisi en un nou paradigma. Prendre a la lleugera que “les estructures desfilin pels carrers” comporta passar per alt les implicacions del canvi, de l'articulació present a *El revers de la psicoanàlisi*; fet que ha conduït i condueix a detractors ha categoritzar el seu ensenyament com a “estructuralista” i a menystenir les implicacions profundes d'allò que Lacan està transformant al llibre XVII.

Lacan no és estructuralista. Això vol dir que la posició estructuralista del principi del seu ensenyament es reformularà al llarg dels anys, per acabar esdevenint una posició on la “relació de l'estructura” no existeix, és a dir, que l'estructura és un semblant, una metàfora d'alguna cosa impossible.¹¹ El que vull deixar clar amb això és que “l'estructuralisme” de Lacan és una modalitat del seu ensenyament. Així com no es pot fixar el gaudi en una epistemologia estable, l'estructuralisme de Lacan impedeix també establir una constància en els modes d'ús de l'estructura en el seu ensenyament.

Aleshores, el problema del canvi torna a emergir com un problema que apel·la al suposat estructuralisme de Lacan. En l'articulació de Lacan al llibre XVII

10. Per més informació al voltant de l'objecte *a*, dels tres registres (R.S.I) i de com s'articulen al llarg dels anys en Lacan a partir de sis paradigmes, vegeu els “Annexos”: “1. Els paradigmes lacanians del gaudi”, pàgina 431 i següents.

11. En Lacan, “el semblant” és tot allò que “s'autoritza” com a discurs a partir de la “separació” original entre el gaudi “autoeròtic”, com l'anomena Dominique Laurent (Laurent 2014), i la relació de significants que s'organitzen al seu voltant. “El semblant” fa palès el “tall” que existeix entre el Real i el Simbòlic: “c'est la coupure indéfinie. Autrement dit la vie” (Laurent 2014). Per més informació, vegeu Lacan, 2007, *Le Séminaire. Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971)*. De nou, emplaço el lector a dirigir-se als annexos de la investigació sota el títol de “Els paradigmes lacanians del gaudi”.

sobre el canvi de l'estructura a través dels discursos es mostra el motiu pel qual Lacan no és estructuralista. Articulant aquesta resposta, Lacan no tan sols elabora una teoria al voltant del discurs o sobre el problema del vincle social, sinó que supera l'impàs al qual havien arribat tant l'estructuralisme *stricto sensu*, com el marxisme i, també, Foucault.

Zizek és conscient, com ho és Miller, que a Lacan no se'l pot estandarditzar en una epistemologia enciclopèdica. Per aquest motiu, el filòsof eslovè, formalitza tres paradigmes a partir del registre Simbòlic:

[1] First we have *The Function and the Field of Speech and Language in Psychoanalysis*, which focuses on the intersubjective dimension of speech —speech as a medium of intersubjective recognition of desire. [...] [2] The second stage [...] [it] emphasizes that the signifying order is (that of) a closed, differential, synchronic structure. The signifying structure functions as a senseless “automatism” to which the subject is subjugated. [...] If the first stage was “phenomenological”, this one would be “structuralist”. The problem in this second stage is that the subject [...] is, fundamentally, unthinkable. [...] [W]e have a subject who is completely subjugated to the structure, alienated entirely and without remainder, and in this sense is de-subjectified. [...] [3] The third stage explodes this common edifice [...] by positing a barred, non-achieved, “pas-tout” Other, an Other that has a non-symbolizable, extimate kernel at its core. It is only from this barred Other (A) that we can grasp the subject of the signifier (§). (Zizek 2014, 70-2)

Segons Zizek, els tres paradigmes palesen el problema amb el qual es troba Lacan en articular el subjecte alienat completament a l'estructura. Articular el subjecte sense un espai mínim de resistència subjectiva implica la seva desaparició, la impossibilitat de pensar-lo i la conclusió de la inexistència d'un subjecte tal en un sistema que l'ha absorbit completament, per tal com eradica l'espai i el moment de resistència. Les teories marxistes, però, segueixen insistint que el “sistema” o la “ideologia” ha eradicat quasi absolutament (quantitativament) l'espai íntim de resistència subjectiva.¹² L'estructura discursiva de Lacan manté

12. Al llarg de l'obra *One-dimensional Man*, Herbert Marcuse argumenta que el sistema i els modes de producció contemporanis han transformat l'ésser humà, els seus desitjos, la seva identitat i la seva subjectivació fins a eradicar per complet l'espai íntim de resistència: “Today this private space has been invaded and whittled down by technological reality. [...] The loss of this dimension, in which the power of negative thinking —the critical power of Reason— is at home, is the ideological counterpart to the very material process in which advanced industrial society silences and reconciles the opposition” (Marcuse 1991, 12-3). La filòsofa marxista i feminista Nina Power s'expressa en aquests mateixos termes a l'obra *One-dimensional Woman*: “[...] the lan-

un espai mínim de resistència subjectiva que forma part de la constitució del subjecte en tant que existeix una “separació” radical del subjecte en relació amb l’estructura que el suporta i amb el gaudi. Sota la separació primera (de l’objecte perdut que cal retrobar) és possible l’espai de resistència política i, en un altre ordre, la resistència en l’experiència psicoanalítica.¹³

Presentar un Lacan tripartit, tal com ho fa Žizek, és molt útil per distingir les tres posicions envers el Simbòlic. Aleshores, juntament amb la divisió milleriana dels sis paradigmes del gaudi,¹⁴ es pot parlar d’estructura en Lacan sense que aquesta esgoti absolutament les possibilitats de pensar el subjecte i el col·lapsin. L’articulació del gaudi i de l’objecte *a* en l’estructuralisme (*sui generis*) lacanià permet depassar les impossibilitats i les crítiques a les quals els post-estructuralisme havia sotmès l’estructuralisme, sense haver d’abandonar en tot i per tot alguna de les qüestions de les posicions estructuralistes.

Tornant al llibre XX del *Seminari, Encore*,¹⁵ Lacan resol la qüestió del canvi a través del temps i el motiu pel qual existeixen quatre discursos. L’argument a la base de les quatre formacions discursives no és un argument històric, encara que es pugui trobar un cert origen a cadascun d’aquests discursos en la història, sinó una qüestió d’afecte. El canvi d’un discurs a un altre està regit per l’amor com a signe d’un canvi de raó: “L’amour, c’est [...] le signe [...] de ce qu’on change de raison [...]. On change de raison, c’est-à-dire —on change de discours” (Lacan 1975b, 20).¹⁶ Per tant, l’única marca com a prova de canvi

guage of objectivation may not be useful any longer, as there is no (or virtually no) subjective dimension left to be colonized. The language of objectivation demands on a minimal subjective difference. [...] The personal is no longer just political, it’s economical through and through” (Power 2009, 25-6).

13. De moment opto pel terme “resistència”. Com mostraré a l’apartat dedicat a “El discurs de l’Amo” del segon capítol, Lacan no parla de “resistència subjectiva” en la formació del subjecte, sinó de “rebuig”, “refoulement”.

14. Vegeu els “Annexos” pàgina 431 i següents.

15. El títol del llibre XX del *Seminari* de Lacan juga amb l’homofonia francesa “d’encore”, és a dir, entre “encara” i “en cos”.

16. Per Lacan, l’amor és el signe del canvi de discurs. No obstant això, la discussió amb Foucault torna a plantejar-se: pel psicoanalista el llenguatge no és l’únic element, però sí fonamental per articular el que és un discurs i pel filòsof el discurs és una qüestió de poder: “Io credo che ciò cui bisogna riferirsi non è il grande modello della lingua e dei segni, ma quello della guerra e della battaglia. La storicità che ci trascina e ci determina è bellicosa; non è dell’ordine del linguaggio. La relazione di potere, non la relazione di

discursiu és l'amor com a signe. Si la primera de les qüestions fonamentals per Lacan del canvi discursiu és "l'amor com a signe", la segona qüestió que marca l'explicació del canvi discursiu és que, per cada quart de volta que articula una nova formalització discursiva, el discurs de la psicoanàlisi sempre és present com a passatge, com a pont d'un discurs a un altre. D'una altra part, Lacan recorda que "el gaudi de l'Altre no és signe d'amor" (1975b, 21). Lacan assenyalava que l'ús del mot "signe" que utilitza prové de la *Logique de Port-Royal*, és a dir, "allò que es defineix a partir de la disjunció de dues substàncies que no tindrien cap part en comú i que s'anomena intersecció" (1975b, 21).¹⁷ Aquesta definició apunta directament a la frase "no hi ha relació sexual". Què hi ha? "Y'a d'l'Un". És a dir, hi ha gaudi encara/en-(un)-cos (*Encore*).¹⁸

senso. [...] Né la dialettica (come logica della contraddizione), né la semiótica (come struttura della comunicazione) potrebbero rendere conto di ciò che è l'intelligibilità intrinseca degli scontri. Di quest'intelligibilità, la 'dialettica' è un modo di schivarne la realtà sempre aleatoria ed aperta, ripiegandola sullo scheletro hegeliano; e la 'semiologia' è un modo di schivarne il carattere violento, sanguinoso, mortale, schiacciandola sulla forma pacificata, e platonica, del linguaggio e del dialogo" (Foucault 1977, 8-9) [cito de l'italià per ser l'idioma original en el qual es va realitzar l'entrevista a Foucault]. Com diu Copjec, Foucault sembla mostrar empatia amb el moviment d'estudiants i critica "la torre d'ivori" de les estructures lingüístiques (Copjec 1994, 4). En aquest sentit, però, Lacan és prou curós de crear un nou neologisme: la "linguisterie". Aquest terme permet a Lacan de referir-se al llenguatge, distingint-lo pròpiament de la lingüística de Saussure i Jakobson (Lacan 1975b, 20). La "linguisterie" es refereix a "l'ús del llenguatge" com el discurs en tant que "vinçle social", on alguna cosa es vehicula i es transmet. Cal afegir, també, que la "linguisterie" incorpora l'ús del llenguatge que es deriva de l'experiència psicoanalítica: la "lògica del significat".

17. "Quand on considère un objet en lui-même et dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre du soleil; mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe; et ce premier objet s'appelle *signe*. [...] Ainsi le signe enferme deux idées : l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée, et sa nature consiste à exciter la seconde par la première" (Arnauld 1874, 48-9). D'aquesta divisió de la natura del signe, Lacan establirà la distinció discursiva entre "subjecte de l'enunciat" i "subjecte de l'enunciació."

18. "Y'a d'l'Un" vol dir que hi ha un element que no es deixa compartir, que és "un": origen de la successió i que trenca la repetició. És allò que impedeix la relació, allò que fa que no hi hagi relació sexual. La no-relació sexual vol dir que el gaudi no es pot compartir, ni es deixa gaudir amb l'Altre. L'únic que es deixa compartir de l'Altre, diu Lacan, és un tros, una part, i no el gaudi com a unitat (Lacan 1975b, 77-8); car el gaudi, com a element exclòs de la repetició, de la progressió i de la relació, és "un" en-cos ("Encore", "En-cors"). "Y'a d'l'Un" es pot llegir com l'afirmació de l'existència "d'un" singular que escapa i resta exclòs al judici universal, a la funció "fàl·lica".

D'aquesta manera, el “discurs” es presenta com l'articulació lingüística on es constitueix el vincle social amb una tendència asimptòtica. La seva destinació és sempre com a fracassada, impossible. El gaudi en-cos fa impossible la relació atributiva plena —la qual cosa fa impossible el col·lapse del subjecte a partir de l'estructura, ja que hi ha alguna cosa que escapa a la totalització (el gaudi en el cos singular). L'única possibilitat de relació és l'articulació simbòlica del discurs que apunta al gaudi de l'Altre, sota el símbol que el representa. La impossibilitat de trobar-se amb allò que hi ha darrera de la màscara que representa un gaudi per a un altre mostra impossible la relació plena del vincle social. En aquest sentit, Lacan mostra que la transició d'una organització discursiva a una altra està regida per la funció del discurs de la psicoanàlisi com a reorganització de la relació impossible, de la relació que no hi és. No obstant això, la relació estructural del discurs serveix com a crossa per a establir un vincle social, per a crear un topos on representar el gaudi-en-cos com bonament es pugui.

Entre les teories i solucions que Lacan planteja al llibre XVII i que Feltham resumeix,¹⁹ el filòsof exposa que “la teoria dels talls” de la transició dels quatre discursos de Lacan presenta la solució per la qual no es contradigui ni l'ordre intern de tota estructura, ni caigui en la recerca genealògica de les coses, superant l'atzucac d'ambdós apropaments metodològics (Feltham 2006, 190). Feltham destaca el fet que Lacan assenyala al llibre XX que allò que sempre emergeix en el canvi d'un discurs a un altre sigui el discurs de la Psicoanàlisi. En la formalització d'aquest discurs s'esdevé quelcom que no succeeix en la resta de discursos:

19. Feltham observa tres solucions al problema del canvi d'un discurs al següent: 1) “L'evolució estructural” que presenta tres variacions: a) “la teoria del quart de volta”, la qual comporta la rearticulació d'un element intern al discurs i dona lloc a una nova articulació discursiva; b) “la teoria de la producció via inversió”, la qual implica la producció d'un nou discurs a partir de la producció de l'element que ocupi la posició dominant de l'agent; c) la teoria “del dinamisme via impotència”, la qual explica la transició d'un discurs a un altre a partir de la “impotència” en la relació entre els elements que ocupen la posició de la producció i de la veritat, és a dir, que la relació entre la producció del treball i la veritat del discurs no coincideixen (Feltham 2006, 182-9). 2) “La implicació contingent” explica l'evolució dels discursos a partir de l'encontre contingent entre dos discursos produeixen un tercer discurs. El problema, com diu Feltham, és que amb aquesta solució es pot pensar el canvi, però no la multiplicitat de discursos (2006, 189-90). Finalment, 3) “la teoria dels talls” segons la qual hi ha un tall radical entre discursos i cada discurs emergeix per contingència (2006, 190-2). Tot seguit analitzaré la implicació de l'última solució.

[...] [H]e theorizes the moment of the cut itself, of the occurrence of a new discourse, as a brief emergence of the analyst's discourse. I take this to mean that, in the moment of emergence, the *objet a* is in the dominant position without any fantasy blocking it with a semblance; thus the symbolic order is devoid of necessity, and contingency reigns briefly at the level of what can be done. (Feltham 2006, 191)

Si hi ha un discurs —el de la psicoanàlisi— que permet un tall que mostra contingent l'ordre Simbòlic al voltant del qual s'organitza el vincle social i ensems l'ordre subjectiu, la història com a metadiscurs necessari per a la successió dels diferents discursos deixa de tenir sentit en tant que la contingència regeix el sorgiment d'un nou ordre Simbòlic. En paraules de Feltham, “la història és immanent a l'emergència del discurs que marca una època” i, sense l'emergència del discurs, “no hi hauria història, car res nou no s'esdevindria” (Feltham 2006, 190). Hi ha canvi contingent de discursos, per tant, l'estructuralisme queda deixat com a ordre immutable i universal, i no hi ha metallenguatge que doni raó transhistòrica dels canvis estructurals (no hi ha Altre de l'Altre).

Amb tot, la posició de Feltham no celebra la solució “positiva” a l'atzucac que he plantejat entre l'estructuralisme i l'historicisme, ja que la qüestió segueix formulant problemes i discussió,²⁰ i permetria presentar Lacan com a “post-estructuralista”.²¹ Així, Feltham escriu:

20. Amb la solució de “la teoria dels talls”, Lacan resol el problema de la multiplicitat dels discursos, sense la necessitat de recorre a l'explicació del canvi estructural, salvant el fet que “no existeix el metallenguatge” (Feltham 2006, 191). No obstant això, el problema que comporta aquesta solució implica que cada discurs seria “auto-poiètic”, la qual cosa, segons Feltham, condueix a pensar cada discurs com a versions “reduïdes” de l'absolut hegelian (2006, 191-2). Com apunta Feltham, el problema del canvi estructural és el que “motiva a la filosofia francesa a escapar a l'estructuralisme” (2006, 192). En aquest sentit, la filosofia de Badiou representa l'explicació més encertada del canvi estructural i de la multiplicitat. Tot i això, Badiou no es capaç d'articular “el rol del gaudi” en el canvi. L'articulació d'aquest rol és precisament allò que representa el repte a l'hora de pensar Lacan (2006, 192).

21. La posició de Žižek, en aquest punt, és la que amb més èmfasi contradiu que Lacan sigui estructuralista o post-estructuralista. Segons una primer aproximació, semblaria que Lacan comparteix el mateix marc teòric que els post-estructuralistes: “no hi ha metallenguatge”. És a dir, el text inclou les eines per a la seva crítica i hermenèutica, posició des de la qual és impossible afirmar un altre espai des d'on analitzar un text. No obstant això, Žižek acusa els post-estructuralistes d'una falsa posició teòrica: “The whole effort to write ‘poetically’, to make us feel how our own text is already caught in a decentred network of plural processes and how this textual process always subverts what we ‘intended to say’, the whole effort to evade the purely theoretical form of

The value of Lacan's theory of discourses for philosophy lies not so much in its rapid exhaustion of the various options for thinking either change between structures or the multiplicity of structures, but rather in the challenge it lays at philosophy's door; that of thinking the role of *jouissance*, a challenge that Lacan renders explicit in *Seminar XX*. (Feltham 2006, 192)

Tal com assenyala Feltham, la importància dels quatre discursos per a la filosofia rau en el fet que per primer cop, l'explicació discursiva i el vincle social que presenta Lacan a *El revers de la psicoanàlisi* introdueix el gaudi com un element més (de primer ordre) per a articular qualsevol teoria possible sobre el discurs. Per tant, sense perdre de vista aquesta qüestió, un dels problemes que es planteja en aquesta investigació és la qüestió de la terminologia i l'apropament al discurs de la psicoanàlisi. De quina forma la psicoanàlisi troba una intersecció sintètica amb la filosofia és una qüestió que haurà de ser resolta a les conclusions. Ara bé, el que cal deixar palès en aquest punt és la dificultat que ha comportat escriure en termes filosòfics els termes de la psicoanàlisi tant per la seva vinculació amb la clínica psicoanalítica. Així, el repte d'incorporar el gaudi al discurs de la filosofia del segle XXI, també ha estat un repte en l'articulació d'aquesta investigació. La metodologia que es presenta en la investigació viatja entre la traïció a la lògica interna de l'experiència de la psicoanàlisi i la traïció a la lògica interna de la raó filosòfica. Per intentar resoldre aquesta traïció a dues bandes, he intentat mantenir una tensió metodològica que no manlevi del tot el context propi de la lògica psicoanalítica i que, al seu torn, no manlevi del tot el context propi d'una tesi d'investigació filosòfica.

exposing our ideas and to adopt rhetorical devices usually reserved to literature, masks the annoying fact that at the root of what post-structuralists are saying there is clearly defined theoretical position which can be articulated without difficulty in a pure and simple metalanguage" (Zizek 2008, 173-4). La crítica de Zizek, en aquest sentit, assenyala com l'estil de la crítica post-estructuralista és "massa teòrica" (2008, 174), la qual cosa vol dir que manca d'experiència. La diferència radical de Lacan amb el posts-estructuralisme, per tant, és l'afirmació del metallenguatge: "car ce que je veux dire, je le dis" (Lacan 1973, 198). L'afirmació de la coincidència entre el que es diu amb allò que es vol dir, a diferència del postestructuralisme, produeix una contradicció i mostra la impossibilitat efectiva del metallenguatge: "Metalanguage is not just an Imaginary entity. It is *Real* in the strict Lacanian sense —that is, it is impossible to *occupy* its position" (Zizek 2008, 175). La "lògica del significat" de Lacan permet posar de manifest el Real de la posició (impossible) del metallenguatge i escapar a la trampa de la seva simple negació, car ni és el text, ni el subjecte qui decideixen sobre el sentit, sinó el significat: "Le signifiant, ce n'est pas chaque sujet qui l'invente au gré de son sexe ou de ses dispositions, ou de sa folâtrerie à la naissance. Le signifiant existe" (Lacan 1994, 191). En aquest sentit, el significat es mostra com el límit implícit del llenguatge que determina i respon a la pregunta per l'Altre de l'Altre.

En resum, és evident que el context i els esdeveniments del Maig del 68 van influir el pensament de Lacan i el seminari de l'any 1969-70. No és cap casualitat, com escriuen Yao i Tupinambá, que “de la mateixa manera que Hegel a Jena, Lacan reorganitzà el seu marc conceptual, mentre que fora dels murs del seu seminari ‘les estructures desfilaven pels carrers’” (Tupinambá i Yao 2013, 50). Tampoc no és casualitat que, com en qualsevol període on els esdeveniments reclamen amb urgència un discurs, intentant trobar sentit a l'ordre social, Lacan recorri a Hegel, qui també va escriure la urgència dels esdeveniments d'una nova època en un discurs que en donava el sentit —potser la resistència contínua de Lacan envers Hegel mostra fins a quin punt Lacan és “semblant” al filòsof.

2. HEGEL: EL FILÒSOF DEL REVERS DE LA PSICOANÀLISI

2.1. L'interlocutor principal d'*El revers de la psicoanàlisi*

Tal com escriu Dolar, “és obvi que, a primer cop d'ull, sigui quin sigui el moment per on s'obre el llibre XVII del *Seminari* de Lacan, *El revers de la psicoanàlisi*, s'hi troba Hegel” (Dolar 2006a, 129). Hegel és l'interlocutor principal i és omnipresent al llibre XVII. Hegel és, també, el referent a partir del qual Lacan se sustenta per articular el primer dels quatre discursos: el de l'Amo. A partir d'aquesta primer identificació —Hegel com a fonament del discurs de l'Amo, Hegel com a revers de la psicoanàlisi—, la presència del filòsof alemany al llarg del *Seminari* es patent en múltiples modalitats.

La recerca principal del tercer capítol es justifica en dues tesis: 1) la presència de Hegel en el llibre XVII del *Seminari* i 2) les diverses formes segons les quals Lacan anomena Hegel. Lacan anomena explícitament a Hegel en els tres primers discursos, però, la meua posició és que, tot i que Lacan no anomeni explícitament Hegel en el discurs de la Psicoanàlisi, sí que s'hi troba present. Mentre que els tres primers noms de Hegel s'articulen al voltant de la presència explícita del filòsof, el quart nom de Hegel s'articula negativament, és a dir, a partir de la seva absència. A voltes Lacan identifica Hegel com aquell qui articula el discurs de l'Amo, el discurs que representa el revers de la psicoanàlisi (Lacan 1991, 20); a voltes Lacan l'anomena “el més sublim de les histèriques” (1991, 38); a voltes l'anomena “el representant sublim del discurs del saber, del discurs Universitari” (1991, 200). En cada formalització discursiva, Lacan imputa un nom diferent a Hegel. En canvi, Lacan no anomena Hegel en l'articulació del discurs de la Psicoanàlisi. Com és que Hegel es troba en una certa posició en cadascun dels tres primers, però no en el de la Psicoanàlisi?

Per resoldre aquesta qüestió, Žizek proposa:

If, then, the discourse of the analyst is located in the very passage or shift from one to another discourse, is the true position of Hegel, who is a Master, a Hysteric, and the agent of the discourse of the University, not that of an incessant passage between these three, that is to say, that of the analyst? (Žizek 2004a, 57)

Žizek observa com la veritable posició de Hegel en els quatre discursos es troba en el discurs de la Psicoanàlisi. Si Hegel és present en els tres primers

discursos, és a dir, en tres modalitats, això vol dir que la seva presència és determinant com a figura clau per a la reformalització de cada discurs (com a *shifter*), la qual cosa vol dir que Hegel és, sinó el més sublim, almenys, el representant filosòfic del discurs de la Psicoanàlisi.²² Si, efectivament, Hegel ocupa una posició en la formalització del discurs de la Psicoanàlisi, és a dir, si Hegel també troba una quarta modalitat en el discurs de la Psicoanàlisi, la pregunta que cal plantejar i que haurà de ser resposta és el motiu pel qual Lacan no ho fa explícit —n'és conscient, però ho amaga? No és conscient que realment Hegel també es troba com a element en la transició dels quatre discursos?

Cap a l'any 1969-70, Lacan és conscient que la relació amb Hegel desenvolupa un cert paper en l'articulació del seu ensenyament i és aquest el motiu pel qual amaga les influències del filòsof en forma de resistència.²³ Aquest motiu és el que duu a Dolar a plantejar-se la següent pregunta:

Is Hegel a proto-Lacan, a Lacan who doesn't know yet that he is Lacan, a figure of knowledge that does not know itself? An unconscious Lacan? Or is Lacan the ultimate Hegelian, even though he doesn't quite announce his coming out? (2006a, 130)

En aquest sentit, Dolar problematitza una qüestió que ja representava, per a Lacan, una resistència. La resposta que articularé al llarg del cos de la investigació és complexa per la multiplicitat de variables que comporta. Per ara, tan sols plantejaré una qüestió metodològica important per a la meua investigació. Aquesta qüestió es resol en el diàleg que pot mantenir la psicoanàlisi i la filo-

22. Zizek afirma que Hegel es troba en la posició del discurs de la Psicoanàlisi *per negationem*. Utilitzant la lògica de la tetera de Freud, Zizek afirma: “Do we not get here a clear case of the logic of the borrowed kettle, mentioned by Freud to render transparent the change procedure of dreams, namely, the enumeration of mutually exclusive answers to a reproach (that I returned to a friend a broken kettle): (1) I never borrowed a kettle from you, (2) I returned it to you unbroken, (3) the kettle was already broken when I got it from you? For Freud, such an enumeration of inconsistent arguments confirms, of course, *per negationem* what it endeavours to deny: that I returned to you a broken kettle —or, in Hegel's case, that he occupies the position of the analyst” (Zizek 2004a, 57).

23. Al llibre XI del *Seminari*, Miller pregunta a Lacan: “Bref, ne faut-il comprendre —Lacan *contre* Hegel?”. Lacan respon: “[...] Je ne suis pas d'accord. Je pense qu'en disant Lacan contre Hegel, vous êtes beaucoup plus près de la vérité, encore que, bien sûr, il ne s'agit pas du tout d'un débat philosophique.” I Green respon: “Les fils tuent les pères”, identificant Hegel com a un dels “pares” intel·lectuals de Lacan (Lacan 1973, 195). És a dir, Green insinua que Lacan, negant Hegel, interioritza el filòsof —Lacan *amb* Hegel.

sofia: és possible una filosofia de la psicoanàlisi? És possible utilitzar la lògica de la psicoanàlisi per fer filosofia? En definitiva, és possible un discurs que sorgeixi de la unió de la filosofia i de la psicoanàlisi?

És evident que l'univers lingüístic de Hegel —em refereixo al Hegel del segle XIX i al seu propi horitzó d'interpretació— es troba lluny de poder pensar una cosa com l'inconscient freudià. En aquest sentit, intentar fer parlar directament a Hegel sobre l'inconscient i d'altres qüestions fonamentals de la psicoanàlisi (freudiana o lacaniana) és un anacronisme. Ara bé, tal com diu Judith Butler, si alguna cosa ens ensenya Kojève en la seva famosa interpretació és que Hegel no pot ser entès “com una figura històrica amb una existència independent, sinó com un company en la trobada hermenèutica en la qual les dues parts (Hegel i el lector) transformen les seves respectives posicions originals”: “Hegel's text is itself transformed by the particular historical interpretations it endures; indeed, the commentaries are extensions of the text, they are the text in its modern life” (Butler 1987, 63). Sense aquesta comprensió de Hegel, és a dir, sense la possibilitat d'un Hegel no tan sols obert a la interpretació hermenèutica, sinó també a la modernització del seu text, Kojève no hagués transmès Hegel al segle XX i Lacan no hagués pogut desenvolupar una part del seu ensenyament a partir de la seva influència. És tan sols en aquest sentit que és possible posar en diàleg Hegel amb Lacan, llegir Hegel a partir de la psicoanàlisi i modernitzar el seu text. Aquesta és la posició que defenso en la recepció moderna del text de Hegel i la posició que ocupa el filòsof alemany en el tractament que li dono en la meua investigació. El tercer capítol, per tant, presenta aquesta relectura de Hegel des de la modernització del seu text a partir de la lectura impresa per Lacan i les possibilitats hermenèutiques que s'obren a partir dels quatre discursos lacanians. Expressat en forma de metàfora: així com la física clàssica és impotent a l'hora de retre compte dels problemes i l'estructura dels fenòmens de la teoria de la relativitat, el camp de la teoria de la relativitat és capaç de llegir i d'entendre els fenòmens explicats per la física clàssica. En aquest sentit, un diàleg possible entre Hegel i Lacan tan sols és possible a partir de la comprensió moderna, és a dir, saltant pel damunt de les restriccions de la història de la filosofia, per tal de rellegir Hegel des de la psicoanàlisi lacaniana i les possibilitats sintètiques que s'esdevenen en la seva recepció. No obstant això, una qüestió que cal plantejar i que haurà de ser resolta a les conclusions és si, tot interpretant a Hegel des dels quatre noms imputats per Lacan, la categorització lacaniana de Hegel en la posició de l'amo,

de la histèrica i la universitària tenen sentit en els termes plantejats per Lacan, o bé, a partir d'aquestes tres posicions (més la de la psicoanàlisi) en Hegel s'obre una nova dimensió interpretativa més enllà de la proposada per Lacan: es pot subvertir la interpretació que Lacan va realitzar del filòsof alemany?

2.2. Kojève: la presència-absent; o la mediació entre Hegel i Lacan

La presència d'Alexandre Kojève és fonamental i decisiva en la formació filosòfica de Lacan, així com en el descobriment de Hegel per part del psicoanalista.²⁴ En aquest sentit, Dominique Auffret escriu:

Il est une autre relation, intellectuelle et amicale, qui fut riche de conséquences pour la culture française, C'est l'amitié et la séduction réciproque entre Jacques Lacan et Alexandre Kojève. Deux pratiques du discours et de ses effets, selon des modalités et des opérations différentes, vont se croiser, mais l'influence directe sera plus décisive, semble-t-il, pour Lacan que pour Kojève. (Auffret 1990, 521)

Segons Auffret, la relació va ser més punyent en el cas de Lacan ja que es va influenciar de forma decisiva pels seminaris de Kojève —la terminologia utilitzada per Kojève per traduir els conceptes hegelians, la seva visió antropològica del text o l'especial importància que Kojève donarà al desig (*Begierde*) en Hegel. En la seva biografia sobre Lacan, Roudinesco també recull el fet que Lacan devia a Kojève la introducció de la filosofia de Hegel (Roudinesco 1993, 139).

Si bé és cert que Kojève és present en alguns dels llibres del *Seminari* i dels escrits anteriors a *El revers de la psicoanàlisi* —destacant la seva influència i (de forma indirecta) destil·lant la lectura antropològica que Kojève va imprimir en el psicoanalista—, al llibre XVII Lacan trenca amb aquesta relació vers Kojève com l'únic que realment havia sabut llegir el text hegel·lià. Al seminari de l'any 1969-70, Lacan l'anomena diverses vegades: 1) Lacan es refereix a Kojève per destacar que el filòsof va obviar tot allò que hi havia en *La fenome-*

24. Considero d'una importància cabdal per entendre la figura i la influència de Kojève, presentar una breu introducció de l'aparició del seminari sobre *La fenomenologia de l'esperit* i del context històricofilosòfic sobta el qual el filòsof el va dur a terme. Per aquest motiu, si el lector ho desitja, al capítol dels annexos hi trobarà un apartat sota el nom de "Alexandre Kojève, figura *sine qua non*", vegeu pàgina 453 i següents.

nologia de l'esperit anterior a la lluita de l'amo i de l'esclau (Lacan 1991, 167); 2) Lacan es refereix a la trobada amb Kojève i com, sense aquest fet, ell i tota una generació de francesos no haguessin conegut *La fenomenologia* (202). Però hi ha un altre moment del *Seminari* on Lacan es refereix amb les següents paraules “al seu mestre Kojève”:

Il est très emmerdant que je n'aie encore vu jusqu'à présent que deux personnes qui l'aient parfaitement lue [la *Phénoménologie de l'esprit*], puisque moi-même aussi, je dois bien vous l'avouer, je n'ai pas été dans tous les coins. Il s'agit de mon maître, Alexandre Kojève, qui l'a mille fois démontré, et d'une autre personne, de l'acabit que vous ne croyez pas. Celle-ci a vraiment lu la *Phénoménologie de l'esprit* d'une façon lumineuse, au point que tout ce qu'il peut y avoir dans les notes de Kojève qui j'ai eues et que je lui ai repassées, c'était vraiment superflu. (197)²⁵

Així, cal deixar ben clares dues qüestions fonamentals per la forta figura de mediació que representa Kojève en la relació Hegel-Lacan: 1) quina és la posició

25. Sense que la meua recerca hagi trobat cap altra investigació en la qual es faci referència a aquesta “altra persona” que, per Lacan, ha sabut realment llegir *La fenomenologia* i, per la qual, les notes d'Alexandre Kojève que Lacan posseïa prenent un aire de superficialitat, la meua conclusió és que Lacan es refereix a Jean Hyppolite. Hyppolite va assistir als primers anys del *Seminari* i va mantenir discussions molt enriquidores per a Lacan al voltant de temes fonamentals d'interpretació de *La fenomenologia* de Hegel; com per exemple, la discussió que mantenen ambdós al llibre II del *Seminari* al voltant de la idea de la fi de la història i del saber absolut. Cal assenyalar que el rumor sobre les notes de Kojève que Lacan diu tenir no són notes de Lacan sobre el seminari de Kojève, notes de tercers o la mateixa publicació de la *Introduction à la lecture de Hegel* (editada per Queneau). El rumor, tan sols afirmat per part de Nina Ivanov (companya de Kojève), explica que, en assabentar-se de la mort de Kojève a Brusel·les el dia 4 de juny de 1968, Lacan es va dirigir a l'apartament on vivia Kojève a la localitat de Vanves a la “banlieu” sud de París. Segons el rumor, Lacan va entrar a l'apartament de Kojève i va “sostreure” de la biblioteca del filòsof l'exemplar en alemany de *La fenomenologia* amb el qual Kojève havia realitzat el seu seminari on hi havia notes a mà sobre les idees que el filòsof va desenvolupar al llarg de sis anys. Sobre aquest rumor tan sols hi ha la constància de Dominique Auffret (1990, 13), que remet a Roudinesco qui l'escriu: “Ce n'est sans doute pas un hasard si, au moment de la mort de Kojève, en 1968, Lacan se précipite au domicile de celui-ci pour s'emparer d'un exemplaire de la *Phénoménologie de l'esprit* annoté de sa main” (Roudinesco 1986, 156). A més, l'autora afegeix que la font d'aquesta informació prové d'una entrevista amb Nina Ivanova, companya de Kojève (715 (nota 75)). L'exprofessor de la Universitat Autònoma de Barcelona, Joaquim Maristany, també em va confirmar en primera persona aquest rumor, ja que als voltants dels anys 70 vivia a París i va poder concertar una visita amb la vidua de Kojève, qui els va ensenyar el despatx del filòsof franco-rus. Segons el professor Maristany, Ivanova els va mostrar l'espai buit a l'estanteria del despatx on havia estat l'exemplar de *La fenomenologia* de Kojève, afirmant que, després de la mort del filòsof, Lacan havia entrat al despatx i n'havia sostret l'exemplar.

de Kojève al llibre XVII del *Seminari* en l'ús i la comprensió de Hegel per part de Lacan; quan Lacan parla de Hegel està parlant de Hegel o de Kojève? Hi ha una certa mort del pare (Kojève) en la relació amb Hegel o segueix mediada pel filòsof franco-rus? Com articular, per tant, aquesta ambivalència evident a *El revers de la psicoanàlisi*? 2) quin és, per tant, el valor i l'ús que en faig de Kojève? Si Lacan està mediat pel Hegel de Kojève i no pel Hegel d'una lectura immediata de Lacan, a quin Hegel em referiré? En definitiva, quina posició té Kojève en la meua investigació, tenint en compte el paper fonamental que fa en la reapropiació de Hegel al segle XX a França i, en especial, per bona part de l'edifici filosòfic de Lacan?

Com precisen diversos autors contemporanis, entre els quals destaquen Žižek i Dolar en tant que són dos dels autors que han insistit i treballat sobre de la relació entre Hegel i Lacan, la presència de Kojève és tan determinant en Lacan que el nom de Hegel és confon o és un substitut en el discurs de Lacan pel del filòsof franco-rus. Per exemple, Žižek afirma que Lacan no sabia fins a quin punt era hegelianista pel fet d'estar massa influenciat per Kojève:

In my reading, Lacan “did not know where he was a Hegelian”, because his reading of Hegel followed in the tradition of Kojève and Hyppolite. Therefore, in order to articulate the link between the logic of the dialectic and of the “signifier”, we must, for the time being, put aside all of Lacan’s explicit references to Hegel. (Žižek 2014, 4)

O, per exemple, el fet que Dolar afirmi que, per a Lacan, Kojève “era el subjecte de suposat saber sobre Hegel” (Dolar 2006a, 131). Evidentment, la interpretació de Kojève va imprimir en el text hegelianista una lectura antropològica, sobretot, en *La fenomenologia*. En aquest sentit, en un altre lloc, Dolar afirma que Kojève és el responsable de la il·lusió que al capítol IV de *La fenomenologia* és on realment s'inicia l'aventura de l'home, és a dir, l'abandonament de la mera vida biològica i l'inici de “l'origen (històric) de l'auto-consciència i la clau de la comprensió del tot” (Dolar 1992, 4).

En l'anàlisi de Hegel han esdevingut dues divisions clares pel que fa a la posició des de la qual es llegeix i s'interpreta al filòsof. En primer lloc, les lectures que reclamen un Hegel històric, un Hegel que s'explica a si mateix, és a dir, el Hegel que apareix com a reacció a l'exercici al qual Kojève va sotmetre la filosofia hegeliana. En segon lloc, hi ha el Hegel que ensenya Kojève, però que no és exclusiu del filòsof franco-rus. Així, els marxistes, l'Escola de Frankfurt,

el Hegel francès (Kojève, Hyppolite, Bataille, Derrida i les diferències intrínseques), entre d'altres moviments, mostren un Hegel que pot esdevenir un company hermenèutic de qualsevol posició política i filosòfica —el segle XX no repeteix la història quan segueix havent-hi una divisió a l'estil dels hegelians d'esquerres i els hegelians de dretes?

No obstant això, a diferència de la tria metodològica de Žižek —deixar a un cantó les cites de Lacan sobre Hegel per estar massa influenciat per Kojève i, com a corol·lari, no fer intervenir el filòsof franco-rus en la relació Hegel-Lacan—, jo no deixo de banda ni la influència de Kojève tant en la lectura de Hegel, com en la lectura que Lacan fa de Hegel, ans al contrari. La presència de Kojève és fonamental per a la comprensió *sui generis* que Lacan duu a terme de Hegel i, en aquest sentit, cal assenyalar allà on Lacan parla de Kojève i no de Hegel, però destacant, alhora, quin és el pes que ha tingut Kojève no tan sols en la recepció de Hegel per part de Lacan, sinó en la nostra mateixa. Així, cal distingir quan Kojève entra en contradicció amb el text pròpiament hegel·lià, sense que això —tal com sembla fer Žižek— comporti obviar Kojève per estar errat, sinó tenir-lo present com un element més en l'exercici interpretatiu de la relació Hegel-Lacan.

Per tant, la posició que sostinc vers Hegel no deixa de banda la visió antropològica de la seva interpretació (kojeviana que rep Lacan), ni tampoc no deixa de banda la qüestió més lògica i formal. Tan sols mantenint la tensió entre aquestes dues dimensions de Hegel es pot dur a terme una proposta de lectura que no obviï la dimensió de la vida en Hegel, la vitalitat i l'arrelament a la vida de la seva filosofia, ni que obviï tampoc la dimensió lògica del mer procés del pensament —és a dir, la lògica sense la vida. Aquesta síntesi en la interpretació de Hegel intenta salvar el filòsof dels fantasmes que persegueixen la recepció de la seva filosofia, és a dir, tant les acusacions de totalitarisme, com les acusacions d'idealisme o romanticisme. És a dir, una comprensió de Hegel que mantingui la tensió entre la vida i la idea, entre l'universal i el singular, entre el discurs i l'individu, entre el contingent i el necessari.

Per tant, no tractaré (tampoc) d'una forma històrica la figura de Kojève, sinó que forma part, també, de la investigació com a company d'interpretació entre les dues posicions. És més, ja que la meua investigació tracta sobre *El revers de la psicoanàlisi*, el que demostra aquest seminari, a diferència de la posició que la majoria de filòsofs semblen entendre en Lacan respecte Hegel, una posició

sempre mediada per Kojève, la meua proposta és que Lacan inicia un procés propi d'interpretació de Hegel —i, per tant, s'allunya de Kojève. La proposta dels tres noms de Hegel (més un quart) (A-H-U-P) és la senyal que indica que Lacan s'allunya de la relació de subjecte de suposat saber de Hegel que mantenia vers Kojève, per proposar una nova posició des de la qual llegir i reapropiar-se de Hegel. Si Kojève proposa una lectura des del marxisme i l'ontologia heideggeriana de Hegel (una posició present en Lacan, per exemple, en el text “Funció i camp de la paraula i el llenguatge en psicoanàlisi”), al llibre XVII del *Seminari* Lacan proposa un Hegel que s'allunya d'aquesta lectura del discurs de l'Amo kojevià, per proposar una lectura política i històrica a partir de les quatre organitzacions socials possibles presents en Hegel i articulables des d'ell.

Kojève, de forma genealògica, descobreix Hegel a lacan i ret compte de la singular recepció que en va fer Lacan. Ara bé, la genealogia de les coses no explica l'estat posterior de les coses, ni el seu funcionament actual, ni esgota la seva explicació o les possibles variacions que el moviment original hagi pogut patir.

2.3. Els quatre noms de Hegel

Hi ha motius suficients, com explicitaré detalladament al tercer capítol, per argumentar que Hegel és múltiple i que una de les formes per presentar aquesta multiplicitat s'exposa a *El revers de la psicoanàlisi*. En Lacan són evidents les referències al nom de Hegel com a responsable del discurs de l'Amo i com a representant sublim del discurs de la Històrica i l'Universitari. És sospitos, però, com he assenyalat anteriorment, que Lacan no anomeni a Hegel en l'últim dels discursos. En aquest sentit, proposo la hipòtesi, seguint l'afirmació zizekiana, que per estar present en cadascun dels discurs, Hegel també és present en el discurs de transició, en el discurs de la Psicoanàlisi.

Els quatre noms m'han permès no tan sols la investigació de les identificacions que fa Lacan de Hegel, sinó també l'obertura de nous espais des dels quals interpretar i pensar la filosofia hegeliana i, ahora, proposar, com ho fa Lacan a *El revers de la psicoanàlisi*, quatre discursos en Hegel des dels quals pensar el polític i el social. Aquests nous espais, a partir de la identificació de

Lacan, m'han conduït a articular Hegel no tan sols des del discurs de l'Amo, de la Histèrica, de la Universitat i de la Psicoanàlisi, sinó des de quatre motius associats a aquests discursos i presents en la filosofia de Hegel. Així, el discurs de l'Amo m'ha permès de pensar la filosofia de Hegel sota el paradigma de la mort. En d'altres paraules, la mort és l'experiència existencial i lògica que condueix a la construcció d'un discurs que s'anomena de l'Amo. El discurs de la Histèrica i l'afirmació lacaniana que Hegel n'és el més sublim m'han conduït a evidenciar com la histèria de Hegel (segons la formalització lacaniana) és una histèria que en Hegel es presenta com a metodològica; això vol dir, en *La fenomenologia* hi ha una dimensió histèrica del discurs com a necessitat per assolir la meta de Hegel: el saber. Una altra dimensió de la histèria hegeliana està relacionada amb el tema de l'amor —un tema que s'obre a partir de pensar Hegel des de la histèria—, i que m'ha permès d'exposar la filosofia de Hegel des d'una nova perspectiva. El representant del saber universitari, com l'anomena també Lacan, demostra un tercer espai des del qual reapropiar-se de Hegel: el saber. En Hegel, el saber es presenta de dues formes diferents. En primer lloc, el saber universitari, és a dir, un saber sense fi, que s'acumula i obliga el subjecte a saber més: un saber, com discutiré, que no es troba de forma implícita en Hegel, sinó que l'apropiació contemporània de la forma del pensament hegelianista imprimeix la seva filosofia un caràcter de saber industriós i sense aturador —un saber capitalista. En segon lloc, la forma de saber present en Hegel, és un saber que és en tant que procés determinat pel temps i la seva producció s'atura tan bon punt aquest saber és exposat de forma completa i total. Finalment, el discurs de la Psicoanàlisi permet obrir dues qüestions en la investigació de Hegel. En un primer ordre, el fet que efectivament Hegel també es troba present en l'estructura de la formalització del discurs de la Psicoanàlisi com a discurs de transició. En un segon ordre, la reconciliació entre el pensament de Hegel i de Lacan. En d'altres paraules, si Lacan localitza la seva posició en el discurs de la Psicoanàlisi, trobant-se a l'anvers del discurs de l'Amo, la proposta d'un quart nom de Hegel (el de la psicoanàlisi) permet posar en relleu com un altre registre de Hegel també permet situar-lo a l'anvers del discurs de l'Amo.

Finalment, la pregunta que cal plantejar i que caldrà respondre en forma de conclusió al final de la investigació és a quina posició s'arriba en Hegel a partir dels quatre noms de Lacan i quin valor tenen les imputacions de Lacan després de la meua anàlisi. Avançant el resultat final, els tres noms de Hegel que imputa

Lacan no és que siguin certs, això vol dir, que Hegel s'articuli efectivament sota els tres discursos, o, pel contrari, que els tres noms de Hegel no són certs perquè no troben articulació possible en Hegel (des d'un punt de vista epistemològic). Els tres noms de Hegel (més el quart) són posicions des de les quals obrir una nova dimensió per a la recepció contemporània de Hegel. En aquest sentit, la interpretació que duré a terme no nega la proposta de Lacan, sinó que la supera tot preservant el seu plantejament original. És a dir, mantenint l'estructura de cada discurs i la relació dels seus elements emergeix tota una nova dimensió de Hegel encara que no s'ajusti en tot i per tot amb l'anàlisi de Lacan.

Una qüestió important que també cal assenyalar és la pluridimensionalitat de registres subjectius o de subjectivitats implicades en *La fenomenologia*. Analitzant les quatre posicions possibles del discurs hegel·lià, és a dir, identificant en Hegel les diverses formes d'agència, d'alteritat, de gaudi i de veritat, l'única lectura possible es troba en el desdoblament de subjectivitats que estan implicades en *La fenomenologia*. Això s'esdevé, per exemple, en analitzar Hegel com el més sublim dels històrics. En aquest moment emergeix una triple distinció, un joc de subjectivitats: el subjecte Hegel escriptor, el subjecte lector (jo), el subjecte protagonista (heroi de *La fenomenologia*, com diu Žizek). No obstant això, l'errada que molts lectors cometem sovint en llegir el text hegel·lià és essencialitzar aquesta pluridimensionalitat de subjectivitats. El que defenso, i el que aquesta pluridimensionalitat demostra, és la divisió de la mateixa individualitat o consciència en diversos subjectes.

Finalment, així com el discurs de la Psicoanàlisi és el discurs que es troba com a funció subversiva en la transició d'un discurs a un altre, Hegel inaugura la contemporaneïtat filosòfica adonant-se que qualsevol construcció discursiva transforma la realitat sobre la que opera: concepte i realitat es veuen afectats mútuament. Hegel s'adona que la negativitat del llenguatge transforma efectivament l'articulació de la realitat, del vincle social, però sempre en retard.

És clar, per tant, que, durant els esdeveniments del Maig del 68, alguna cosa fa canviar el discurs de Lacan. El psicoanalista rearticula el seu discurs amb l'ajuda dels tres noms de Hegel i del silenci en el quart: Hegel és la "vergonya" de Lacan.

3. HEGEL I LACAN: UNA NOVA DIMENSIÓ PER A LA FILOSOFIA

3.1. La presència de Žižek i la impossibilitat

La publicació l'any 1989 del llibre *The Sublime Object of Ideology* de Slavoj Žižek, una edició que va canviar el nom de la tesi doctoral del filòsof eslovè (*Le plus sublime des hystériques: Hegel avec Lacan*), segurament per motius de màrqueting evidents,²⁶ i de la qual tan sols es va utilitzar la segona part de la tesi original, va marcar un abans i un després en la comprensió i popularitat de Lacan per a la filosofia i de les possibilitats futures de Hegel que renaiïen en l'escena filosòfica internacional. Amb l'arribada a la primera línia de la filosofia internacional del pensament de Žižek, altres companys de la Universitat de Ljubljana van fer-se un espai en l'àmbit de la filosofia al voltant de Lacan i l'idealisme alemany amb un estil directe i modern que ha oxigenat els estudis i la crítica cultural, la història de la filosofia, la filosofia de l'art i el pensament polític, tractant problemes que van des de la globalització, al capitalisme, dels moviments socials, als esdeveniments polítics. També són noms destacats de l'escola de Ljubljana, per exemple, Mladen Dolar —ja esmentat i citat— o Alenka Župancic.

Per aquest motiu, qualsevol investigació al voltant de la figura de Hegel i de Lacan no pot obviar (a favor o en contra) el pensament de Žižek i de l'escola de Ljubljana. Així, l'articulació de la psicoanàlisi amb la filosofia, en especial la relació de Lacan amb Hegel com a motiu principal de la filosofia de Žižek, ha comportat una resignificació tant de la psicoanàlisi lacaniana com de la filosofia de Hegel. Aquesta relació i l'impacte que ha causat i causa en l'actualitat demostra la potencialitat en la unió dels dos camps. En aquest sentit,

26. Val a dir que la publicació de la tesi doctoral de Žižek, sota el títol *Le plus sublime des hystériques: Hegel avec Lacan*, no hagués cridat tant l'atenció que amb el títol *The Sublime Object of Ideology*. Cal contextualitzar la publicació a l'any 1989, quan la qüestió política de la ideologia encara seguia vigent entre el bloc soviètic i el món capitalista. És per aquest motiu que la primera part de la tesi doctoral no va ser publicada (una part més dedicada a la relació entre la filosofia i la psicoanàlisi lacaniana, una part molt més analítica) i va ser publicada la segona part del llibre on Žižek duu a terme una teoria de praxi política a partir de Hegel i de Lacan (tot just abans de la caiguda del mur de Berlín). En raó del context i de la proposta pràcticopolítica que plantejava Žižek, Hegel i Lacan i la relació que n'esdevindria van prendre el ressò internacional amb què ho van fer. Segurament, si Žižek (o l'editorial Verso) haguessin obtingut per publicar l'obra tal i com estava plantejada la seva tesi doctoral, Žižek no hagués tingut la repercussió que va tenir i que té encara ara.

Zizek explica l'origen de la seva investigació filosòfica i les línies generals del seu pensament a la reedició, l'any 2008, de *The Sublime Object of Ideology*: “Thus my wager was (and is) that, through their interaction (reading Hegel through Lacan and vice versa), psychoanalysis and Hegelian dialectics may simultaneously redeem themselves, shedding their old skins and emerging in a new unexpected shape” (2008, viii).

En aquest fragment s'identifiquen tres eixos de la filosofia de Zizek que, sense cap mena de dubte, corresponen al projecte filosòfic posterior: 1) resignificar una imatge distorsionada de Lacan i distanciar-lo del post-estructuralisme; 2) realitzar un “retorn a Hegel”, en particular, des de la psicoanàlisi lacaniana; i 3) articular, des de les dues perspectives (la lacaniana i la hegeliana) una teoria política:

[T]he only way to “save Hegel” is through Lacan, and this Lacanian reading of Hegel and the Hegelian heritage opens up a new approach to ideology, allowing us to grasp contemporary ideological phenomena (cynicism, “totalitarianism”, the fragile status of democracy) without falling prey to any kind of “post-modernist” traps (such as the illusion that we live in a “post-ideological” condition). (Zizek 2008, xxxi)

Cal reconèixer a Zizek la revitalització de Hegel i la inclusió de Lacan en diàleg amb Hegel, i, per tant, de l'encaix de Lacan en el discurs de la filosofia —és a dir, Zizek fa seva la màxima de Badiou que “la condició del renaixement de la filosofia” és Lacan.

En aquest sentit, la presència de Zizek en la meua investigació és important i ho és en dos sentits: tant per la presència bibliogràfica, com en les discussions sobre la interpretació de Zizek sobre Hegel i Lacan. Zizek i l'escola de Ljubljana no han estat tan sols els precursors d'una manera de llegir Hegel amb Lacan i Lacan amb la filosofia, sinó també qui han investigat i escrit més sobre aquest nou camp en la crítica cultural i política. Per aquest motiu, qualsevol tesi que abordi el hegelianisme contemporani, la implicació de Lacan en el discurs de la filosofia o la relació de Lacan amb Hegel ha de tenir present el pensament d'aquesta escola.

No obstant això, tenir-la present no implica que s'hagi de seguir al peu de la lletra la direcció de la proposta hermenèutica i el projecte filosoficopolític de Zizek. En la meua investigació, Zizek té un pes determinant a l'hora de

plantejar certes perspectives originals que, anteriorment, no havien estat plantejades. Ara bé, això no vol dir que la meua investigació analitzi el Hegel i el Lacan de Zizek, sinó que hi és present com a referència, com a origen d'un nou camp per a la filosofia. És a dir, l'origen del projecte filosòfic de Zizek coincideix amb la investigació que he desenvolupat, però, en la meua discussió, m'allunyo dels resultats del filòsof eslovè que semblen anar dirigits molt més vers un projecte polític determinat ideològicament (de praxi política) que no pas de reflexió filosòfica. La proposta de Zizek conclou en un problema a nivell discursiu. Això vol dir, la intenció política i subversiva del discurs de Zizek, utilitzant a Hegel i a Lacan, com un intent per subvertir el discurs hegemònic, no acaba sinó en una nova institució discursiva (d'amo) destinada a un projecte polític molt concret i on Hegel i Lacan semblen ser víctimes d'aquest mateix projecte.

Per tant, el lector trobarà diverses presències de Zizek. En molts casos, Zizek és una crossa amb la qual establir el diàleg i el plantejament dels problemes contemporànies (filosòfics i polítics) al voltant de Hegel i de Lacan, en d'altres casos la posició que pren la meua investigació s'allunya de la interpretació del filòsof eslovè i la discuteix.

3.2. La figura de Lacan per a la filosofia: l'anti-filòsof

Si bé Zizek és el primer en articular una relació entre Hegel i Lacan de forma exitosa i amb recorregut en el temps, Alain Badiou va aportar les pistes per repensar en quin sentit “repetir” Hegel i com fer-ho després de Lacan —és a dir, quina relació mantenen ambdós discursos. La primera conclusió que es pot extreure de la proposta de Badiou és l'advertència sobre Lacan: “Sempre és perillós apropar-se a Lacan des d'un punt de vista filosòfic, ja que ell és anti-filòsof, i ningú pot prendre's a la lleugera aquesta designació” (Badiou 2006, 7). En quin sentit, però, Lacan és anti-filòsof? Quin paper hi fa en la filosofia i, en especial, en aquesta investigació?

Després de Kant i de l'èxtasi hegeliana, el discurs de la filosofia hauria arribat a l'extenuació de les seves possibilitats d'efectivitat discursiva, pel fet que la negativitat que des d'Heràclit i Parmènides havia dinamitzat la filosofia, després de

Hegel, hauria perdut l'efectivitat motriu: *nihil nove sub sole*.²⁷ Això vol dir que ja no existeix la possibilitat d'un espai per a la filosofia? Segurament, Heidegger és l'últim intent per rescabalar el discurs extenuat de la filosofia, però la seva posició no seria més que un últim intent per certificar la seva mort. Així, tot discurs posterior de la filosofia no hauria estat més que un peu de pàgina a les últimes "grans" filosofies.

Per què, doncs, Lacan és anti-filòsof? Quin rol hi desenvolupa? Quin paper de reacció anti-filosòfica exerceix per reanimar "la ferida hegeliana" que extenua la possibilitat efectiva del discurs? Si la filosofia tan sols aspira a parlotejar, a esdevenir "filosofia de" com ho ha estat fent en les últimes dècades, a esdevenir una parla estètica o reduir-se a una mera crítica textual, on la textualitat és l'últim espai de treball possible, la filosofia esdevindrà "crítica literària" o bé desapareixerà com apèndix als camps de les "ciències" establertes. No obstant això, la interacció de la filosofia i de la psicoanàlisi poden donar lloc a una nova articulació discursiva, com proposa Žizek, un nou espai per a la filosofia que representi una escapatòria al seus fantasmes. En aquest sentit, Lacan com a "anti-filòsof" és fonamental per poder articular un "renaixement" de la filosofia. Sota el punt de vista de Badiou, s'imposa la urgència de "des-suturar" el tancament del discurs de la filosofia i proclamar-ne de nou el seu renaixement (Badiou 1989, 59). Però com fer-ho, fora d'un "voluntarisme infructuós" com alerta Badiou, i des de quina posició?

Lacan fait événement pour la philosophie parce qu'il agence toutes sortes de subtilités sur le Deux, sur l'image de l'Un dans le dé-lié du Deux, et y ordonne les paradoxes génériques de l'amour. En outre, nourri par son expérience, il sait aussi bien énoncer, dans une référence et une comparaison par exemple avec l'amour courtois, l'était contemporain de la question de l'amour. Il propose non seulement un concept, articulé selon les chicanes de la différence et de sa procédure vive, mais une analyse de conjoncture. Voilà pourquoi l'anti-philosophe Lacan est une condition de la renaissance de la philosophie. Une philosophie est aujourd'hui possible, d'avoir à être compossible avec Lacan (Badiou 1989, 64).

27. En aquest sentit, Foucault no podria ser més exacte en la descripció de l'impuls que ha mogut la filosofia després de Hegel: "[...] toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel [...]. Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'à où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous" (Foucault 1971, 74-5).

Lacan, contra el pessimisme derridià, representa en la història del pensament el punt d'inflexió que impulsa de nou un discurs efectiu i subversiu.²⁸ El punt d'encontre de Hegel i de Lacan és la possibilitat d'aportar a la filosofia un nou llenguatge, un nou dinamisme per a replantejar els problemes fonamentals de la filosofia que, repetint-se, interpel·len els temps presents. Aleshores, si un discurs al voltant de Hegel i Lacan té sentit és tan sols sobre les noves propostes que la relació de l'un amb l'altre aportin a la investigació filosòfica. Per tant, quin paper fa Lacan en l'espai de la filosofia? Quina posició es pot donar a Lacan en tant que filòsof? Com es justifica la figura antifilosòfica de Lacan al llibre XVII del *Seminari* en relació al filòsof Hegel?

A *El revers de la psicoanàlisi*, la qüestió més important per justificar la relació entre Hegel i Lacan es el fet que Hegel representa un signe d'un canvi de discurs en Lacan. La presència de Hegel, i encara més les seves absències, expliquen no tan sols els canvis i les diferències dels quatre discursos exposats per Lacan, sinó el canvi del propi discurs del psicoanalista. Si "l'amor és el signe del canvi de discurs" (Lacan 1975b, 21), Hegel és el signe del canvi de discurs de Lacan —l'altre nom del discurs de la Psicoanàlisi és Hegel: el nom de Hegel és el revers, però també l'anvers de la Psicoanàlisi. En termes de veritat, si per Lacan Sade és la veritat Kant i Kant la veritat de Sade, Hegel és la veritat de Lacan, Lacan és la veritat de Hegel. El punt de trobada entre ambdós es troba en les posicions de revers i anvers que ocupen com essent el punt de validació del discurs de l'altre.

28. Derrida entén el destí de la filosofia com una tensió contínua vers la seva desaparició: "Que la philosophie soit morte hier, depuis Hegel ou Marx, Nietzsche ou Heidegger — et la philosophie devrait encore errer vers le sens de sa mort — ou qu'elle ait toujours vécu de se savoir moribonde, ce qui s'avoue en silence dans l'ombre portée par la parole même qui déclare la *philosophia perennis* ; qu'elle soit morte *un jour*, dans l'histoire, ou qu'elle ait toujours vécu d'agonie et d'ouvrir violemment l'histoire en enlevant sa possibilité contre la non-philosophie, son fond advers, son passé ou son fait, sa mort et sa ressource ; [...]" (Derrida 1967b, 117). Aquesta comprensió, però, és contrària a la posició que manté Badiou. Per Badiou, la filosofia pateix moments de depressió. A partir d'aquesta depressió apareix la figura de l'anti-filòsof: si existeix l'element de negativitat motriu en el discurs filosòfic, segons el qual la història de la filosofia s'escriuria en cicles i regeneraria el seu discurs qualitativament mitjançant la reacció als "anti-filòsofs" (Plató, Descartes, Hegel, etc.), això contradiria la concepció derridiana d'un *continuum* tensional davant de la desaparició del significat constant del discurs filosòfic i, per tant, de la seva història.

3.3. Hegel i Lacan, filosofia i psicoanàlisi i la posició política

Durant la sessió final del llibre XVII del 17 de juny de 1970, Lacan resumeix la funció social de la psicoanàlisi, o, si més no, d'*El revers de la psicoanàlisi*: “Si [...] il y a à votre présence ici, si nombreux, qui si souvent m’embarrasse, des raisons un eu moins qu’ignobles [...], c’est que, pas trop, mais justement assez, il m’arrive de vous faire honte” (1991, 223). La funció social de la psicoanàlisi, si pot aïllar-se’n una com a preminent, és la d’averkonyir. La vergonya en el seu estat més immediat i simple: posar davant del mirall a aquell a qui es vol descriure. En termes lacanians, presentar el significat al subjecte a qui representa.

Els estudiants (del Maig del 68) desconeixien la forma pervertida del discurs al qual pertanyien (la histèria i la recerca d’un nou amo) i de l’imperatiu categòric que havien de complir, sota pena de culpabilitat: “Gaudeix!”. En l’articulació de l’afecte polític del discurs de la Psicoanàlisi, l’estratègia de Lacan és articular l’imperatiu categòric de la psicoanàlisi: “Avergonyeix-te!”. Lacan vol avergonyir els estudiants —els mal anomenats “revolucionaris”. És a dir, si el revers de la psicoanàlisi mana “gaudir”, la psicoanàlisi mana “avergonyir-se” del “significant que representa un subjecte per a un altre significant”. Tot entenen que qualsevol posició subjectiva en un discurs (i en el social i el polític no es pot estar fora del discurs), l’anàlisi política de Lacan és que sempre hi ha un significant que representa un subjecte en un discurs i, per tant, també les posicions revolucionàries estan representades per un significant.

Segons Miller, la psicoanàlisi és el revers de la política (Miller, Clero, i Lynda 2003, 112). Això vol dir que l’articulació del discurs de la política és la condició de possibilitat i la veritat de la psicoanàlisi, i l’encarregat d’anunciar l’aparició d’aquesta relació subversiva, però no revolucionaria, va ser Freud. En aquest sentit, com ho hagués fet Lacan, Miller afirma: “La psychanalyse n’est pas révolutionnaire, mais elle est subversive, ce qui n’est pas pareil, et pour les raisons que j’ai esquissées, à savoir qu’elle va contre les identifications, les idéaux, les signifiants-maîtres” (2003, 118). No és aquesta la relació (d’un cert) Hegel? No és aquest el resseguir de totes les formes de consciència a *La fenomenologia de l’esperit*?

Miller diu de l’actitud política del psicoanalista: “La psychanalyse est subversive tandis que les psychanalystes sont spontanément conservateurs. À bon

droit, car ce bouleversement symbolique se paiera. Mais, tout de même, quel aveuglement ce serait de ne pas y reconnaître la conséquence de leur action!” (2003, 119). No es correspon la figura de Hegel amb l’actitud política de la psicoanàlisi-psicoanalista? Quan Miller distingeix la diferència entre “acordar” un primat al poder i “reconèixer-lo” (2003, 119), sembla articular una defensa de la posició de Hegel davant dels seus múltiples detractors, precisament allà on es produeix la confusió: reconèixer l’amo, el seu poder i la seva articulació no és sotmetre-s’hi ni defensar-lo, però subvertir-lo. Ja que, com es dedueix de Hegel, reconèixer l’amo és més subversiu que resistir-s’hi.

En aquest sentit, en la meua investigació, la relació Hegel-Lacan per pensar el (discurs) polític es justifica en tant que Hegel i Lacan demostrin la impossibilitat de saltar per damunt de la representació, és a dir, pel damunt d’un significat que representa un subjecte en un discurs. Aleshores, la qüestió que torna a fer presència és la possibilitat del canvi en el discurs social i polític. Pot haver-hi canvi polític i social si sempre hi haurà una instància que, fora de la tria conscient del subjecte, representarà el subjecte en un discurs? Com pensar el progrés i la transformació del discurs social i polític si a cada nova transformació emergeix un element hegemònic que domina i totalitza el discurs?

De la mateixa manera que en Freud trobem una aproximació a allò que és “polític” a *Psicologia de les masses i anàlisi del jo* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*) i a *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*), *El revers de la psicoanàlisi* és el llibre més polític del *Seminari*, com diu Hecq (2006, 216). La resposta no es troba tan sols en la influència psicoanalítica de la política, sinó també en la posició política de la psicoanàlisi —les dues cares d’una mateixa relació. Una objecció naïf a aquesta relació constitutiva és que la psicoanàlisi tan sols tracta individus i, per tant, no té res a dir de la política. Yannis Stavrakakis, al llibre *Lacan and the Political*, argumenta:

Analysis, however, is not a detached theory, the psychology of an isolated individual (Lacan opposed any such form of atomistic psychology), and the analysand is not a “solitary wanderer”: the analysand becomes an analysand within the analytic setting by being linked to another, to his/her analyst. This link constitutes a social bond in analysis, what Miller calls the minimum social bond. (1999, 2)

Stavrakakis fa explícit no tan sols el fet que la psicoanàlisi es fonamenta en una certa forma de relació social, sinó que no pot existir si ho fa d’esquenes

a la realitat social, en tant que és la relació social, com a àmbit del polític, la condició de possibilitat mateixa de la política (Miller, Clero, i Lynda 2003, 112). La psicoanàlisi és política, la qual cosa no vol dir que faci política. Quina és, llavors, la relació de Lacan amb el polític? Miller respon:

[...] [C]’est la défiance à l’endroit des idéaux, des systèmes et des utopies dont le champ politique est semé. Il ne croit pas aux lois de l’histoire. [...] On ne trouve pas un mot chez lui qui puisse faire penser qu’il entretenait l’idée d’aucune cité radieuse, qu’elle soit placée dans le passé ou projetée dans l’avenir. Pas de nostalgie, pas d’espoir non plus. Quant au présent, à la modernité, il a comme Freud le sentiment très vif de ses impasses. (Miller, Clero, i Lynda 2003, 111)

Allò que troba el lector, preguntant-se per la relació de la psicoanàlisi amb la política, és una posició “que va de la ironia al cinisme, acompanyats de sarcasme i mofa” (Miller, Clero, i Lynda 2003, 111). La posició del discurs de Lacan envers la política és la de desvelar-ne les seves trampes, les seves articulacions, el seu poder i, sobretot, els seus impasses: la impossibilitat i la impotència. Però, quina és la posició de la psicoanàlisi envers el poder? A aquesta qüestió, Hecq apunta: “This question of power prompts him [Lacan] to elaborate his theory of the four discourses in an attempt to subvert the make-believe of a social bond commonly attributed to the discourses of philosophy, politics, and science—including medicine” (2006, 216). La funció de la psicoanàlisi qüestiona, per tant, el poder dels discursos per construir un vincle social. La qüestió que cal plantejar, aleshores, és per la relació entre la psicoanàlisi i el poder d’aquests discursos.

Sabent que Lacan no és revolucionari, el seu discurs no pretén arribar a cap altre posició: que la psicoanàlisi “no fa política” pren sentit en tant que no vol construir un altre espai polític. Lacan subverteix, i subvertir vol dir desvelar que darrere el poder del discurs que crea un vincle social no s’hi amaga res — és un poder impotent. No hi ha res darrere del llenguatge de la política, no hi ha un “altre” espai on fugir: no hi ha (tampoc) metallenguatge de la política: “[...] au moment où, à parler de l’envers de la psychanalyse, la question se pose de la place de la psychanalyse dans le politique” (Lacan 1991, 90).

En aquest sentit, la psicoanàlisi com a discurs (praxis i teoria) no es tanca als objectes de l’àmbit social en tant que productes del poder dels discursos. Analitzar l’estructura del discurs del subjecte significa, entre d’altres, dirigir

l'anàlisi al vincle social. La psicoanàlisi ha d'articular el seu discurs (i, també la seva "cura") amb un ull en el subjecte i amb l'altre en la civilització (Lacan 1966e, 435). Aquesta comprensió del mètode de la psicoanàlisi apunta a les formes de poder que s'organitzen i posseeixen el poder en la civilització i que subjectiven l'individu. La resposta de Lacan no s'articula al voltant de les possibilitats del poder polític, sinó de les impossibilitats i la impotència d'aquest poder:

Ce ne serait pas si mal si l'analyse vous permettait d'apercevoir à quoi tient l'impossibilité, c'est-à-dire ce qui fait obstacle au cernage, au serrage de ce qui, seul, pourrait peut-être au dernier terme introduire une mutation, à savoir, le réel nu, pas de vérité. (Lacan 1991, 202)

Articular una anàlisi sobre el polític després de la segona meitat del segle XX, i en especial per al segle XXI, urgeix per un canvi en el punt d'articulació — la subversió de l'anàlisi no demana per les formes d'articulació possibles del poder, sinó per la impossibilitat d'articulació del poder. Donant un pes fonamental a la impossibilitat i a la impotència en l'estructura del discurs, Lacan explica el motiu pel qual cap discurs, com a expressió d'una organització de poder, col·lapsa totalment el subjecte i l'estructura social que fonamenta.

Allò que articula la relació d'impossibilitat i d'impotència, com titula Stavrakakis (1999, 40), és la "dialèctica de la impossibilitat social". L'epígraf posa en relleu la importància per a la política de l'articulació lacaniana dels matemes dels quatre discursos: "Within this framework what remains of great interest for a philosophical reconsideration of the political is the lack in the Other, the split in the 'objective' side of experience, and its sociopolitical administration" (Stavrakakis 1999, 41). Stavrakakis destaca el fet que no hi ha un Altre de l'Altre, és a dir, que l'objectivitat en Lacan també està afectada per la manca: "If I need to identify with something it is not only because I don't have a full identity in the first place, but also because all my attempts to acquire it by identifying with a supposedly full Other are failing" (1999, 41).

Stavrakakis assenyala que l'objectivitat, com a garant de la restitució de la manca subjectiva, també està estructurada com a manca —l'Altre és un semblant (1999, 41): també manca la promesa de reconciliació. Però, què és allò que

manca? El gaudi. El peatge que cal pagar en el sistema simbòlic del llenguatge i de les relacions socials és el sacrifici-castració del gaudi: “the subject is symbolically deprived of it” (1999, 42).

En aquest sentit, Žizek assenyala la relació paradoxal del subjecte amb el gaudi en l'estructura discursiva:

Jouissance is thus the “place” of the subject —one is tempted to say: his “impossible” Being-there, *Da-Sein*, and, for that very reason, the subject is always-already displaced, out-of-joint, with regard to it. Therein lies the primordial “decentrement” of the Lacanian subject: much more radical and elementary than the decentrement of the subject with regard to the “big Other”, the symbolic order which is the external place of the subject’s truth, is the decentrement with regard to the traumatic Thing-*jouissance* which the subject can never “subjectivize”, assume, integrate. (Žizek 2009, 61)

En un primer ordre, tal com sintetitza Žizek, el subjecte està des-ubicat en la impossibilitat de reconèixer-se d'una forma plena en la posició que ocupa —el subjecte no s'identifica en les estructures del discurs que l'articulen. En un segon ordre, el subjecte tampoc no reconeix la seva posició en referència a la veritat que el discurs social li hauria d'aportar —no hi ha relació sexual. La qüestió de la “no-relació sexual” és fonamental per fer emergir el motiu pel qual l'objectivitat del discurs és un “semblant”, no hi ha relació de gaudi, i perquè, no obstant això, el subjecte segueix atrapat sota l'objectivitat del discurs en la promesa de re-trobar l'objecte perdut.

“Il n’y a pas de rapport sexuel” vol dir que no hi ha lloc en l'Altre per a trobar l'estructura que s'identifiqui amb la posició de veritat del subjecte. Això vol dir que el polític no fa espai per a la transparència i la comunitat d'iguals. L'espai polític aplaça, com un des-plaçar, la promesa d'una intersubjectivitat plena, simètrica: la (falsa) comunitat de la gaudi (en comú). Cal tenir en compte que durant la “revolució cultural”, que va esclatar al Maig del 68 però que d'una forma continuada va tenir una certa durada en el temps com a debat polític, la qüestió de l'alliberació de la sexualitat va representar no tan sols una pràctica com a reafirmació dels anomenats “revolucionaris”, sinó una proposta articulada per un discurs polític —“l'alliberament sexual” en la comunitat del gaudi de la sexualitat com una arma de revolució política, com una pràctica que fa espai polític i resitua la posició del subjecte. La posició de Lacan, és clar, no

podria articular res més allunyat: “faire de la jouissance la solution de tous nos problèmes, c’est se vouer à la déception perpétuelle” (Aeschimann 2011). Hi ha “actes” sexuals, però no hi ha “relacions” sexuals.

El gaudi a l’últim paradigma lacanià es presenta com a singularitat, com allò que trenca la lògica universal del discurs. L’èsser sexualitzat és l’èsser del cos del gaudi: el subjecte del gaudi. A la llum de la implicació política, el problema és que en el camp de la (su-posada) relació hi ha alguna cosa que interromp el gaudir amb el gaudi de l’Altre, és a dir, quelcom que impedeix gaudir amb/d’ un gaudi altre. El gaudi es gaudeix i es gaudeix en el cos de l’Un: “[...] on ne peut jouir que d’une partie du corps de l’autre” (Lacan 1975b, 26). El cos social, com a constructe del polític, és un cos Simbòlic i Imaginari. Tan sols el cos del gaudi, el cos propi, és el cos que permet la relació de l’Un amb si mateix. Del l’altre cos tan sols se’n pot gaudir d’una mutilació simbòlica d’una de les seves parts. La relació que s’estableix, per tant, amb el cos de l’altre és una relació fallida, tan sols existent com a “acte” sota la mediació de l’objecte *a*, de la fantasia de la causa del desig que fa identificar l’altre com a embolcall que amaga l’objecte perdut a retrobar —*Je t’aime, mais, parce qu’inexplicablement j’aime en toi quelque chose plus que toi — l’objet petit a, je te mutile* (Lacan 1973, 241).

Quina és, aleshores, la implicació en el polític de la no-relació i del falsejament d’una relació possible des de la causa del desig de la fantasia de l’objecte *a*?

C’est même pour ça qu’on a inventé l’inconscient —pour s’apercevoir que le désir de l’homme, c’est le désir de l’Autre, et que l’amour, si c’est là une passion qui peut être l’ignorance du désir, ne lui laisse pas moins toute sa portée. Quand on y regarde plus près, on en voit les ravages. (Lacan 1975b, 11)

L’amor, com el miratge d’una promesa de re-troballa en l’altre de l’objecte prohibit, és la fantasia en el polític d’una comunitat possible de gaudi(s). Una fantasia que no pot totalitzar el seu cos, no el pot articular absolutament: la relació no existeix, tan sols en la seva forma de “semblant” de relació. En aquest precís sentit, Lacan juga amb l’homofonia del mot francès “*amour*” amb “l’*(a)mur*” —l’amor com el missatge inconscient d’atrapar i ser atrapat pel desig de l’altre, d’establir-hi una relació, és una fantasia (*a*), un missatge impossible dirigit a un mur, a la roca del Real que fa impossible la relació (sexual) d’amor. El subjecte, per tant, es troba des-integrat i des-localitzat en l’intent de retrobar-se “en-relació”:

[...] [Q]uand j'ai défini ces "quatre discours", [...] qui sont si essentiels pour repérer ce dont, quoi que vous fassiez, vous êtes toujours en quelque façon les sujets, et des sujets, je veux dire des "supposés", *supposés* à ce qui se passe d'un signifiant dont il est clair que c'est lui *le maître du jeu*, et que vous n'en êtes —au regard de quelque chose qui est autre, pour ne pas dire l'Autre— que vous n'en êtes que le supposé. Vous ne lui donnez pas de *sens*, vous n'en avez pas assez vous-mêmes pour ça, mais *vous lui donnez un corps à ce signifiant qui vous représente, le signifiant-Maître!* (Lacan 2011, 36)

De la relació impossible del subjecte (suposat) amb l'Altre, Miller articula una de les dimensions sota les quals es presenta l'estructura del discurs social i polític contemporani:

C'est redécouvrir, dans la psychanalyse même, ce qui triomphe aujourd'hui dans le lien social, ce qu'on appelle, sans y penser davantage, l'individualisme moderne, et qui rend en effet problématique tout ce qui est rapport et communauté, jusqu'au lien conjugal dont, irrésistiblement, même ceux que l'on peut qualifier de conservateurs, ceux qui sacralisent la routine comme la tradition, sont pris dans le mouvement de l'invention des relations à établir par le biais de la loi positive —celle qui est votée dans les parlements— entre les atomes individuels. Le point de départ trouvé dans la jouissance est le vrai fondement de ce qui apparaît comme l'extension, voire la démente de l'individualisme contemporain. (Miller 1999, 27)

Miller articula una posició política de la psicoanàlisi on l'espai del polític és un impossible, és l'espai del semblant, l'espai d'una promesa impossible que esgoti l'ordre social i tanqui la seva estructura. És a dir, l'única "cosa real" és el gaudi: "L'intrusion dans le politique ne peut se faire qu'à reconnaître qu'il n'y a de discours, et pas seulement l'analytique, que de la jouissance, tout au moins quand on en espère le travail de la vérité" (Lacan 1991, 90). En aquest sentit, el discurs polític és l'espai de l'articulació del desig com un intent per dominar el gaudi. El poder polític estructura el desig, articula l'objecte (*a*) suposat darrera l'Alteritat, articula l'impossible i en l'impossible de la seva relació el discurs de la psicoanàlisi el mostra impotent: "Toute impossibilité, quelle qu'elle soit, des termes que nous mettons ici en jeu s'articule toujours à ceci [...] que quelque chose la protège, que nous appellerons impuissance" (Lacan 1991, 203). Aquest és el motiu, i ensem la determinació, per la qual el discurs de la psicoanàlisi no té projecte en la política. La psicoanàlisi, però, té discurs en el polític, és política sense un projecte, i l'únic projecte que articula és el d'una ètica que s'expressa en sentit contrari al (projecte del) discurs de la política (Miller, Clero, i Lynda 2003, 122-3) —la psicoanàlisi subverteix.

Davant del discurs ètic de la psicoanàlisi de Miller, Zizek articula una resposta ferotge. Segons Zizek, Miller cau en una posició “conservadora, cínica i liberal”:

Against Miller’s cynical-hedonist idea of a subject who, while admitting the necessity of symbolic semblances (ideals, Master-Signifiers, without which any society would fan apart), relates to them at a distance, aware that they are semblances and that the only Real is that of bodily *jouissance*, we should emphasize that such a stance of “enjoy and let others enjoy” would be possible only in a new communist order which has opened up the field for authentic idiosyncrasies. (Zizek 2012, 969)

No obstant això, la crítica de Zizek obvia l’especificitat del discurs de la psicoanàlisi com a discurs sense projecte polític.

La qüestió, a l’hora de pensar i criticar Zizek, és complexa ja que en el discurs del filòsof eslovè es troben barrejats l’anàlisi filosòfica i psicoanalítica amb la proposta d’un projecte polític: el discurs (d’un projecte polític) de Zizek s’articula sota la forma del discurs de la psicoanàlisi per arribar a una conclusió política, a un projecte possible. El gir d’un discurs a un altre és el que possibilita el discurs de Zizek: una proposta política de la psicoanàlisi. Zizek entra en el joc de la política per jugar amb els semblants del Simbòlic, per seguir apel·lant al social com a promesa de gaudi a l’avenir. En aquest sentit, Heçq respondria a Zizek que l’únic que es pot fer amb el discurs de la Psicoanàlisi no és construir un discurs sobre el possible (el discurs de la política), sinó un discurs impossible sobre l’impossible —tot projecte polític ha de ser conscient, o almenys així ho hauria de presentar la crítica, que està destinat al fracàs, al col·lapse de la seva estructura simbòlica davant de l’impossible del Real.²⁹

Tan sols a partir de l’articulació negativa de la subversió del discurs de la Psicoanàlisi sense projecte polític es pot alterar el reialme dels semblants simbòlics —sempre i quan es reconegui la seva impossibilitat i la impotència d’aportar una identitat completa i una recuperació de l’objecte perdut a l’individu. Tot i així, s’haurà de tenir sempre en compte que demanant per un nou ordre dels semblants simbòlics implicarà, com diu Lacan, “un nou amo” (1991, 239), sigui quina sigui la seva expressió, i, com diu Miller, “s’haurà de

29. A “The Impossible Power of Psychoanalysis”, una de les conclusions de Heçq és que la impossibilitat de totalització del Simbòlic emergeix en el contacte amb l’impossible del Real (2006, 219-20).

pagar un preu per la revolució de l'ordre Simbòlic" (2003, 119). A més, si el que pretén Zizek és un "nou ordre comunista" com l'espai polític que permeti un reconeixement dels "significants que representen un gaudi per a un altre significant", la pregunta que cal formular a Zizek és per l'estatut del gaudi en aquest nou ordre: o bé el gaudi no s'entén com a gaudi singular i, per tant, no hi ha comunitat o "comunisme" possible del gaudi que és sempre "meu"; o bé la comunitat "castrarà", com ho ha fet fins ara, el subjecte del gaudi a favor d'un mínim espai social de gaudi (del semblant) —i en aquest sentit, el Zizek dels últims anys és un pensador de la (mal anomenada) "social democràcia", un liberal-conservador amb mascareta socialista per a l'articulació possible d'un gaudi (simbòlic): ensordint el subjecte del gaudi per hipostasiar (un semblant polític d') un gaudi del subjecte.

Si Zizek utilitza Jameson per defensar el seu "ordre comunista",³⁰ la posició de Miller es pot articular des del buit de Lipovetsky. L'era del buit de Lipovetsky no es refereix, precisament, a la separació irreconciliable entre l'individu(a-lisme) i la impossibilitat d'articular una posició subjectiva en el social? En qual-sevol cas, la posició de Lacan, articulada per Miller tal i com defenso, és que en termes de gaudi la relació de la seva unitat amb la multiplicitat discursiva és impossible i els mecanismes de poder es demostren impotents per a fixar el discurs que la capturi.

En aquest sentit, el discurs de la psicoanàlisi no cerca una suspensió política de l'ètica, com ho proposa Zizek, sinó una suspensió ètica de la política, entesa com a acte de posar entre parèntesi el poder del discurs sobre el desig i el gaudi. Enfrontar-se al poder de cara és no veure que és en la impossibilitat i la impotència on el discurs posseeix el desig de l'individu subjectivat, tal com no se'n van adonar el projecte marxista i postestructuralista. Una suspensió ètica de la política fa emergir la impossibilitat i la impotència constitutives de la subjecció com a falsa promesa de restitució de l'objecte perdut. Això és:

30. Zizek justifica la seva posició i la frase "enjoy and lets other enjoy", únicament possible des d'un nou ordre comunista que obri el camp per una forma d'idiosincràcia autèntica, a partir d'un fragment de Jameson a *The Seeds of Time*: "[A] Utopia of misfits and oddballs, in which the constraints for uniformization and conformity have been removed, and human beings grow wild like plants in a state of nature . . . no longer fettered by the constraints of a now oppressive sociality, [they] blossom into the neurotics, compulsives, obsessives, paranoids and schizophrenics, whom our society considers sick but who, in a world of true freedom, may make up the flora and fauna of 'human nature' itself" (Jameson 1994, 99).

el camp de la política transforma l'impossible del gaudi en un fals possible; respectant la llei del contracte social, de la civilització, l'*objet*e darrera de la prohibició sembla existir:

Freud écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous dire que tout ce qui est viré de la jouissance à l'interdiction va dans le sens d'un renforcement toujours croissant de l'interdiction. Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles, de son surmoi. (Lacan 1986, 208)

És evident, llavors i tan sols llavors, que el discurs de la Psicoanàlisi irromp com a discurs polític, com a discurs subversiu: el gaudi no serveix per a res (Lacan 1991, 204), i quan serveix per a alguna cosa no es refereix pròpiament al gaudi, sinó a la seva fantasia. El discurs polític de la psicoanàlisi, fruit de la suspensió ètica del discurs impossible de l'amo (polític), és el projecte que fa emergir la impossibilitat i la impotència dels intents per articular una “relació discursiva possible” amb el gaudi; és a dir, crear un espai polític impossible on mantenir la tensió d'impossibilitat i d'impotència de la relació —un espai que no es pot articular, ni materialitzar, que no aspira a “la canalleria de voler ser l'Altre, de voler posseir el desig de l'altre” (Lacan 1991, 68). En aquest sentit, Hecq destaca que el poder de tot discurs, també el de la psicoanàlisi, és un poder impotent, és a dir, que el subjecte del discurs no té el control del poder del missatge que transporta com a agent (missatger): “Thus here is the space allocated to the act of the analyst: the analyst's power is nothing but a power he or she has no control over” (2006, 218).

Finalment, des de l'articulació dels quatre discursos lacanians, quina lectura es pot oferir del social i el polític? Quina relació hi juga amb tota aquesta discussió Hegel? De l'afecte del discurs de la Psicoanàlisi, quina relació es dedueix de Hegel amb Lacan i quina proposta ofereix aquesta relació per articular un mapa del discurs contemporani?

4. BREU APUNT SOBRE LA BIBLIOGRAFIA

La bibliografia utilitzada en aquesta investigació, com es pot intuir per la introducció realitzada fins aquí, s'organitza en tres eixos diferents.

En primer lloc, el *Seminari* i els *Escrits* de Lacan que han tractat els temes principals de la investigació: tant la qüestió dels discursos en Lacan, com la relació amb Hegel, com totes aquelles nocions que han estat fonamentals per a la exposició de la investigació han format part de la bibliografia de Lacan. També tots els textos de l'àmbit de la psicoanàlisi que investiguen o discuteixen qüestions de la psicoanàlisi en general o de la psicoanàlisi lacaniana, en particular, formen part de la investigació.

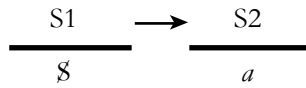
En segon lloc, el següent gran bloc que justifica la bibliografia utilitzada ha girat al voltant dels textos de Hegel i articles i llibres que han investigat la seva figura des de la perspectiva en què he desenvolupat el seu anàlisi. En aquest sentit, destaca la presència d'autors francesos i, en especial, de Kojève, per ser el context i la tradició filosòfica des de la qual Lacan llegeix el filòsof alemany. Cal destacar una tria metodològica alhora de seleccionar l'edició de *La fenomenologia de l'esperit* de Hegel. Pel context filosòfic i històric en el qual es basa la investigació —la formalització dels quatre discursos de Lacan i de la discussió amb Hegel a partir de la influència de Kojève i d'Hyppolite—, he decidit basar-me en la traducció d'Hyppolite per ser la traducció que manté la comprensió hermenèutica des de la qual Lacan llegeix a Hegel. Per aquest motiu, i per preservar la lògica exposada a “Idioma, citacions i referències” (vegeu pàgina 11), he traduït totes les citacions literals de l'esmentada edició per no correspondre a l'idioma original de la publicació de *La fenomenologia*.

Finalment, el tercer eix que articula la bibliografia de la investigació han estat els textos de la filosofia contemporània: la crítica cultural i política, la recepció de Hegel en la filosofia contemporània, l'escola de Ljubljana com a origen del plantejament dels problemes contemporanis de la relació entre Hegel i Lacan i les investigacions que treballen al voltant de la relació entre la filosofia i la psicoanàlisi. Val a destacar, però, que la bibliografia referent, de forma específica, a la investigació del llibre XVIII del *Seminari* de Lacan i les relacions amb Hegel són gairebé inexistents. L'única obra que tracta *El revers de la psicoanàlisi*, des d'una òptica filosòfica, és el llibre *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoa-*

nalysis, publicat l'any 2006 en forma de monografia amb la participació de diversos autors que tracten qüestions temàtiques del llibre XVII de Lacan. Apart d'aquesta obra, no hi ha cap altra investigació, fins a data d'avui, on s'investigui el seminari de l'any 1969-70 de Lacan des del punt d'intersecció de la filosofia i la psicoanàlisi i la rellevància de l'obra de Lacan per a la filosofia i la relació amb Hegel.

**II. ELS QUATRE IMPROMPTUS:
UNA REPRESA PEL REVERS**

1. EL DISCURS DE L'AMO



Discurs de l'Amo

1.1. Un significant representa el subjecte per a un altre significant

La formalització dels quatre discursos és possible tan sols en tant que el significat i el gaudi constitueixen una articulació. A diferència dels paradigmes anteriors de l'ensenyament lacanià, en el paradigma del llibre XVII del *Seminari*, el gaudi i el significat estan articulats. En tant que el gaudi estableix una relació amb el significat es pot parlar de l'articulació d'un discurs que constitueix un vincle social. Com exposa Zupancic (2006, 155), la teoria dels discursos palesa l'articulació del gaudi amb el significat i la relació entre ambdós constitueix l'element central de qualsevol discurs possible.

Pel context social i el públic a qui Lacan dirigeix el seminari de l'any 1969-70, el llibre XVII presenta el Lacan més polític. De cadascuna de les quatre formalitzacions discursives possibles, Lacan en deduirà una implicació política, un vincle social —cada discurs s'articula socialment. De la relació de la psicoanàlisi amb la política, o de la psicoanàlisi com a política o, encara més, de la psicoanàlisi com a parla que articula allò que és i que articula un discurs, Lacan diu: “L'intrusion dans le politique ne peut se faire qu'à reconnaître qu'il n'y a de discours, et pas seulement l'analytique, que de la jouissance, tout au moins quand on en espère le travail de la vérité” (Lacan 1991, 90).

Tan sols hi ha discurs, en tant que discurs del gaudi. Segons quina sigui la posició que ocupi el gaudi i la relació amb el significat en l'estructura del discurs, s'esdevindrà una articulació discursiva (social) o n'esdevindrà una altra. Sigui quina sigui l'organització, tot discurs comporta una forma particular de relacionar-se amb el gaudi per part del significat. Aquesta forma particular de relació entre el gaudi i el significat és allò que articula una forma d'agència, d'alteritat, de producció i de veritat. La primera relació entre el gaudi i el significat, la més fonamental, la relació original tant en el camp de la psicoanàlisi (la descoberta de l'inconscient), com en el camp de la política dona lloc al discurs de l'Amo:

Il est un fait, déterminé par des raisons historiques, que cette première forme, celle qui s'énonce à partir de ce signifiant qui représente un sujet auprès d'un autre signifiant, a une importance toute particulière, pour autant que, dans ce que nous allons énoncer cette année, elle s'épinglera, entre les quatre, comme étant l'articulation du discours du maître. (Lacan 1991, 19-20)

El discurs de l'Amo és el discurs més important perquè formalitzada l'aparició del significat, l'entrada del llenguatge al món. En d'altres paraules, la primera relació fonamental entre el gaudi i el significat. La fórmula del discurs de l'Amo que utilitza Lacan és la d'un significat que representa el subjecte per a un altre significat. Des del moment que hi ha un subjecte que articula un llenguatge, hi ha un element de l'univers lingüístic que representa alguna cosa per a l'Altre, un significat-amo (S1):

[...] S1 est celui qui est à voir comme intervenant. Il intervient sur une batterie signifiante que nous n'avons aucun droit, jamais, de tenir pour dispersée, pour ne formant pas déjà le réseau de ce qui s'appelle un savoir.

Il se pose d'abord de ce moment défini, au point où nous sommes, comme le champ déjà structuré d'un savoir. Et ce qui est son supposé, upokeimenon c'est le sujet, en tant qu'il représente ce trait spécifique, à distinguer de l'individu vivant. (Lacan 1991, 11-2)

La idea que Lacan exposa —el fet que hi hagi un significat que no intervingui sobre un camp de significats (S2) dispersats, sinó que ja estan organitzats abans que hi hagi un significat que hi intervingui— planteja la discussió entre l'estructuralisme (lacanià) i el mètode (popularitzat per Foucault) de la genealogia. Per aquest motiu, Lacan diu que és una vana recerca de sentit cercar l'origen de les coses, en especial cerca l'origen del llenguatge (1991, 18). El mètode genealògic, l'arqueologia del saber, no condueix a cap lloc perquè dirigeix la investigació a una comprensió diacrònica del temps. Si del que es tracta és d'un treball per extreure la veritat d'un discurs, l'origen de les coses no condueix a cap lloc en tant que allò que articula un sentit rau en l'organització d'una relació que ja es troba estructurada —la resposta al funcionament de les coses no es troba en la reconstrucció dels runes del passat. Per exemple, al llibre *Surveiller et Punir*, Foucault ret compte de l'origen dels sistemes penitenciaris i dels càstigs del sistema jurídic contemporani, ara bé, això no explica l'estructura segons la qual s'organitza el discurs contemporani, simplement en reconstrueix els orígens. És a dir, Lacan critica que s'intenti explicar la posició del subjecte i la seva articulació lingüística a partir dels orígens que l'han situat en la posició que ocupa actualment. Encara que calgui tenir en

compte les causes que es troben a l'arrel de l'organització política i social dels temps presents, això no explica l'operativitat segons la qual s'ha articulat i s'articula l'espai polític i social. En d'altres paraules, saber en quin moment de la història va aparèixer per primer cop el discurs de l'Amo no explica res, en canvi, explicar l'articulació segons la qual aquest discurs s'organitza ret compte del seu funcionament.

El subjecte des del moment que pren la paraula, es troba representat per un significat que intervé (que el representa) en un camp de significants que ja estan organitzats. És a dir, el significat-amo és agent en tant que ja hi ha un ordre establert cap a on dirigir el seu missatge —el significat-amo pot representar un subjecte en tant que ja hi ha una estructura de significants organitzats (S2) als quals representar el subjecte; la relació inversa, segons la qual un significat que ve a representar un subjecte que, posteriorment, estructura un camp de significants (S2), és falsa. Així, “l'auditori” de l'Altre és la direcció cap a on el significat-amo (S1) dirigeix la significació de la representació, on exerceix la seva funció de representant. Qui representa? Un subjecte suposat. “Qui parla?” Es pressuposa que darrera de l'enunciat de l'agent hi ha un subjecte a qui representar. Darrera de la targeta de presentació d'un representant hi ha sempre un subjecte suposat. El significat (S1) que representa el subjecte per a la resta de significants (S2) és el que Lacan anomena el significat-amo. La relació que vincula el subjecte amb l'estructura significat que el representa és el que Lacan, al llibre XI, anomena la *coupure*, la funció de la separació en raó de l'entrada del significat:

La relation du sujet à l'Autre s'engendre tout entière dans un processus de béance. Sans cela, tout pourrait être là. Les relations entre les êtres dans le réel, jusques et y compris vous qui êtes là, les êtres animés, pourraient s'engendrer en termes de relations inversement réciproques. [...] La psychanalyse nous rappelle que la psychologie humaine appartient à une autre dimension.

A maintenir cette dimension, la voie philosophique aurait suffi, mais elle s'y est montrée insuffisante, faute d'une suffisante définition de l'inconscient. La psychanalyse, donc, nous rappelle que les faits de la psychologie humaine ne sauraient se concevoir en l'absence de la fonction du sujet défini comme l'effet du signifiant. (1973, 188)

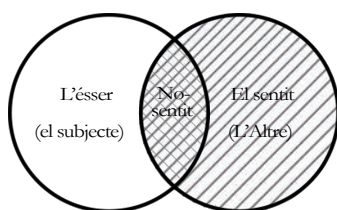
L'aportació fonamental de la psicoanàlisi per a la teoria del subjecte és presentar-lo d'una forma topològica que permet repensar el subjecte des de l'inconscient —el subjecte de l'inconscient com a efecte de la relació amb el signifi-

cant. L'entrada al món simbòlic treu els éssers d'una relació immediata amb ells mateixos, és a dir, de pensar l'individu com a substància, com a ens, per introduir-los en el món de la mediació i de la representació simbòlica: l'individu esdevé subjecte al significat. Així, no hi ha cabuda per a pensar la relació entre subjectes com una relació simètrica, una relació intersubjectiva; la seva relació és asimètrica: els subjectes es relacionen a partir del significat que interromp la relació immediata d'ésser a ésser: els subjectes es relacionen a partir del significants que els representa.

En aquest sentit, Lacan destaca que allò que sorgeix en l'entrada del regne del significat és l'alienació del subjecte i la seva desaparició en tant que ens —la seva *aphanisis*. A partir d'aquesta introducció al regne del significat, Lacan introdueix la noció del “vel alienant”. A partir de l'operació que introdueix el “vel alienant”, el subjecte esdevé alienat al significat:

Nous choisissons l'être, le sujet disparaît, il nous échappe, il tombe dans le non-sens —nous choisissons le sens, et le sens ne subsiste qu'écorné de cette partie de non-sens qui est, à proprement parler, ce qui constitue, dans la réalisation du sujet, l'inconscient. (Lacan 1973, 192)

Lacan simbolitza l'alienació que dona lloc a la subjectivitat de la següent manera:



Si el subjecte es vol com a ens, no hi ha subjecte, perd la relació amb l'Altre del llenguatge; si el subjecte es vol com a sentit, com a articulació lingüística, perd el seu ésser:

Cet *ou* aliénant n'est point une invention arbitraire, et, comme on dit, une vue de l'esprit. Il est dans le langage. Cet *ou* existe. Il est tellement dans le langage qu'il conviendrait aussi, quand on fait de la linguistique, de le distinguer. (Lacan 1973, 192)

El subjecte escull no dissoldre's, no desaparèixer, escull ser esclau al significat que dirigeix la seva representació vers l'Altre. Escull la marca de la coupure del significat sobre el seu ésser (S). En tant que el subjecte conserva la seva posició, la seva essència es resol alienada al significat-amo (S1) que el representa davant de la resta de significats (S2). En primera instància, per tant, el discurs de l'Amo és el discurs que formalitza l'entrada al món del llenguatge i la relació inconscient que n'esdevé —és a dir, el que permet a Lacan afirmar que l'inconscient està estructurat com un llenguatge. Però què fa articular un significat com a preminent, com a diferent de la resta de significats de la cadena significat?

L'inconscient s'inaugura en el moment “traumàtic” de l'entrada en el món simbòlic. L'inconscient és ple de representacions, però allò que és realment important no són les representacions *qua* re-presentacions, sinó allò que hi ha al revers de la representació, la cosa que falla, allò que manca en la representació.¹ “Allò que manca” és precisament el que posa el límit sobre el subjecte vers el gaudi —vers la pèrdua d'una articulació discursiva.

Traduït per Lacan com “representant de la representació”,² el concepte freudià de *Vorstellungsrepräsentanz* explica el motiu pel qual no s'ha d'entendre el signi-

1. Freud assenyalava que el treball en l'anàlisi dels somnis no és descobrir el missatge immediat, ni mediat de la representació del somni, això és, l'anàlisi del contingut manifest (la representació) i el contingut latent (allò que s'amaga darrera la representació), sinó l'aspecte que fa treballar el contingut latent per a la representació. En aquest sentit, Žižek sintetitza Freud i Marx per retre compte d'aquest treball: “First, we must break the appearance according to which the value of a commodity depends on pure hazard. [...] We must accomplish the crucial step of conceiving the hidden ‘meaning’ behind the commodity-form, the signification ‘expressed’ by this form; we must penetrate the ‘secret’ of the value of commodities. [...] But as Marx points out, there is a certain ‘yet’: the unmasking of the secret is not sufficient. Classical bourgeois political economy has already discovered the ‘secret’ of the commodity-form; its limit is that it is not able to disengage itself from this fascination in the secret hidden behind the commodity-form. [...] It is not sufficient to reduce the form to the essence, to the hidden kernel, we must also examine the process —homologous to the ‘dream-work’” (Žižek 2008, 8-9).

2. Lacan posa èmfasi en la traducció del terme alemany de Freud *Vorstellungsrepräsentanz*. Lacan tradueix el terme per “representant de la representació”, rebutjant així “representant representatiu”: “Dans un cas, le représentant n'est pas la représentation, dans l'autre cas, le représentant n'est qu'une représentation parmi d'autres. Ces traductions différent radicalement” (Lacan 1991, 168). Lacan, amb la seva traducció, posa en relleu el caràcter binari del significat: la donació d'una identitat, d'un representant, i l'alienació que s'esdevé —allò que, en l'entrada del representant, queda reprimat en

ficant (S1) simplement com un representant contingent del subjecte entre molts d'altres —hi ha alguna cosa més en el significant-amo que la simple representació. Zupancic assenyala que la “representació”, en la frase “representant de la representació”, no correspon a “una reflexió de la presentació” (presentació de la presentació), sinó a una “presentació *dins* de la presentació”, la presentació d'un estat (sincrònic) dels termes interns a la “presentació”: “In this conception, representation is itself infinite and constitutively not-all (or non-conclusive), it represents no object and does not prevent a continuous un-relating of its own terms” (2004, 199). En aquest sentit, la “representació” representa l'excés de si mateixa, no es resol tan sols a determinar els objectes que presenta i que no presenta, sinó que presenta la seva pròpia manca, la seva inconsistència —la qual cosa vol dir que el Real no es troba més enllà del Simbòlic de la representació, sinó que es troba al seu nucli (2004, 199).

De nou torna a emergir el motiu pel qual Lacan no és estructuralista. La representació d'un conjunt d'elements, en la seva classificació lògica, no és un objecte que s'hagi de contar a part, sinó que s'ha d'afegir a la suma d'elements que representa —el conjunt és un element més de la suma d'elements. En aquest sentit, el significant-amo (S1) que representa al subjecte per a un altre significant (el conjunt de significants S2), no es troba en relació de “meta-estructura” amb la resta de significants. El significant-amo forma part de la representació de significants, amb la diferència que, com diu Zupancic (2004, 200), el significant-amo no és qui s'encarrega de contar els elements (segons la lògica d'una meta-estructura), sinó que “presenta” la impossibilitat d'una coincidència immediata entre les dues maneres de contar”. És a dir, el significant-amo (S1) representa la impossibilitat de la multiplicitat d'esdevenir U, en altres paraules, és impossible que la resta d'objectes (S2) puguin ocupar el lloc del significant primer (reprimit) que inaugura l'espai de l'inconscient.

l'origen. A més, amb la traducció de “representant de la representació”, Lacan distingeix el que vol dir el significant de Saussure, del significant de lacanià. Mentre que, per Saussure, l'element fonamental del llenguatge és el signe, constituït per un significat i un significant, on el significat representa l'element conceptual i el significant l'element (representació) acústic del significat, Lacan inverteix l'ordre i posiciona el significant com a element fonamental del llenguatge: el significant és un element buit que determina el significat i el subjecte. D'entre la cadena de significants que remetent a d'altres significants, Lacan en destaca un que es distingeix de la resta i inaugura el subjecte: el representant de la representació. Per més informació, vegeu *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure (1995) i sessió de 3 de juny de 1964 del *Seminari* de Lacan (1973, 197-208).

En aquest sentit, al llibre XI del *Seminari*, Lacan anomena el *Vorstellungsrepräsentanz* el significat binari:

Nous pouvons le localiser dans notre schéma de mécanismes originels de l'aliénation, ce *Vorstellungsrepräsentanz*, dans ce premier couplage signifiant qui nous permet de concevoir que le sujet apparaît d'abord dans l'Autre, en tant que le premier signifiant, le signifiant unaire, surgit au champ de l'Autre, et qu'il représente le sujet, pour un autre signifiant, lequel autre signifiant a pour effet l'*aphanasis* du sujet. D'où, division du sujet —lorsque le sujet apparaît quelque part comme sens, ailleurs il se manifeste comme *fading*, comme disparition. Il y a donc, si l'on peut dire, affaire de vie et de mort entre le signifiant unaire, et le sujet en tant que signifiant binaire, cause de sa disparition. Le *Vorstellungsrepräsentanz*, c'est le signifiant binaire. (Lacan 1973, 199)

El significat binari (el *Vorstellungsrepräsentanz*) és l'operació que dona origen al camp simbòlic —la inauguració de l'inconscient com a llenguatge. El significat-amo (S1), com a element reprimat, com a agent de la castració, és allò que determina la presentació dels elements (no reprimats) de la cadena de significats (S2) per a un subjecte. Quina és, però, la funció del significat-amo en la distinció estructural de la relació S1-S2?

If [Vorstellungsrepräsentanz] has a “signifying” name, nevertheless, this is because it designates not something other than the signifier, but the signifier's otherness to itself. In brief, it names the inner displacement of the signifier, its misalignment with itself. We become estranged from our memories and thoughts because the signifier, hence thought, can be estranged from itself or can move in a new direction. (Copjec 2006, 95)

“Qui parla?” es pregunta Moisès, qui ve a significar i a ser el representant de la identitat del (encara no) subjecte del poble en diàspora? Ego sum, qui sum (Ex. 3:14). El poble esdevé subjecte (gràcies) a Jahvé, qui els representa, qui els dona una identitat. Un cop han trobat el seu representant (o el representant els ha trobat a ells), ja no són un poble en diàspora. Jahvé fa el paper del significat-amo —és el significat que fa la diferència entre la cadena significat (S2) i ell mateix; és el significat en tant que absent, estranyat de si mateix, a saber, el significat que obre l'espai infinitesimal de la diferència del Real. La tautologia del pare (Ego sum, qui sum) autoritza Jahvé en tant que absent, una absència que determina la relació de la cadena significat (S2). Cal recordar, però, que no l'autoritza com a llei externa (meta-llenguatge), sinó que l'autoritza formant part de la cadena significat —una lògica, però, que no és comprensible fins al

pensament de la teologia cristiana: en la teologia cristiana seria el Déu (presència-absent) que intervé (és present a través del fill o de l'Esperit Sant) però sense que la seva essència sigui alterada (pel fet que és absència).

Però, com vincula el significant-amo el subjecte amb l'Altre? Quin és el mecanisme que fa que l'alienació no faci desaparèixer el subjecte? Quin és el vincle entre la interioritat del subjecte i l'exterioritat de l'Altre? És més, què fa que el subjecte ignori en la seva experiència quotidiana aquesta alienació simbòlica?

A diferència de la relació clàssica entre la "intimitat" del subjecte i "l'exterioritat" de l'Alteritat, l'experiència de la psicoanàlisi trenca amb aquesta lògica: el més interior és allò que és sentit, experimentat com aliè —l'*extimité*. Lacan crea el neologisme que explica aquesta experiència al llibre XVI del *Seminari* i Miller hi dedica el seu curs de 1985-86.³ L'experiència de la psicoanàlisi, diu Lacan, revela l'articulació del subjecte de l'inconscient, l'alienació irreductible de la construcció de la seva posició com a certesa fallida. La construcció de la seva exteriorització resol el subjecte com un no-res quan expressa la seva intimitat:

Le sujet ne s'y engage-t-il pas [dans l'expérience de la psychanalyse] dans une dépossession toujours plus grande de cet être de lui-même, dont, à force de peintures sincères qui n'en laissent pas moins incohérent l'idée, de rectifications qui n'atteignent pas à dégager son essence, d'états et de défenses qui n'empêchent pas de vaciller sa statue, d'étreintes narcissiques qui se font souffler à l'animer, il finit par reconnaître que cet être n'a jamais été que son œuvre dans l'imaginaire et que cette œuvre déçoit en lui toute certitude. Car dans ce travail qu'il fait de la reconstruire *pour un autre*, il retrouve l'aliénation fondamentale qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l'a toujours destinée à lui être dérobée *par un autre*. (1966a, 249)

L'*extimité*, per tant, és allò que explica la doble posició, el doble estar del subjecte: el sentiment d'allò més íntim, el tresor del subjecte, l'estar-a-casa, amb l'exterioritat del símbol, de la posició de l'Altre: "L'*extimité* explica que allò íntim és Altre —com un cos aliè, un paràsit" (Miller 1994, 76). El més íntim és Altre, és a dir, la intimitat és i no és un espai únic del subjecte. La paradoxa

3. D'ara endavant, utilitzaré "extimité", en francès, per referir-me a la noció de Lacan, ja que en català tampoc no existeix una traducció del neologisme. Miller dedica el seu seminari de 1985-6 a desenvolupar el concepte de l'*extimité*: Miller, J.-A., *Extimité. L'orientation lacanienne*. Le cours de Jacques-Alain Miller, accessible a: <https://drive.google.com/file/d/0Byr9TAm5qPhzc3VSdURCdkx5WFE/edit> (consultada el 02/01/2016).

de l'espai que ocupa el subjecte és *unheimlich*⁴ —l'experiència quotidiana de sentir-se un mateix fora-de-si o, en altres paraules, que la posició que s'ocupa pateixi una dis-localació; s'ocupa un espai sense estar ben bé al lloc. Aquesta és l'experiència a la qual es refereix Freud a l'escrit “El sinistre” (“Das Unheimliche”):

Allò “Unheimlich”, [...] allò sinistre, no seria realment res nou, sinó més aviat quelcom que sempre ha sigut familiar a la vida psíquica i que tan sols ha esdevingut estrany a partir del procés de la repressió. Ara ens il·lumina la definició de Schelling, segons la qual allò sinistre seria quelcom que, havent hagut de romandre ocult, s'ha manifestat. (Freud 1981c, 241)

Intentar reconèixer-se en la pròpia posició, fer coincidir el significat amb la manca que representa el significat mateix comporta com afecte l'experiència d'allò que és *unheimlich* —el subjecte té la seva “essència”, el seu significat, en un més enllà que la seva posició. És a dir, el més íntim és allò més aliè. En aquest sentit, l'*extimité* es refereix a allò *unheimlich* de Freud i a l'*unheimlich* del Dasein de Heidegger del mode existencial del no estar (sentir-se) a casa (*Un-zuhause*). D'aquestes dues maneres de llegir allò que és *unheimlich*, Lacan articula al llibre X del *Seminari, L'angoixa (L'angoisse)*, la relació de la manca de significat en el subjecte amb el món del significat. Mentre que el significat és allò que està destinat al fracàs, a la inestabilitat de les relacions que estableix, l'angoixa, diu Lacan (2004, 92), és allò que no s'equivoca mai.

L'angoixa està relacionada amb el desig de l'Altre. La direcció del “meu” desig vers l'Altre s'articula en tant que el desig s'interessa per allò que manca en l'Altre i que ell desconeix:

C'est pourquoi il n'y a pas pour moi, non seulement d'accès à mon désir, mais même de sustentation possible de mon désir qui ait référence à un objet quel qu'il soit, si ce n'est en le couplant, en le nouant avec ceci, le \mathcal{S} , qui exprime la nécessaire dépendance du sujet par rapport à l'Autre comme tel. (Lacan 2004, 33)

L'angoixa, per tant, “és signe del desig” en tant que és la via que s'obre en els mecanismes del desig vers la seva causa-objecte amagada en l'Altre. És per això que Lacan diu, “l'angoisse n'est pas sans objet” (2004, 119), ja que hi ha

4. D'ara endavant, utilitzaré el mot alemany “unheimlich” per referir-me al concepte freudià, ja que considero que el mot “sinistre”, en català, pot induir a altres significats que el significat que Freud imprimeix en l'anàlisi del terme.

un objecte-causa de l'angoixa a retrobar en l'Altre.⁵ Aquest objecte que per Lacan es troba al darrere de l'angoixa és quelcom que retorna del Real. La possibilitat de la manca, no crea angoixa (Lacan 2004, 67), és a dir, el món Simbòlic no és angoixant, ja que l'estructura del significat juga amb la possibilitat de ser o no ser present, la seva natura el manté sempre obert a la manca. Per contra, l'objecte de l'angoixa, per ser quelcom que prové del registre del Real, és la presència radical, aquell objecte que sempre hi és, l'objecte-causa en l'Altre que és en excés en la seva posició simbòlica. És a dir, la possibilitat de l'absència de l'Altre no és angoixant per tal com es refereix a la presència o a l'absència de la representació d'un símbol. No obstant això, l'angoixa es refereix a l'absència en tant que l'ordre Simbòlic mai no podrà satisfer-la. L'angoixa està motivada per la descoberta que en l'estructura simbòlica de l'Altre hi ha un buit (una manca) que no es pot simbolitzar per tal com la seva natura forma part del Real.⁶

L'experiència unheimlich que provoca l'extimité —és a dir, l'experiència de reconèixer que allò més íntim és allò més aliè— troba la mateixa direcció que l'angoixa. Lacan articula, tant en l'estructura de l'extimité, com en l'estructura de l'angoixa, la problematització del Real en el Simbòlic (Miller 1994, 75). És a dir, com he exposat en la presentació del *Vorstellungsrepräsentanz*, no es tracta de traçar una línia divisòria entre el Real i el Simbòlic, com en un pensament binari, sinó d'articular la implicació del Real al nucli del Simbòlic, com a part constitutiva del Simbòlic mateix i com a origen de l'angoixa: hi ha una porció del Real que no es pot simbolitzar, que es resisteix; aquesta experiència esdevé angoixant.

L'*extimité* és, aleshores, l'inconscient com el discurs de l'Altre més íntim que la (suposada) intimitat del subjecte. A l'escrit "L'instance de la lettre dans l'in-

5. Cal destacar l'origen filosòfic del concepte de l'angoixa de Lacan en Kierkegaard i Heidegger, en les seves semblances i diferències. En aquest aspecte, vegeu Brian Robertson. 2015. *Lacanian Antiphilosophy and the Problem of Anxiety: An Uncanny Little Object*. Houndmills: Palgrave Macmillan; Kirsten Hyldgaard. 2005. "Heidegger's anxiety versus Lacan's anxiety". Article presentat a la conferència "Diagonal", a Copenhaguen, 2005. Accessible al web de la London Society of the New Lacanian School: http://londonociety-nls.org.uk/Publications/014/Hyldgaard-Kirsten_Heideggers-Anxiety-Versus-Lacans.pdf (consultada el 21/02/2016).

6. Com exposaré en el proper apartat, la qüestió de l'angoixa com a objecte mancant en l'Altre Simbòlic apunta a la direcció de la subversió del discurs de l'Amo vers el discurs de la Històrica, quan el subjecte descobreix la manca constitutiva en l'Altre.

conscient”, Lacan es pregunta: “Quel est donc cet autre à qui je suis plus attaché qu’à moi, puisque au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c’est lui qui m’agite?” (1966c, 524). La resposta trenca qualsevol possibilitat d’intersubjectivitat i situa la cadena significant de l’Altre en l’inconscient —el més íntim de l’inconscient és l’Altre com a llenguatge de l’inconscient:

Sa présence ne peut être comprise qu’à un degré second de l’altérité, qui déjà le situe lui-même en position de médiation par rapport à mon propre dédoublement d’avec moi-même comme d’avec un semblable.

Si j’ai dit que l’inconscient est le discours de l’Autre avec un grand A, c’est pour indiquer l’au-delà où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance.

Autrement dit cet autre est l’Autre qu’invoque même mon mensonge pour garant de la vérité dans laquelle il subsiste. (1966c, 524)

Si alguna cosa aconseguix Lacan des del camp de la psicoanàlisi és una subversió en la comprensió del subjecte i de la política pel que fa a la relació entre l’interior i l’exterior o allò que és subjectiu i allò que és objectiu. Entre el subjecte i l’objecte, metafísicament entesos, hi ha un abisme, en canvi, des de la lògica lacaniana, entre l’un i l’Altre no hi ha cap diferència topològica ja que comparteixen el mateix espai —l’Altre no es troba més enllà, sinó en mi, a casa meva com a llenguatge de l’inconscient. L’objecte que assimila l’Altre en l’un (subjecte) és l’objecte-*causa* del desig, i allò que, a la vegada i de forma paradoxal, fa de l’Altre una alteritat radical: l’objecte *a*. Això és, el Real al cor del Simbòlic de l’Altre (*a*) és la causa que articula la direcció del desig del subjecte. A l’espai més íntim que la pròpia intimitat es troba el tresor que s’amaga a dins de l’Altre Simbòlic, el bocí de gaudi: l’agalma.⁷

7. Lacan recupera el terme “agalma” de la tradició clàssica grega. En particular, Lacan es refereix al diàleg *El convit* de Plató, quan Alcibiàdes diu fins a tres vegades al terme “agalma” per explicar el veritable tresor de desig i d’amor de Sòcrates [en cursiva, a la citació, destaco el mot que es refereix a “agalma”]: 1) “Car, segons la meua opinió, aquest home és el més semblant que es pugui a un d’aquells silens que els artesans d’estatuària domèstica representen amb sirringues i flautes, els quals, si hom els obre per la meitat, mostren en el seu interior, tot *d’estàtues dels déus*” (Plató 1983, 215a-b); 2) “Passa tota la seva vida entre els homes prenent ésser un ignorant i fent broma, però quan es posa seriós i mostra el seu interior, no sé si algú ha vist les *estàtues que hi ha dintre*, jo les vaig veure una vegada, totes d’or i tan *divines i meravelloses* que vaig sentir la imperiosa necessitat de fer tot seguit qualsevol cosa que Sòcrates em manés” (216e-217a); 3) “Però si, en entreobrir-se [als discursos de Sòcrates], hom pot veure llur interior, trobarà, de primer, que són discursos intel·ligents —els únics que ho són—, i després, que contenen *imatges de virtut* en gran quantitat, absolutament divines

En aquest punt, però, Miller adverteix de la veritat de la frase lacaniana “l’Autre n’existe pas!” Repetida al llarg del *Seminari*, la frase representa un problema per a qualsevol teoria del subjecte en les seves vessants polítiques, socials i psicològiques. Al llibre XVII, Lacan diu: “Qu’est-ce qui a un corps et qui n’existe pas ? Réponse — le grand Autre” (1991, 74). Tot i això, que alguna cosa no existeixi, diu Miller (1994, 81), no nega que funcioni. I l’Autre funciona molt bé. El motiu pel qual funciona, però, és allò en l’Autre, més que en l’Autre mateix: l’objecte petit *a*. No és l’articulació simbòlica de l’Autre qui domina el subjecte, sinó el tros del Real al nucli del Simbòlic. L’únic que articula el Simbòlic i l’Imaginari són les vies d’accés a l’objecte *a*, l’articulació de la direcció del desig.

Si alguna cosa demostra l’*extimité*, la posició de l’Autre com allò que és més íntim que la meua intimitat, és que al cor del Simbòlic es troba l’objecte *a*, el bocí de gaudi. L’únic que s’obté d’aixecar el vel ideològic de l’Autre és el desert del Real. És a dir, la falsa consciència de la ideologia no és una falsa posició, sinó l’única possible. Més enllà d’aquesta posició el que hi ha és el no-res. Desemascarar el vel de l’alienació simbòlica no condueix a una posició autèntica, Real, original, sinó que implica la paradoxa de la substitució simbòlica per una altra articulació simbòlica. “Ells no ho saben, però ho fan”, la paradoxa de la falsa consciència de la crítica marxista és que encara que efectivament ho sàpiguen, encara que descobreixin “el jeroglífic social” producte del treball crea un nou enigma que reorganitza les vies de la direcció del desig. Això és el que eternitza el fet que sempre que hi hagi una articulació discursiva, és a dir, una articulació lingüística —sempre hi haurà un significat que representa el subjecte per a un altre significat.

i que tendeixen al màxim bé, més ben dit, a tot allò que ha d’ésser l’objectiu de tots els qui volen esdevenir uns homes de bé i com cal?” (222a). Al llibre VIII del *Seminari*, Lacan destaca que no se sap què és exactament l’agalma, però que aquell qui la posseeix té un poder “màgic” (2001b, 171), és a dir, un poder que va més enllà d’ésser objecte de desig, sinó de posseir l’objecte-causa del desig, allò que fonamenta la recerca de l’ésser humà —allò que hi ha de sublim més enllà de la materialitat de la joia, el tresor que s’amaga en Sòcrates. Aquest objecte “amalgàmic” és la causa que Sòcrates sigui l’única persona davant la qual Alcibiades senti vergonya, qüestió que tractaré al tercer apartat d’aquest capítol, dedicat al discurs de la Psicoanàlisi.

1.2. Saber, mitjà de gaudi

La relació del gaudi amb el significant, la seva articulació com a discurs, no es duu a terme com alguna cosa que s'aconsegueix, que es recupera a partir d'una transgressió, diu Lacan:

Il ne s'agit pas d'une transgression, d'une irruption dans un champ interdit de par les rodages des appareils vitaux régulateurs. En fait c'est seulement dans cet effet d'entropie, dans cette déperdition, que la jouissance prend statut, qu'elle s'indique. Voilà pourquoi je l'ai introduite d'abord du terme de *Mehrlust*, plus-de-jouir. C'est justement d'être aperçu dans la dimension de la perte —quelque chose nécessite à compenser, si je puis dire, ce qui est d'abord nombre négatif— que ce je ne sais quoi qui est venu frapper, résonner sur les parois de la cloche, a fait jouissance, et jouissance à répéter. C'est seulement la dimension de l'entropie qui fait prendre corps à ceci, qu'il y a un plus-de-jouir à récupérer. (1991, 56)

El gaudi no s'articula com quelcom que el discurs impedeix assolir. Ans al contrari, el discurs és l'articulació d'una forma de gaudi. En aquest sentit, el significant no és un mur que impedeix l'accés al gaudi, sinó una articulació discursiva de gaudi. En el discurs de l'Amo, Lacan diu que aquesta articulació discursiva, a saber, la relació del gaudi i el significant, es presenta d'una forma entròpica.

Com he assenyalat en el subapartat anterior, l'entrada del significant representa un subjecte per a un altre significant i la forma d'aquesta relació és repetitiva: S1 sempre representa el subjecte per a un altre significant S2 en una forma lògica ad infinitum, i això es duu a terme en tant que S1 representa l'irrepresentable —és a dir, allò que mai no es pot representar del tot o, en d'altres termes, la representació simbòlica mai no es presenta de forma plena, no s'escota. La relació del missatge que representa S1 amb el camp del saber a qui va dirigit (S2) impedeix que el missatge del representant arribi a bon port, el seu missatge no s'entrega d'una forma totalitzada. Alguna cosa impedeix tancar la relació simètrica: el gaudi. Això no significa un error en el sistema de la relació del missatge que va del representant a l'Altre. Tot al contrari, la impossibilitat d'entregar el missatge, “que la carta arribi a bon port”,⁸ forma part del sistema:

8. Lacan utilitza l'expressió al llibre XVII del *Seminari*: “Cette carte de visite n'arrive jamais à bon port” (1991, 209). Com faré palès al llarg del primer capítol, el sentit que Lacan dona al missatge del significant és doble: 1) el missatge del significant mai arriba a lliurar-se per portar el missatge de la mort (l'ésser-per-a-la-mort) i 2) el missatge del

De tout ce que celle-ci articule résulte quoi ? Non le savoir, mais la confusion. Eh bien, de la confusion même nous avons à tirer réflexion, puisqu'il s'agit des limites, et de sortir du système. En sortir en vertu de quoi ? — d'une soif de sens, comme si le système en avait besoin. Il n'a aucun besoin, le système. Mais nous, êtres de faiblesse, tels que nous nous retrouverons dans le cours de cette année à tous les tournants, nous avons besoin de sens. (Lacan 1991, 14)

El sistema, diu Lacan, no té necessitat de sentit. La funció específica del representant (S1) és que, precisament per mantenir la seva posició (el seu lloc de treball), no acabi la seva feina, si més no, que el missatge que entrega no sigui desxifrat en la seva totalitat: que no s'entengui el sentit del seu missatge. La funció del significant-amo és que tot funcioni, mantenir l'ordre simbòlic amagant la veritat, fent del saber un saber inconscient; és a dir, que la representació amagui l'absència. Però què és el que limita la comprensió del missatge?

Lacan fa explícit que aquest límit es troba precisament en el saber: "Le savoir, c'est ce qui fait que la vie s'arrête à une certaine limite vers la jouissance" (1991, 17). Lacan identifica el gaudi amb el desig mort: el camí vers la mort és el gaudi (1991, 18). Llavors, si el saber és allò que fixa el límit vers el gaudi, allò que impedeix que el representant entregui el seu sentit ple, el missatge de la mort, el saber és un saber que se sap, però del qual el subjecte no en té cap coneixement. El saber que se sap però que el subjecte desconeix és la funció que posa límit al gaudi, a la pulsio de mort. El saber de l'inconscient no fa sentit, s'amaga, i aquesta és la funció del significant-amo. La relació que s'estableix en la direcció del missatge de S1 a S2 és una relació, necessàriament, impossible: amaga la posició de representació del buit, de la manca de significant del subjecte suposat (S). Així, la distinció epistemològica entre el saber del subjecte i el desconeixement del seu propi saber obre la dimensió que el subjecte manté d'una forma ontològica i constitutiva amb el seu significant (S1).

D'aquesta relació impossible, diu Lacan (1991, 18), en sorgeix el subjecte com a pèrdua. El subjecte perd l'accés al gaudi en raó del límit que imposa el saber (inconscient). El significant-amo, en la posició d'agent, es relaciona amb el

significant, a la fi, per portar el missatge de la mort, entrega, d'una forma o d'una altre, el seu missatge.

conjunt de significants estructurats com a saber, en la posició de l'Altre —la fórmula fonamental de l'inconscient. D'aquesta relació, entesa com a treball, en sorgeix una resta, un producte: el plus-de-gaudi.

Amb aquesta articulació, Lacan subverteix la noció de gaudi elaborada al llibre VII del *Seminari*. La relació amb el gaudi ja no es duu a terme a partir d'una transgressió, sinó que la relació impossible de S1 a S2 dóna com a resultat el plus-de-gaudi com a direcció del desig. En aquest punt, Lacan està parlant, des d'un punt de vista del polític, a les posicions (dites) revolucionàries, en especial, als estudiants del Maig del 68: “on ne transgresse rien. Se faufilet n'est pas transgresser. Voir une porte entrouverte, ce n'est pas la franchir” (1991, 19). L'estructura que Lacan formalitza fa palesa que a través d'una transgressió de l'ús social del llenguatge no s'accedeixi al gaudi, ja que l'estructura (S1-S2) impedeix l'accés immediat al gaudi —el discurs es dirigeix vers el gaudi, polititzant-lo, estructurant-lo.

Lacan identifica la funció del significat amb la funció de l'Amo, “la marca” que fa treballar l'esclau en el camp del saber (S2) (1991, 20). De la funció que realitza l'amo i el subjecte en el discurs de l'Amo, Lacan distingeix dos tipus de saber. D'aquesta distinció, Lacan distingeix els dos tipus de saber que s'estructuren. D'una part, el significat-amo ocupa la bona posició respecte el saber, l'Amo és l'épistémè (1991, 21). De l'altra part, el subjecte té un saber-no-sabut, és a dir, l'esclau tan sols té un accés directe al saber en tant que *savoir faire*. La funció de l'amo és espoliar el saber implicat en el *savoir faire* i constituir un saber d'amo.

En aquest sentit, fent ús de la formalització marxista de la plus-vàlua, Lacan subverteix Marx: l'amo no espolia el producte material del treball de l'esclau (subjecte), sinó que l'amo espolia el *savoir faire* de l'esclau (subjecte). La qüestió és articular com l'espoliació del saber representa la impossibilitat d'accedir al gaudi, la impossibilitat mateixa de transgredir res. Però que el subjecte no tingui accés al gaudi, a partir de l'espoli del seu saber (S2), no vol dir que l'amo sí gaudeixi: “Ce qui se dit ordinairement, c'est que la jouissance, c'est le privilège du maître. Ce qui est intéressant au contraire, chacun le sait, c'est ce qui, là-dedans, le dément” (1991, 22). La funció de l'amo no és espoliar el saber (S2) a l'esclau per gaudir, la funció de l'amo és traduir el saber fer de l'esclau en saber teòric i, per tant, en certa manera, l'amo també realitza un treball: fer treballar l'esclau.

La qüestió, llavors, és establir quina és la relació que s'articula en el saber com a mitjà del gaudi: “Le signifiant s'articule donc de représenter un sujet auprès d'un autre signifiant. C'est de là que nous partons pour donner sens à cette répétition inaugurale en tant qu'elle est répétition visant à jouissance” (Lacan 1991, 53). La relació S1-S2, com articulació d'un saber, aspira a retrobar l'objecte perdut en l'origen de l'entrada del significat com a escissió. Aquesta relació, la que impulsa a retrobar un estat original, és la relació que impulsa a treballar. El discurs, aleshores, cercant un estat d'homeòstasi original, s'articula com el moviment d'un sistema en desequilibri. Cercant l'estabilitat original, el treball crea un sistema inestable, el seu producte no és zero, sinó que produeix una resta: l'objecte *a*. El que hi ha, per tant, és una pèrdua de gaudi, una pèrdua que impulsa de nou a la recerca de l'objecte perdut. És en aquest sentit que Lacan diu que el saber treballador produeix una entropia (1991, 54).

Lacan utilitza la següent metàfora per exemplificar en quin sentit el treball del significat és entròpic:

Je vous défie de prouver d'aucune façon que descendre de 500 mètres un poids de 80 kilos sur votre dos et, une fois que vous l'avez descendu, le remonter de 500 mètres, c'est zéro, aucun travail. Faites l'essai, mettez-vous à l'ouvrage, vous verrez que vous aurez la preuve du contraire. Mais si vous plaquez là-dessus les signifiants, c'est-à-dire si vous entrez dans la voie de l'énergétique, il est absolument certain qu'il n'y a eu aucun travail. (1991, 54)

Utilitzant aquesta metàfora, Lacan articula el resultat del treball de l'ésser parlant com a pèrdua: l'objecte *a*. Una representació de l'enigma del plus-de-gaudi del discurs de l'Amo es troba al “Sonnet en yx” de Mallarmé:

Sur les crédences, au salon vide : nul ptyx, / Aboli bibelot d'inanité sonore, /
(Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx / Avec ce seul objet dont le
Néant s'honore.) (Mallarmé 1995, 174)

Al “Sonet en yx”, Mallarmé no adreça cap missatge. Mallarmé construeix una melodia, una harmonia amb “yx”, el so fa parlar un llenguatge sense sentit, la demostració que el llenguatge com a sistema no té cap necessitat de sentit (Lacan 1991, 14): “aquell únic objecte del qual el no-res *s'honora*”. Mallarmé despulla el llenguatge de sentit i fa aparèixer el no-res (*le Néant*) que s'articula en el llenguatge, el no-res de l'ús del llenguatge. El resultat és l'únic objecte que fa sonar i que honora (*s'honore*) el no-res, l'objecte *a*. Com diu Lacan (14), tan sols l'ésser humà, l'ésser de feblesa, té necessitat de sentit. La funció del

llenguatge no és res més que articular en sons el no-res. Darrera del Simbòlic no hi ha res, el que vol dir que el Simbòlic mateix està constituït a partir del desert del Real.

No obstant això, en l'operació lingüística de fer sonor el no-res, el llenguatge gaudeix. D'aquesta operació, però, en sorgeix una resta:

[...] Parce que nous avons justement des besoins logiques, si vous me permettez ce terme. Parce que nous sommes des êtres nés du plus-de-jouir, résultat de l'emploi du langage.

Quand je dis l'emploi du langage, je ne veux pas dire que nous l'employons. C'est nous qui sommes ses employés. Le langage nous emploie, et c'est par là que cela jouit. (Lacan 1991, 74)

L'articulació del discurs de l'Amo demostra que la figura de l'Altre està marcada a foc en l'origen del subjecte, que no hi ha escapatòria al domini del significat des de l'entrada de l'ésser humà en el llenguatge. D'aquest treball que s'articula en l'ésser lingüístic en sorgeix un treball de més, un objecte *a* recuperar, del qual es desconeix si és una resta com a pèrdua o com a gaudi a recuperar.

L'articulació del saber com a mitjà de gaudi es troba en el treball inconscient del subjecte. El subjecte, la posició sense significat, treballa com a empleat del llenguatge i d'aquest treball el significat que el representa n'extreu un saber que es pot anomenar institucionalitzat, reconegut. En aquest punt, Zupancic defineix el funcionament entròpic del discurs de l'Amo de la següent forma:

The pure work is the entropy of this system (of the master's discourse), its point of loss, something that wouldn't be there were the result equal to the sum of its elements, something that wouldn't be there is the self-referential work of the signifiers were to function perfectly, without that negative magnitude (§) on account of which the apparatus of signifiers is also the apparatus of enjoyment. (2006, 162)

Com he destacat més amunt, el problema en el discurs de l'Amo sorgeix de la posició que ocupa el subjecte. En tant que el subjecte és irrepresentable, la relació de l'agent a l'Altre —un significat que representa el subjecte per a un altre significat— està destinada al fracàs. Tot i l'intent per fixar la posició i la presentació del subjecte, la marca negativa i de no-res del subjecte (§) comporta la impossibilitat de tancar-lo i de fixar-lo en una representació estable. Aquest element de pura negativitat és allò que impedeix que el sistema

funcioni perfectament i, per tant, la relació del subjecte amb el significant sempre donarà, com a resultat d'un sistema entròpic, un element sense utilitat, una resta del treball lingüístic entre el significant-amo i el subjecte.

Com assenyala Zupancic (2006, 162), això és el que fa que en el llibre XVII Lacan estableixi una equivalència entre treball i gaudi. Lacan conclou que no hi ha subjecte possible sense treball. És a dir, el subjecte treballa per a trobar la seva representació, una representació, però, que mai no serà assolida d'una forma definitiva. Però, el resultat (frustrant) és que tenint la intenció de donar una veritat a la seva posició, el resultat del seu treball és espoliat per un Altre. El *savoir-faire* que busca construir una veritat per a si és espoliat pel significant-amo i instituit en una altra posició com saber d'amo. El resultat d'aquest procés és el treball de més, l'objecte *a*: la coincidència entre la pèrdua original i el plus-de-gaudi (Zupancic 2006, 163).

1.3. Discursos al servei de l'Amo: filosofia, política i ciència

La qüestió fonamental del discurs de l'Amo és articular com el *savoir faire* de l'esclau esdevé un saber (una *épistémè*) d'amo (S2); és a dir, justificar com l'amo espolia el saber treballant i l'institueix com un saber teòric. Lacan identifica la filosofia com el primer dels discursos que articula aquesta espoliació: “[...] il était déjà manifeste que c'était au niveau du discours du maître qu'était apparu quelque chose qui nous concerne quant au discours, quelle que soit son ambigüité, et qui s'appelle la philosophie” (Lacan 1991, 20).

En aquest punt, Lacan sí que localitza un origen indeterminat del discurs de l'Amo en l'aparició de la filosofia com a dinamitzadora del vincle social que implica aquest discurs. Lacan utilitza “el testimoni de la vida antiga”, prenent com a referència *La política* d'Aristòtil, per afirmar que l'esclau és, sens dubte, el suport de qualsevol saber per tal com l'esclau forma part de tots els estaments socials (Lacan 1991, 20). La qüestió és, aleshores, trobar el punt que vincula el treball de l'esclau al saber de l'amo. Lacan adverteix, però, que abans de saber si “un saber se sap”, abans de saber si es pot “fundar” un subjecte en referència a un saber que és transparent a si mateix, cal situar la investigació en el punt de partida, en el *savoir faire*, és a dir, en la praxis:

Nous en avons heureusement les traces grâce à Platon, et il est très essentiel de s'en souvenir pour mettre à sa place ce dont il s'agit, et après tout, si quelque chose a un sens dans ce qui nous travaille, ce ne peut être que de mettre les choses à leur place. (1991, 21)

Lacan es refereix a l'escena del *Menó*, quan Sòcrates interpel·la a l'esclau per saber si l'esclau, pel fet de ser esclau, de posseir “tan sols” *techné*, té alguna mena de saber. En els termes amb els quals Lacan s'hi refereix, la filosofia com a discurs al servei de l'amo queda formalitzada en el moment que Sòcrates extreu de l'esclau el saber de la geometria. La figura socràtica, la llevadora del coneixement, és precisament la funció de la filosofia al servei del discurs de l'Amo: extreure el saber fer de l'esclau per fer-ne saber d'amo. És a dir, la distinció entre la tècnica i la teoria és que la teoria formalitza el saber (inconscient) del saber fer per instituir un àmbit, un límit pel qual mantenir l'esclau com a esclau en el seu saber fer que no sap: “C'est ceci —le vol, le rapt, la soustraction à l'esclavage, de son savoir, par l'opération du maître” (1991, 21).

Aquesta és la gran tragèdia del Marx més analític, el Marx d'*El capital*. Marx és un esclau en la producció d'un saber per a l'amo. *El capital* serveix precisament com a exemple d'un saber fer que esdevé teoria per a l'amo. Marx dona la clau del funcionament del sistema liberal capitalista. Allà on precisament els pensadors liberals no havien trobat el punt d'articulació del sistema, tràgicament, Marx l'articula com a saber, com a teoria per a l'amo, contra la intenció subversiva que pretenia vers el sistema.⁹

Això és el que vol dir precisament la paraula *épistémè*.

9. L'any 1997, John Cassidy escriu un article a *The New Yorker* titulat “The Return of Karl Marx”. A l'article afirma i es pregunta: “He was wrong about communism. Was he right about capitalism?” (Cassidy 1997, 248). Cassidy afirma que el sistema polític del comunisme havia demostrat ser un fracàs —sense que jo plantegi aquí si el fracàs és causa de la pròpia teoria o, si bé, és causa de la seva interpretació i aplicació. Tot i això, Cassidy exposa que *El capital* dona les claus del funcionament del capitalisme, explicant que la gran majoria de professors i professionals de Wall Street tenen com a referència el tractat d'economia política de Marx per entendre i aprofitar-se millor del sistema capitalista. Per llegir amb més profunditat i detall la tesi de Cassidy a l'article esmentat, vegeu la bibliografia. La idea de Cassidy dona suport a la meua intuïció que el discurs de Marx a *El capital*, tot trobant i exposant la lògica interna del capitalisme, no fa res més que donar la veritable clau del seu funcionament. És a dir, Marx treballa per a l'amo contra la seva intenció política: dona una teoria del funcionament del capital per al profit, precisament, dels “amos” del sistema. Marx, demostrant els punts febles i l'articulació del capitalisme, no afebleix els sistema, sinó que el perfecciona, dona més eines per a articular-lo millor.

[...] [S]e mettre en bonne position, c'est en somme le même mot que *Verstehen*. Il s'agit de trouver la position qui permette que le savoir devienne savoir de maître. La fonction de l'épistémè en tant que spécifiée comme savoir transmissible, reportez-vous aux dialogues de Platon, est, tout entière, empruntée toujours aux techniques artisanales, c'est-à-dire serves. Ce dont il s'agit, c'est d'en extraire l'essence pour que ce savoir devienne savoir de maître. (Lacan 1991, 21)

El saber és una transmutació del treball de l'esclau, el resultat del qual és un saber que s'ha de situar en la posició de l'amo perquè esdevingui teoria: extreure l'essència del treball de l'esclau, la "traïció de la filosofia", diu Lacan (1991, 22). Una traïció que també implica a la filosofia, car la filosofia també treballa amb l'objecte brut (saber fer) per extreure un saber instituit (institucionalitzat). Per això, Lacan defineix la filosofia com "una empresa fascinant al servei de l'amo". Però, això comporta la pregunta del motiu pel qual la filosofia hauria despertat el desig de saber a l'amo (1991, 24), tenint en compte que, com ja he destacat en el subapartat anterior, Lacan assenyala que l'amo no desitja saber res, sinó que tot funcioni. Què és, aleshores, el que desperta el desig de saber de l'amo? Com li ha estat originat aquest desig?

L'únic que desitja l'amo és que la "transacció bancària" de saber segueixi circulant (1991, 23), que el treball de l'esclau d'extreure l'essència del seu *savoir faire* sigui dipositat en la posició correcta. Aquesta sistematització en el circuit del discurs de l'Amo dóna dos resultats: l'un com a pèrdua negativa, l'altre com a pèrdua positiva. La pèrdua negativa és el subjecte: treballant per a la veritat de la posició del seu representant (S1), l'amo li sostreu qualsevol possibilitat de quedar-se amb el saber del seu saber fer, el subjecte es resol ajornat com a empleat de l'amo, el subjecte esdevé un subjecte barrat (S). La pèrdua positiva és l'objecte *a*, la cosa que en el circuit de producció d'un saber es produeix de més, la pèrdua que s'ha de retrobar.

La doble relació de l'objecte negatiu i l'objecte positiu és allò que constitueix, en el discurs de l'Amo, la idea del saber com un tot-saber, un objecte que fa totalitat i que fa del treball de l'esclau-subjecte un treball incessant: cal seguir treballant per recuperar un estat original ple, una idea d'harmonia absoluta entre les parts. Per aquest motiu, Lacan identifica el discurs de l'Amo com el discurs que crea un imaginari del Tot:

[...] [L]'idée que le savoir puisse faire totalité est, si je puis dire, immanente au politique en tant que tel. On le sait depuis longtemps. L'idée imaginaire du tout

telle qu'elle est donnée par le corps, comme s'appuyant sur la bonne forme de la satisfaction, sur ce qui, à la limite, fait sphère, a toujours été utilisée dans la politique, par le parti de la prêcherie politique. (1991, 33)

Durant segles, la conjuminació de la filosofia i la política ha estat perfecta. D'ençà Plató, i passant per tota la tradició posterior, siguin quines siguin les diferències ideològiques, de contingut o de forma, la filosofia ha treballat per construir un imaginari polític fonamentat en un saber absolut. La filosofia, en aquest sentit, no tan sols ha exercit un paper determinant en la justificació i la creació de l'espai (de l'Imaginari) polític, sinó que la metafísica ha sigut el discurs encarregat de legitimar (de forma lògica o teològica) el discurs sobre la totalització del saber. La filosofia, per tant, en tant que discurs polític, ha servit a l'espoliació del saber de l'esclau per situar-lo en la posició dominant, en la construcció d'una teoria sense excepció: un saber absolut.¹⁰

En aquest punt, però, Lacan posa èmfasi en el fet que el discurs de l'Amo no és una articulació entre la filosofia i la política, ans al contrari, la filosofia i la política són discursos que sorgeixen del discurs de l'Amo —el primer dels discursos per ser el discurs que institueix l'entrada d'un significat que representa un subjecte per a un altre significat, l'articulació de l'inconscient: “[...] ce discours de l'inconscient, il répond à quelque chose qui tient à l'institution du discours du maître lui-même. C'est cela qui s'appelle l'inconscient” (Lacan 1991, 104). L'inconscient és el discurs de l'Altre, el sentit del qual, però, no està lliurat. En aquest sentit, la funció del treball del subjecte es resol a trobar el sentit —l'inconscient parla sense sentit. La funció del treball, per tant, troba la seva essència en donar un sentit per a la parla inconscient.

10. En l'àmbit de la política, Žizek identifica el zenit de l'articulació del discurs de l'Amo en la figura històrica de Lluís XIV. Žizek proposa que el discurs de l'Amo no es refereix explícitament a l'amo pre-modern, sinó a la monarquia absolutista com a màxima representant del discurs: “it is the ‘Sun-King’ Louis XIV with his L'état, c'est moi who is the master par excellence” (2006b, 109). Tot i que Lacan troba en Plató i Aristòtil l'articulació del discurs de l'Amo, la màxima expressió política del discurs es troba en el Rei Sol. El monarca és el representant dels subjectes-súbdits qui són representats davant d'alguna altra cosa, qui són significats i tenen identitat (són algú) sota el seu significat-amo “Rei Sol”. El subjecte, per ocupar la posició que ocupa, troba la seva identitat, la seva representació, en un representant aliè —el subjecte barrat (S) no té accés ni poder sobre el seu representant. En aquest sentit, el significat-amo estructura l'inconscient (ideològic-polític) del subjecte (Žizek 2006b, 110).

Lacan fa explícit a “Radiophonie” que la condició de la lingüística és l'inconscient, és a dir, que la condició d'existència de la ciència de la llengua és l'inconscient (Lacan 2001d, 406). Tanmateix, Lacan diferencia que no és el mateix dir que “l'inconscient és la condició del llenguatge”, que dir “el llenguatge és la condició de l'inconscient” (2001d, 406). L'afirmació de Lacan és que el llenguatge és la condició de l'inconscient, és a dir, en el moment que l'univers de significants esdevé l'ordre de les relacions de l'ésser humà, apareix l'inconscient. El llenguatge no esdevé un útil a la mà de l'ésser humà, sinó que l'ésser humà esdevé un útil del llenguatge. L'inconscient està estructurat com un llenguatge i s'articula molt abans que el subjecte se n'adoni i sàpiga que funciona: “nous savons, grâce à Freud, que le sujet de l'inconscient se manifeste, que ça pense avant qu'il entre dans la certitude” (Lacan 1973, 37).

Per tant, si la fórmula fonamental de l'inconscient és el significat que representa un subjecte per a un altre significat, no es pot cometre l'error de presuposar que és l'articulació de la filosofia i de la política la qual inaugura el discurs de l'Amo. El llenguatge és la condició de l'inconscient i l'inconscient formalitzat com a discurs de l'Amo és la condició de la filosofia i de la política. Aquests dos camps es resolen a articular un sentit, un saber. La seva tasca és articular les estructures del saber de l'amo.

Així, la funció de la filosofia és possible en tant que el discurs de l'Amo s'articula al voltant de la pèrdua (imaginària) de l'objecte absolut. La direcció del treball en aquest discurs garanteix la promesa de recuperació tant del plus-de-gaudi (l'objecte positiu) i l'espai sense significat propi, el subjecte (l'objecte negatiu). La manca d'objecte perdut en l'origen és la font que renova el desig per seguir treballant, la forma sota la qual l'Imaginari que articula la filosofia i la política fa que el sistema segueixi funcionant. Per aquest motiu, l'imperatiu categòric del discurs de l'Amo és “gaudeix! Segueix treballant per gaudir!”, no del Tot, però sí d'una de les seves parts com a promesa.¹¹ En aquest sentit, al llibre VII Lacan diu:

La société trouve quelque bonheur dans les mirages que lui fournissent moralistes, artistes, artisans, faiseurs de robes ou de chapeaux, les créateurs de

11. Cal distingir, abançant la fórmula de l'imperatiu del discurs Capitalista (cinquè apartat d'aquest capítol, vegeu pàgina 195 i següents), que l'imperatiu “gaudeix i segueix treballant per gaudir” es diferencia de l'imperatiu capitalista en tant que la forma de gaudi del discurs de l'Amo està castrada, mentre que en el discurs Capitalista no.

formes imaginaires. [...] C'est dans une fonction imaginaire, très spécialement celle à propos de laquelle nous servira la symbolisation du fantasme ($\$ \diamond a$), qui est la forme à laquelle s'appuie le désir du sujet. (Lacan 1986, 119)¹²

La fórmula del fantasma ($\$ \diamond a$) és la formalització de l'origen del desig, on la filosofia, com a llevadora d'un saber que no se sap, que és inconscient, té la seva gran part de responsabilitat en la politització d'aquest desig. Com diu Nicole Bousseyroux, a diferència del somni, la lògica del fantasma no amaga, indica o acompleix el desig, sinó que "l'acomoda", li troba el seu correlatiu en l'Imaginari, en el bocí de gaudi, en el petit semblant, l'objecte *a*: "Et comme ce petit a est ce qui manque, ça laisse au sujet comme l'impression d'être presbyte! C'est une accommodation au sens visuel du terme, qui maintient dans une certaine opacité l'approche de l'objet" (Bousseyroux 2007, 161). La lògica del fantasma és allò que carrega un objecte amb un sentit libidinal, amb una certa presbícia en la identificació de l'objecte com a causa del desig —precisament perquè és això, no és això.

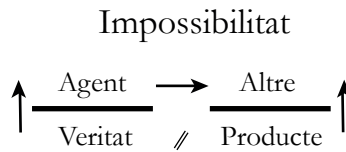
L'objecte *a* és l'indefinible que fa que les vies del desig segueixin funcionant: tot i saber que l'Altre no existeix, segueix funcionant. En aquests termes, Lacan diu: "Freud nous a laissés devant le problème d'une béance renouvelée concernant le *das Ding* qui est celui des religieux et des mystiques, au moment où nous ne pouvions plus le mettre en rien sous la garantie du Père" (1986, 119). L'obertura repetitiva del *das Ding*, la impossibilitat de dominar la Cosa, és la possibilitat per la qual el discurs de l'Amo domina la recerca impossible de l'objecte absolut i fa que la seva articulació discursiva, el seu vincle social, segueixi funcionant.

12. Cal apuntar, aquí, que seria molt interessant desenvolupar, en una altra investigació, les relacions que es poden establir entre l'ontologia platònica al voltant de la còpia de la idea i de l'engany que produeixen els poetes, artesans, entre d'altres, amb la idea que Lacan exposa en aquesta citació. "Els creadors de formes imaginàries" té una certa similitud amb la còpia de la còpia platònica. En aquets sentit, l'imaginari com a suport i forma (política) del desig del subjecte al qual es refereix Lacan, sembla tenir moltes similituds amb la "manipulació" política que apareix a *La república* platònica, entre d'altres diàlegs.

1.4. El poder de l'impossible i l'impàs

Al llibre XVII del *Seminari*, Lacan recupera la classificació de Freud a “Anàlisi acabable i inacabable” (“Die endliche und die unendliche Analyse”) sobre les tres professions impossibles (*unmöglichen Berufe*): governar (*Regieren*), educar (*Erziehen*) i la cura de la psicoanàlisi (*Kurieren*).¹³

L'impossible en l'estructura del discurs es presenta en la impossibilitat de la relació entre la posició de l'agent i la posició de l'Altre:



La impossibilitat en el discurs de l'Amo es troba en la seva funció de governar, en la impossibilitat de fer relació entre la voluntat de l'amo (“que tot funcioni”) i l'Altre:

Dans le discours du maître, par exemple, il est en effet impossible qu'il y ait un maître qui fasse marcher son monde. Faire travailler les gens est encore plus fatigant que de travailler soi-même, si l'on devait le faire vraiment. Le maître ne le fait jamais. Il fait un signe, le signifiant-maître, tout le monde cavale. C'est cela dont il faut partir, qui est en effet tout à fait impossible. C'est touchable tous les jours. (Lacan 1991, 202-3)

L'amo és un signe, el signe de l'ordre, de la jerarquia i del poder polític: el nom del pare.¹⁴ El nom del pare és també, en l'origen, la metàfora paternal de Freud, el mite freudià per a l'explicació de la prohibició primera, a saber, l'accés a la mare, el gaudi prohibit. Com he destacat, a diferència del gaudi articulat principalment al llibre VII, allò que impossibilita l'accés al gaudi a *El*

13. Reservo l'exposició de la impossibilitat d'educar i de la cura de la psicoanàlisi per als apartats “d'El discurs Universitari” i “d'El discurs de la Psicoanàlisi”, respectivament. En aquest apartat em centraré en la impossibilitat de governar com la impossibilitat constitutiva del discurs de l'Amo.

14. La noció “d'el nom del pare” de Lacan és un dels conceptes més treballats i vertebradors de la psicoanàlisi lacaniana. En aquest sentit, com la majoria de nocions lacanianes, “el nom de pare” es modifica al llarg dels anys i fa molt difícil exposar, en aquest espai, totes les modificacions i evolucions de la noció. Pel que m'interessa ara, cal tenir present que el “nom del pare” representa una metàfora simbòlica de la llei, l'espai de la castració i la prohibició de l'accés al gaudi de la mare.

revers no és el gaudi com absolut a retrobar a partir de la transgressió, sinó de la impossibilitat mateixa del gaudi en tant que Real. És a dir, l'impossible és el Real (Lacan 1991, 192) que s'articula en tot discurs en la relació de l'agent a l'Altre. En altres paraules, allò que fa impossible la relació és el Real com “una roca” enmig de la relació que im-possibilita.¹⁵

La metàfora paterna és l'explicació de la introducció del nadó en el món simbòlic del significant. El nadó identifica el seu gaudi provenint de l'Altre: de la figura materna. La impossibilitat de recuperar l'accés al gaudi primer s'identifica d'una forma metafòrica amb la figura del pare, la figura del qual impedeix l'accés al gaudi sota pena de castració: “This imaginary castration covers up and conceals a fundamental truth which is that enjoyment is impossible from the moment that one speaks: this is symbolic castration, as given of structure” (Verhaeghe 2006, 43). Així, la metàfora paterna no és un mur simbòlic que cal transgredir per recuperar el gaudi prohibit, sinó una metàfora de l'impossible, impossible de transgredir. La diferència entre el gaudi prohibit i el gaudi impossible és radical: mentre que en el gaudi prohibit existeix la possibilitat de retrobar el gaudi a partir d'alguna mena d'acció que restitueixi un ordre primitiu de la relació, el gaudi impossible mostra la impossibilitat de l'existència de la relació amb el gaudi primer, provenint de l'Altre. Per aquest motiu, com remarca Verhaeghe (2006, 45), l'accés al gaudi esdevé impossible en el moment que el subjecte és introduït en el discurs. La repercussió d'aquest gir en la localització i l'operativitat del nom del pare, del significant-amo, és, des d'un punt de vista psicoanalític i polític, una subversió de primer ordre: l'amo no representa la castració com a prohibició d'accedir o recuperar el gaudi, sinó la metàfora de la impossibilitat de la relació amb l'Altre com a font de gaudi. Per aquest motiu, Lacan diu que el mite del pare de l'horda i l'Èdip de Freud no són qui prohibeixen l'accés al gaudi, sinó aquells qui representen la impossibilitat mateixa, un operador estructural:

Nous reconnaissons bien là en effet, au delà du mythe d'Édipe, un opérateur, un opérateur structurel, celui dit du père réel avec, dirais-je, cette propriété

15. Que el Real im-possibilita la relació vol dir que alhora que la fa impossible, també la possibilita com destinada al fracàs. És a dir, el Real és el que possibilita la relació en tant que fracassada.

qu'au titre de paradigme, il est aussi la promotion, au cœur du système freudien, de ce qui est le père du réel, qui met au centre de l'énonciation de Freud un terme de l'impossible. (Lacan 1991, 143)¹⁶

En aquest sentit, l'acció política de transgredir, transgredir la posició del nom del pare, no condueix enlloc (Lacan 1991, 118-9), ja que acabar amb la metàfora simbòlica de la impossibilitat, no és acabar amb la impossibilitat que emergeix del Real.

Aleshores, l'impossible de la professió de l'amo (governar) és que el seu treball sigui acomplert, és a dir, la missió de crear una comunitat (simbòlica) plena és impossible, alguna cosa impedeix realitzar la seva missió —el Real. El significant-amo posa a treballar l'home i la dona per a acomplir la seva funció, el seu treball, “la relació sexual”. En aquest punt és on emergeix el plus-de-gaudi: en l'acte sexual no s'acompleix la relació, el resultat de l'acte sexual és zero, una entropia, amb una resta del treball realitzat: “il n'y a pas de rapport sexuel”. Tot i que el discurs estigui destinat al fracàs, en tant que un amo no pot realment fer treballar el seu món, què és el que fa que funcioni? La impossibilitat del discurs de l'Amo es fonamenta sobre alguna cosa que permet (paradoxalment) que encara que no funcioni, segueixi funcionant.

La impossibilitat de tot discurs rau en la impotència d'aquell qui treballa per proporcionar una veritat al discurs. En la part inferior de la formalització del discurs de l'Amo s'articula la funció de la veritat, és a dir, la veritat a partir del treball de l'esclau: “Le pouvoir des impossibles repose donc sur une impuissance. Car la vérité est impuissance [...], de sorte que l'aimer, c'est aimer sa faiblesse, qui est de tenir au secret, dans l'obscurité (*Verborgenheit*, dit d'elle Heidegger) de son trou, la castration” (Bousseyroux 2003, 158). Bousseyroux es refereix a la veritat com a impotència, tal i com l'exposa Lacan a la sessió del 14 de gener de 1970. Influenciat per l'exegesi heideggeriana,¹⁷ Lacan entén

16. Per aquest motiu Verhaeghe diu que, en tant que la impossibilitat és el Real, Freud necessitava un pare primordial que estigués mort (2006, 43).

17. Com assenyala François Dosse a la seva *History of Structuralism: The Rising Sign*, la influència de Heidegger sobre Lacan va ser important: “La influència de Heidegger en els paradigmes de Lacan es pot desxifrar fàcilment. No tan sols es troba el pessimisme fonamental de Heidegger, el descentrament de l'home, la deconstrucció del subjecte que es troba escindit i sempre inaccessible a si mateix, el llarg camí de la pèrdua, l'oblit de l'ésser començant amb l'experiència que es estructura en l'estadi del mirall, sinó que també es troba en Lacan el vocabulari de Heidegger. Tot allò que té a veure amb la

la veritat com un enigma: existent en tant que no se sàpiga, o la seva funció estructural (d'operador estructural) deixa de funcionar tan bon punt es descobreix. Per aquest motiu, Lacan anomena la veritat un dir a mitges (*un mi-dire*): “[...] au-delà de sa moitié, il n’y a rien à dire” (Lacan 1991, 58).

En aquest context, Lacan es pregunta què vol dir i quina és la funció de l'amor a la veritat (1991, 58). És evident que Lacan s'està referint indirectament a la filo-sofia, al caràcter d'impotència de l'amor pel saber en tant que veritat, al moviment que Plató va marcar en la filosofia, fins a la mort de la metafísica. Per Lacan, la veritat és, ras i curt, una enunciació sense enunciat: “l'énoncé avec réserve de l'énonciation” (1991, 58). En l'exemple de Lacan de l'enigma que l'Esfinx planteja a Èdip, es mostra la forma de la veritat com una enunciació sense enunciat.¹⁸ L'enigma de l'Esfinx és la forma lacaniana de l'estructura de la veritat, una forma que té moltes semblances amb l'experiència amagada de la veritat en la psicoanàlisi, una veritat amagada que justifica i articula el significat. De la veritat com a enigma, Lacan en diu “una manca d'ésser”, una part de l'ésser oblidada:

relació amb la veritat, l'autenticitat, la parla buida o plena té el seu origen en la posició filosòfica de Heidegger traduïda al terreny psicoanalític. Tot el comentari a la filosofia grega, a l'*alétheia*, és un espai comú en tots dos” (Dosse 1997, 378). És evident que, per desenvolupar un estudi sobre l'evolució i les diverses construccions de la veritat en Lacan al llarg dels anys, caldria realitzar un estudi comparatiu amb l'articulació de la veritat en Heidegger. No obstant això, aquí destaco tan sols la influència en la construcció de la veritat en Lacan al llibre XVII del *Seminari* de la construcció de veritat de Heidegger: “El *Dasein*, en tant que constituït per l'obertura, està essencialment en la veritat. L'obertura és un mode de ser essencial del *Dasein*. ‘Hi ha’ veritat tan sols i mentre que el *Dasein* és. Les lleis de Newton, el principi de contradicció i, en general, tota veritat, tan sols són veritables mentre que el *Dasein* és. Abans que hi hagués cap *Dasein* i després que ja no hi hagi cap *Dasein*, no hi havia ni hi haurà cap veritat, ja que, en aquest cas, la veritat, en tant que oportunitat, descobriment i estar al desobert, no pot ser” (Heidegger 1967, 226 (§44, secció c)). En aquesta constitució de la veritat en l'existència del *Dasein*, es pot intuir la construcció de la veritat de Lacan a *El revers* com una veritat constituïda a mitges en l'ésser lingüístic entre el Simbòlic i el Real i que tan sols és en tant que existeixi un subjecte que s'articula en un discurs, entenent que tot discurs és tan sols possible com a vincle social que constitueix individus en subjectes.

18. A *El revers de la psicoanàlisi*, Lacan comet el lapsus d'anomenar l'Esfinx com a Quimera. Destaco aquest fet i utilitzo, en el meu escrit, el nom original de la mitologia grega d'Esfinx ja que és, realment, el personatge que es troba amb Èdip i li planteja el famós enigma aprop de Tebes.

Le manque d'oubli est la même chose que le manque à être, car être, ce n'est rien d'autre que d'oublier. L'amour de la vérité, c'est l'amour de cette faiblesse dont nous avons soulevé le voile, c'est l'amour de ceci que la vérité cache, et qui s'appelle la castration. (1991, 58)

La castració és la impossibilitat constitutiva del gaudi en l'entrada de l'ésser humà en la lògica del significat. La castració (simbòlica) com a negativitat, com a manca d'ésser, és l'element que fa operativa la impossibilitat. En aquest sentit, la impossibilitat reposa sobre la impotència de la veritat, sobre la seva expressió a mitges. Què passa quan s'articula un enunciat per a l'enunciació de la veritat?

En el moment que Èdip dona la resposta a l'enigma de l'Esfinx, aquesta desapareix, el significat Esfinx ja no té cap mena d'enigma sobre el qual pivotar (Lacan 1991, 39). Quan s'articula un enunciat per a l'enunciació de la veritat com a enigma, l'enunciació deixa de tenir valor de veritat, deixa de tenir valor d'allò que fonamenta l'articulació d'un significat-amo, d'un saber inconscient. Seguint amb la metàfora lacaniana, el saber treballant de l'esclau són totes les víctimes de l'Esfinx a qui aquesta ha formulat el seu enigma. La incògnita que planteja l'enigma és l'impuls que fa treballar a l'esclau i el producte que en sorgeix en intentar resoldre la incògnita estableix el saber inconscient, el saber com a veritat de l'amo, el saber que no se sap. L'Esfinx es mostra impotent, no pot fer treballar l'esclau si no és a partir de l'enigma. Un cop l'Esfinx ha formulat el seu enigma (l'enunciació sense enunciat), l'esclau comença a treballar per trobar l'enunciat. Mentre que tot funcioni d'aquesta manera, mentre que l'esclau no trobi l'enunciat de l'enunciació, mentre que el missatge no sigui lliurat, tot funciona. Ara bé, en el moment que l'esclau formula l'enunciat, l'Esfinx desapareix, la veritat es resol impotent, no és capaç de seguir articulant el significat-amo.

Des d'un punt de vista filosòfic estant, l'articulació precedent funciona com a explicació metafòrica del discurs de l'Amo. Des d'un punt de vista psicoanalític, cal observar que la posició de l'Esfinx no és la de l'amo que llença l'enigma a l'esclau perquè treballi, sinó que l'Esfinx ocupa la posició de la fantasia. L'Esfinx no és el punt de partida, sinó la fantasia que fa treballar i oblidar l'horror de l'enunciat —la manca d'ésser, el caràcter d'incomplet, la no-relació i la impotència de l'amo.

Al prefaci de la segona edició de *The Plague of Fantasies* (2009), Žižek fa palès el fet que el significat aconsegueix el seu propòsit: el significat entrega el seu missatge al destinatari. En un primer moment, això es contradiu amb la fórmula lacaniana: el significat que representa un subjecte per a un altre significat porta l'adreça de la mort (Lacan 1991, 209), però, perquè el significat segueixi funcionant (perquè el subjecte no mori abans d'hora) cal que el missatge del significat que el representa no sigui lliurat, que el seu significat es perdi. Això implica que perquè el subjecte segueixi sent subjecte del Simbòlic, tenint el seu representant en un significat, cal que la relació que l'agent estableix amb l'Altre sigui interrompuda, que no es lliuri el seu missatge (de mort). Aquest “punt d'impossibilitat”, com l'anomena Žižek (2009, xiv), és el buit omplert per la fantasia o, en termes lacanians, per l'objecte *a*. Žižek mostra com la impossibilitat constitutiva, l'objecte que faria ensorrar tota la lògica del discurs, és assumida per la lògica del discurs com un objecte més de la seva constitució.¹⁹ Abans, però, d'arribar al punt de col·lapse, la fantasia (en termes žizekians) o l'objecte *a* (en termes lacanians) és l'articulació de quelcom que permet absorbir la impossibilitat, en aquest cas, la impossibilitat de governar. No hi ha cap “amo-governant” que realment faci funcionar el seu món, però la fantasia d'una comunitat política on el poder de l'amo faci funcionar el seu món és l'element que evita que el sistema deixi de funcionar, que el significat entregui la carta.

De l'articulació de l'objecte *a* en l'estructura del discurs, Žižek identifica tres modalitats: la “sostracció”, la “prolongació” i l’obstrucció”. Aquesta triple modalitat sota la qual s'articula l'objecte *a* en el discurs de l'Amo és la condició de possibilitat per al seu funcionament. La “sostracció” és la part que es sostreu a la totalització del discurs. Sense la substracció d'aquesta porció, la totalització del discurs seria total i, per tant, el discurs es col·lapsaria. En aquest sentit, Žižek identifica la substracció amb la famosa frase de Lacan: “Je t'aime, mais, parce qu'inexplicablement j'aime en toi quelque chose plus que toi —l'objet petit a, je te mutile” (1973, 241). Aquesta modalitat de l'objecte no és la pedra a la sabata que impossibilita la relació, sinó la representació mateixa del fet que la relació és impossible —la relació és com a relació no-assolida i

19. En la història de la matemàtica es pot observar aquest efecte del discurs. Per exemple, els nombres irracionals fan trontollar l'estructura dels nombres reals, els nombres amb què funcionava la lògica matemàtica dels grecs. No obstant això, aquest impàs no provoca la fi de la matemàtica, sinó que el discurs assimila l'element irracional ampliant els marges de la lògica perquè el discurs segueixi sent funcional, operatiu.

l'únic funcionament de la relació ho és mitjançant la fantasia, l'objecte *a*, l'objecte que representa l'excés i la manca. El producte d'aquesta impossibilitat és l'objecte *a*, l'objecte-fantasia que mou cap a la relació, però que la demostra impossible, ja que és impossible posseir-lo. D'altra banda, és necessari per al discurs que existeixi aquesta resta impossible, ja que, com adverteix Zizek, que aquesta part sostreta al discurs sigui reinserida o que existeixi la possibilitat real d'atènyer l'objecte implica que el discurs es col·lapsi: “The ruling ideology is not meant to be taken seriously or literally. Perhaps the greatest danger for totalitarianism is people who take its ideology literally” (Zizek 2008, 24). Quan un discurs polític hegemònic és pres seriosament (al peu de la lletra), l'objecte sostret al discurs no existeix i el discurs està destinat al fracàs, ja que no resta espai per a la fantasia. Perquè el discurs de l'Amo funcioni, cal que el discurs no estigui tancat, que hi hagi un objecte causa de la fantasia que faci treballar, que aquest treball no s'aturi ni s'acabi mai perquè l'esclau segueixi intentant restablir un estat homeostàtic (Imaginari i impossible) del sistema.

La segona modalitat sota la qual es presenta l'objecte *a* és la de la “prolongació”, és a dir, la repetició de la figura de poder del discurs a partir de la libidinització d'alguns objectes, el que Zizek anomena els “objectes sublims” —evidentment, en el discurs de l'Amo la presència de l'objecte *a* és sempre sota la fantasia de la libidinització de l'element totalitzador (Déu, l'Emperador, el Rei, el Líder...). La tercera modalitat sota la qual es presenta l'objecte *a* és sota la forma d'un objecte pertorbador, d'una molèstia que impedeix la totalització efectiva del discurs. Utilitzant la lògica lacaniana, Zizek escriu: “the object *a* prevents the letter from arriving at its destination” (2009, xx). Immediatament després, però, Zizek es pregunta si aquesta modalitat de l'objecte impedeix realment que la carta arribi al seu destinatari. La resposta, des d'un punt de vista objectiu, és que l'objecte *a* no és l'objecte que impedeix que la carta arribi al seu destinatari, sinó l'objecte que comporta que el subjecte s'equivoqui sobre la funció i la referència del seu significat, és a dir, “the gap between the subjective experience (of individuals pursuing their interests) and objective social mechanisms” (Zizek 2012, 659). Zizek articula l'última modalitat de l'objecte *a* amb un to hegel·lià, com analitzaré al tercer capítol, pel qual l'objecte *a* és l'element que representa i que, alhora, enganya el subjecte sobre el destinatari del seu significat. El missatge, llavors, sempre arriba al seu destinatari. És a dir, Zizek no es contradiu amb Lacan: des d'un punt de vista subjectiu, el missatge mai no arriba al seu destinatari, no perquè no es lliuri,

sinó perquè el subjecte malentén el missatge mateix; des d'un punt de vista objectiu (discursiu), el missatge sempre arriba al seu destinatari, fa discurs i aconsegueix el seu missatge.²⁰

A *Less than Nothing*, Žižek articula una quarta modalitat sota la qual es presenta l'objecte *a*:

To the three modes of the *objet a*, of how it distorts reality by inscribing itself into it, one should then add a fourth: *destruction*. Is what happens in the case of a post-traumatic subject not the *destruction* of the *objet a*? This is why such a subject is deprived of engaged existence and reduced to “vegetative” state of indifference. What we should nonetheless bear in mind is that this destruction results also in the loss of reality itself, which is sustained by the *objet a* —when the subject is deprived of the excess, it at once loses that with regard to which the excess is an excess. (2012, 660)

20. Per comprendre aquesta lògica, Žižek exposa dos exemples. En el primer cas, Žižek es pregunta si l'objecte *a* realment impedeix que la carta arribi al seu destinatari —és a dir, que el significat entregui el seu missatge. Žižek exposa un fet (tan se val si és cert o és fictici) segons el qual una dona romanesa es va despertar enmig del seu funeral (ja que, segurament per alguna mena d'error mèdic, havien cregut que la dona estava morta). En despertar i adonar-se del que estava passant, la dona va sortir corrents i aterrada del que estava presenciant i, creuant una carretera amb molt de tràfic, va morir a l'instant atropellada per un camió: “so they put her back in the coffin and the funeral procession carried on. Is this not the ultimate example of what we call fate-of a letter arriving at its destination?” (2012, 659). En el segon cas, Žižek exposa el destí del testament de Nikolai Bukharin. En la vetlla de la seva execució, l'any 1938, Bukharin va escriure una carta a la seva dona on li explicava que la gran causa de la Unió Soviètica permaneixia i que això era la cosa més important, pel damunt dels destins de les persones. Žižek explica que la carta va desaparèixer en els arxius soviètics i que no va ser fins al 1992 quan, en la caiguda de la Unió Soviètica, la seva dona va poder llegir la carta. Žižek escriu que la “carta” va arribar a la seva destinació “en el moment precís”. Žižek conclou que la carta, llegida després de la desaparició de la Unió Soviètica, exposa el motiu insignificant de la mort de Bukharin, el fet que no hi hagi un gran Altre per redimir la seva mort. Per aquest motiu, Žižek extreu la següent reflexió dels dos exemples anteriors: “The general lesson of this is that, in order to interpret a scene or an utterance, sometimes the key thing to do is to locate its true addressee” (660). És a dir, aquests dos exemples que proposa Žižek demostren que la carta sempre arriba al seu destinatari, però, sempre amb una lògica objectiva. La lògica subjectiva sempre s'equivoca en el destinatari veritable, l'error hermenètic comporta la mala interpretació del destinatari del missatge del significat. També es podria pensar aquest punt a partir de Heidegger. És a dir, si l'experiència de la pròpia mort és sempre impossible i tan sols es pot experimentar en altri, això també explicaria que, des d'un punt de vista subjectiu, el missatge mai no arribi al seu destinatari, però d'una forma objectiva, en canvi, si que es lliuri.

Des d'un punt de vista psicoanalític, és a dir, des del punt de vista de la clínica de l'individu, la “destrucció” de l'objecte *a* implica la des-subjecció de l'individu a la realitat que es fonamenta en l'objecte causa de la fantasia, pel fet que la realitat del subjecte està fonamentada en l'excés que hi afegeix a la realitat mancant. Des d'un punt de vista filosòfic estant, l'interès es troba en l'efecte que es produeix quan l'objecte *a* deixa d'articular la funció d'excés que fonamenta i sosté la realitat. En el discurs de l'Amo, la destrucció de l'objecte *a* que fonamenta la seva realitat es presenta en tres versions diferents o, el que és el mateix, en tres resultats diferents: l'eradicació del nom del pare, la transformació del discurs en la substitució del significat-amo i la transició al discurs de la histèrica.

Com he assenyalat, l'eradicació de la funció del nom del pare és l'efecte que s'esdevé quan l'individu perd el plus-de-gaudi. És a dir, com assenjala Žizek, l'individu es troba des-subjectivat i avocat a una existència “vegetativa d'indiferència”. Des d'un punt de vista polític i filosòfic, emergeix la pregunta per la possibilitat de l'eradicació de l'amo, és a dir, la possibilitat d'acabar amb la posició del poder *qua* posició dominant i hegemònica. És possible una destitució així? Que n'esdevé del subjecte que ja no es troba subjecte a cap significat de poder? Quina és la seva representació?

La resposta de Lacan és que, tal com és patent en l'articulació del llibre XVII i en la formalització dels diversos discursos, la posició de poder és present en qualsevol articulació discursiva —des de que hi ha discurs, alguna cosa ocupa l'espai del poder: el poder és inalienable, no es pot acabar amb la posició del poder. En aquest sentit, la pregunta per la possibilitat d'acabar amb el poder queda resolta: no es possible acabar amb el poder com a poder. No obstant això, el que demostren les quatre formulacions lacanianes és que en cadascuna d'elles una figura diferent ocupa la posició de poder. La lliçó de Lacan és que no es pot matar un nom, tan sols reescriure'l.²¹

21. Des d'un punt de vista històric, una revolució contra el poder “absolut” no implica la destrucció de la posició del poder, sinó la substitució de l'agent que l'ocupa, que el representa i que realitza la funció operativa de l'amo. Les destitucions de reis o d'emperadors no han certificat la destrucció de la posició de poder, sinó la destitució de l'agent que el representava. Aquest és el sentit de la frase del Lluís XVI abans de morir: “Je m'en vais, mais l'État demeurera toujours”. Tan se val qui ocupi la posició dominant, sigui quina sigui la revolució, aquesta és tan sols una per canviar l'agent que representa la posició dominant. L'expressió de Lacan “Qu'est-ce qui a un corps et qui n'existe pas? Réponse —le grand Autre” (Lacan 1991, 74) s'entén en aquest sentit: el

No obstant això, la quarta modalitat sota la qual es presenta l'objecte *a* comporta una modificació de l'element que ocupa la posició dominant. El punt d'impàs al qual arriba el discurs de l'Amo té una certa relació amb l'articulació de la veritat. Mentre que en el discurs de l'Amo la veritat s'articula al voltant de la univocitat, el reconeixement de la veritat una i l'autoreferencialitat de la unitat, l'articulació és operativa. L'impàs en el discurs de l'Amo arriba quan aquesta relació amb la veritat ja no és capaç d'articular-se socialment. És a dir, quan el poder ja no és reconegut pels subjectes del discurs, la posició dominant esdevé impotent en tant que ja no és capaç d'ésser reconeguda pel poder simbòlic que ocupa, ni d'investir simbòlicament els subjectes que representa: és a dir, apareix una crisi simbòlica del significat —el saber de l'amo perd la seva capacitat d'articular el món i els subjectes que l'articulen.

La impossibilitat del discurs de l'Amo s'esdevé en el carreró sense sortida de la crisi de significat, és a dir, quan la relació entre el significat i el significat deixa de ser operativa. En aquest sentit, la filosofia hi troba la seva font d'inspiració, però, també de dolor —el seu taló d'Aquil·les. La filosofia és la recerca del vincle entre el significat i el significat i, alhora, el patiment de la pèrdua d'aquesta relació, és a dir: 1) en un sentit ontològic, la filosofia des de Plató, Aristòtil, Sant Agustí, Sant Tomàs, Descartes, Kant, Hegel o Kierkegaard (per donar els exemples més rellevants) ha cercat la relació entre el món (significat) i l'origen de la seva representació (significant); 2) des d'un punt de vista existencial, la filosofia ha buscat i ha patit la pèrdua de la desconexió entre el significat i el significat.²² Per aquest motiu, com he assenyalat, des del punt de vista de la formalització del discurs de l'Amo, Lacan identifica la filosofia com la responsable de la institucionalització del discurs de l'Amo a partir de la simbolització d'un saber per a l'amo.

Al llibre *On the Psychotheology of Everyday Life*, Eric L. Santner sintetitza la relació entre el poder simbòlic i el seu impàs. Santner destaca el fet que la “investidura

gran Altre no existeix, no és Algú de carn i ossos (ja que a rei mort, rei posat), sinó que el gran Altre que no existeix és l'aurea inexistent (però operativa, funcional, com diu Miller), amb un cos, el cos d'un representant.

22. Tractaré en més profunditat aquesta desconexió, que s'experimenta com una pèrdua existencial, al quart apartat d'aquest capítol (“El discurs de la Psicoanàlisi”), vegeu pàgina 103 i següents, al tercer apartat del tercer capítol (“El saber. Hegel: el filòsof de la universitat”), vegeu pàgina 329 i següents, i, amb més extensió, al quart capítol del tercer capítol (“La reconciliació. Hegel: l'analista”), vegeu pàgina 355 i següents.

simbòlica” es realitza en dos nivells complementaris: d’un costat la investidura simbòlica d’un subjecte, el fet que un individu esdevingui un subjecte a partir d’un símbol, és a dir, d’un significant que el representa per a un altre significant; de l’altre, que aquesta investidura simbòlica subjectiva s’esdevé en l’espai social, és a dir, en un univers simbòlic compartit, això vol dir que la investidura resta lligada amb el reconeixement i, al seu torn, el reconeixement està necessàriament vinculat amb la investidura simbòlica:

By symbolic investiture I mean, more generally, those social acts, often involving a ritualized transferal of a title and mandate, whereby an individual is endowed with a new social status and role within a shared symbolic universe. It is how one comes into being as —comes to enjoy the predicate/value of— husband, professor, judge, psychoanalyst, and so forth. Within social reality, that is to say, a universe of symbolic relations one never simply “has” a predicate; whether one likes it or not, whether it is a source of pleasure or not, one’s “contraction” of a new predicate has a libidinal component and the rites of symbolic investitures are among the means at a society’s disposal for the cultivation and regulation of this “predicative enjoyment”. (2001, 47)

Santner aporta una definició del discurs de l'Amo: hi ha un predicat que fa esdevenir l'individu en subjecte en una societat (un significant representa un subjecte per a un altre significant); i aquesta investidura simbòlica de l'ordre social és el que determina la forma d'organització del gaudi. El discurs de l'Amo correspon, seguint a Santner, a la investidura simbòlica d'un significant hegemònic que ordena una forma de gaudir el gaudi.

No obstant això, encara no queda resolta la pregunta per l'operativitat del discurs de l'Amo: la formalització del discurs de l'Amo es refereix a una forma d'organització política (una forma de sobirania), o més aviat el discurs de l'Amo és la formalització de l'estructura lingüística del subjecte envers el poder?

En primer lloc, com Lacan mateix assenyala, la forma contemporània del discurs hegemònic no es correspon amb el discurs de l'Amo, precisament pel fet que la forma sota la qual es presenta la relació del poder amb el saber no és sota la fórmula del saber de l'amo (un saber absolut), sinó sota la forma d'un saber universitari o científicotècnic (un saber de tot). La resposta a la pregunta no pot ser plantejada en termes del subjecte com a àtom del social, ni en termes del polític com a àmbit aliè a les subjectivitats que conforma. Santner destaca que la investidura simbòlica (com l'acció social principal del discurs de l'Amo) inclou necessàriament un nivell d'efectivitat lingüística, és

a dir: “a more properly performative notion of ‘establishing’, whereby the ‘in itself’ is converted into a ‘for itself’” (2001, 47). És a dir, el discurs de l’Amo es troba en l’estructura del llenguatge, en la seva funció performativa del social i del subjectiu. Aquí, però, no val qualsevol comprensió del llenguatge, sinó aquella que implica una organització discursiva amb una estructura. Però no tot llenguatge crea discurs: mentre que en moltes articulacions lingüístiques el missatge no interpel·la als individus en subjectes *i*, per tant, no crea un teixit social (un univers simbòlic compartit), hi ha articulacions lingüístiques que fan discurs, és a dir, que interpel·len simbòlicament els individus en subjectes *i* creen estructura (de poder) social. Santner es refereix a aquesta distinció quan destaca que l’efectivitat del llenguatge converteix “l’en-si” en un “per a si”, és a dir, com el significat pren efectivitat i performativitat en el subjecte en l’estructura social. A saber, mentre que “l’en-si” del llenguatge ret impotent el fet que algú es pensi “jutge”, tan sols la performativitat de la investidura simbòlica social transforma el significat, efectivament, en “per a si”.

No obstant això, Santner destaca la fragilitat de la investidura simbòlica, precisament pel fet, com Lacan destaca, que el gran Altre no existeix:

[T]he *libidinal* component of one’s attachment to the predicates securing one’s symbolic identity must also be thought of as being “ibidinal” [sic]: a symbolic investiture not only endows the subject with new predicates; it also calls forth a largely unconscious “citation” of the authority guaranteeing, legitimating one’s rightful enjoyment of those predicates (that is at least in part what it means to “internalize” a new symbolic identity). But because that authority is itself in some sense “magical”, that is, unsubstantiated, without ultimate foundation in final ground qua substantive reason, this “ibidity” [sic] is, in the final analysis, a citation of a lack, and so never settled once and for all. (2001, 50)

El fet que no hi hagi un origen substancial de la investidura simbòlica del subjecte *o*, en termes lacanians, que el gran Altre no existeixi, comporta que la subjectivació de l’individu *i*, per tant, de la seva forma de gaudi, no resti mai closa. El fet que la identitat simbòlica i la seva hegemonia no absorbeixi absolutament el subjecte alerta, per tant, sobre el que Santner assenyala com a crisi de la investidura simbòlica —això vol dir, l’impàs de l’efectivitat del discurs de l’Amo.

La manca sobre la qual reposa la “investidura simbòlica” a la qual es refereix Santner és el plus-de-gaudi —l’objecte *a*. Per Santner, aquest plus és el que sosté el buit, la manca en l’origen de la investidura simbòlica del subjecte. En

aquesta direcció, Santner vincula l'objecte *a* com l'objecte en excés que investeix l'amo amb un plus-de-gaudi amb la fantasia: “This surplus is, I want to argue, the very ‘stuff’ of fantasy that is secreted within and by the procedures of investiture, procedures which, in a profound way, inform our relation to possibility and normativity” (2001, 53).

Com he assenyalat sobre la quarta modalitat de l'objecte *a* en Žizek, el problema per a la performativitat del discurs de l'Amo s'esdevé quan l'objecte *a* és incapaç de sostenir la fantasia: la posició hegemònica de l'amo amb un plus. És a dir, el discurs de l'Amo deixa de tenir efectivitat quan la seva performativitat lingüística deixa de tenir autoria. El plus amb el qual s'investeix a l'amo és el resultat del treball inconscient mitjançant el qual s'ha instituit un saber d'amo. El significat-amo és l'únic que té accés a aquest saber i, per això, representa el subjecte per a un altre significat. En aquest moviment s'estableix la transferència i la institució, d'allò que Lacan anomena, “le sujet supposé savoir”. La qüestió que es juga en el subjecte de suposat saber no és l'estatut que ocupa en relació a la quantitat de coses que sap, sinó a la qualitat del saber que (suposadament) posseeix. La legitimació de la posició hegemònica que ocupa ve determinada pel saber absolut. A diferència del que presentaré en el discurs Universitari, on la posició hegemònica està determinada per un saber (quantitatiu) de la totalitat, en el discurs de l'Amo la posició hegemònica l'és precisament perquè el seu saber (qualitatiu) és un saber absolut.

Pel que fa a la qüestió de l'autoria, Giorgio Agamben escriu a *Quel che resta di Auschwitz*:

En llatí, *auctor* originalment designava la persona que intervenia en una assignatura (o la persona que, per qualsevol raó, no tenia la capacitat de dur a terme qualsevol qüestió legal), per tal de garantir el dret d'aquesta persona. Així, l'auctor, utilitzant la fórmula *auctor fío*, forniva l'alumne amb “l'autoritat” que li mancava (així es deia que l'alumne actuava *tutore auctore*). (1999, 148)

Seguint la definició d'Agamben, l'autoria no és la materialització del significat que representa un subjecte (S) per a un altre significat? El subjecte, en tant que barrat, en tant que representat i tenint la seva identitat en una posició diferent a la que ocupa, és sempre per compte d'altri, el subjecte és mitjançant el préstec de representació d'un significat. És a dir, l'autoria del subjecte ha

d'estar sempre avalada per un significant que ocupa la posició dominant, per un mestre que posseeix la posició de saber absolut que li manca a l'alumne. En aquest sentit, Lacan diu:

En quoi consiste la citation ? Au cours d'un texte où vous vous avancez plus ou moins bien, si vous êtes comme cela dans les bons endroits de la lutte sociale, tout d'un coup vous citez Marx, et vous ajoutez —Marx a dit. Si vous êtes analyste, vous citez Freud, et vous mettez —Freud a dit— c'est capital.

L'énigme, c'est l'énonciation —et débrouillez-vous pour l'énoncé. La citation, c'est —je pose l'énoncé, et pour le reste, c'est le solide appui que vous trouvez dans le nom de l'auteur dont je vous remets la charge. C'est très bien ainsi, et cela n'a rien à faire avec le statut plus ou moins branlant de la fonction de l'auteur. (1991, 40)

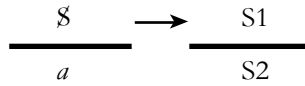
Per exemple, la citació, en especial en una tesi doctoral, incorpora la performativitat del discurs de l'Amo, la “màgia” del subjecte de suposat saber. El subjecte que hi treballa, “jo” per exemple, no es troba en la posició de l'autor, sinó en la posició del subjecte treballant per a una autoria, l'esclau. L'autoria del meu treball —i la seva manca corresponent de cap mena de posició hegemònica de saber— es fonamenta en els mestres-amos de les meves citacions. La citació, com a mig dir, com a enigma, és l'articulació que em permet treballar al voltant d'una veritat (la meva tesi).²³

La funció de l'autor, la meva posició quan l'obra estigui acabada, no és important, sinó l'autoria que en resultarà del treball del seu autor. L'autoria es juga en la capacitat que té la posició d'un autor per esdevenir subjecte de saber suposat. En el moment que això s'esdevé, l'alumne entra en el regne dels amos (mestres), posseeix la posició hegemònica del saber absolut. Mentre que jo no disposi d'aquesta posició, el meu treball es basa en la utilització de la citació, la força performativa de la referència a Lacan i a Hegel per fonamentar la manca de saber suposat del meu discurs.

23. Per aquest motiu, Feltham escriu que el procés d'elaboració d'una tesi doctoral és tant dolorós, “one has to relinquish the enjoyment inherent in the position of the student and become a professional academic—in other words, enter into the master's discours” (2006, 188). És a dir, l'estudiant, que ha transformat el seu saber suposat i encara no autoritzat en un saber d'amo, pateix el dolor d'haver de resituar la seva posició de subjecte que treballa per la veritat del discurs per arribar a ocupar la posició d'amo.

Així, la vida de l'articulació del discurs de l'Amo segueix la mateixa estructura. Un cop la posició de saber absolut d'un significant-amo queda superada per la configuració d'un nou estatut del saber, un nou significant-amo es fa amb l'hegemonia del discurs, rearticulant l'univers simbòlic, la forma de gaudir i la sobirania. En aquest sentit, cal assenyalar que l'impàs del discurs de l'Amo no significa la substitució d'un amo de carn i ossos per un altre, sinó en l'estructura de les relacions significants que l'institueixen com a tal.

2. EL DISCURS DE LA HISTÈRICA



Discurs de la Histèrica

2.1. La histerització del discurs

Tal com assenyala una de les tesis de Bryant a l'article "Žižek's New Universe of Discourse" (2008), la formalització dels discursos de Lacan forma part d'un univers discursiu dominat per l'hegemonia del discurs de l'Amo.²⁴ En aquest sentit, la subversió histèrica del discurs de l'Amo no correspon a un nou univers discursiu, sinó a una transmutació de la posició del saber, tenint com a referència la presència de l'amo i la dependència del discurs de la Histèrica del significat-amo.

L'articulació social del discurs de la Histèrica no és (o no és simplement) una negació del poder simbòlic de l'amo (S1). La manifestació del subjecte histèric és, més aviat, la denúncia que, com assenyala Župancic, l'amo admirat per tothom és en realitat impotent (2006, 165), per tant, l'amo també està castrat. Per aquest motiu, la posició dominant en el discurs de la Histèrica no l'ocupa el significat-amo (S1), sinó el subjecte barrat (§) com a agent de denúncia de la "falsa" posició hegemònica de l'amo. Aquest quart de volta de les posicions dels diferents termes comporta que ja no sigui la llei l'element que organitza l'estructura del discurs, sinó el símptoma, com diu Lacan: "la loi mise en question comme symptôme" (1991, 48). Cal remarcar, però, que el fet que la histèrica posi en qüestió la llei no és en virtut d'un amo massa poderós, és a dir, la histèrica no se sent ofegada pel pes simbòlic de l'amo, sinó que, en realitat, la histèrica està denunciant que la posició hegemònica de l'amo i de la seva llei no estan, simbòlicament, a l'alçada de les expectatives. El subjecte

24. Segons l'article de Bryant, "Žižek's New Universe of Discourse", tot i que Žižek mantingui el contingut de la teoria dels quatre discursos de Lacan, el filòsof eslovè no mantindria la forma. És a dir, mentre que l'univers discursiu de Lacan s'emmarca en l'hegemonia del discurs de l'Amo, l'univers discursiu en el qual s'emplaça la filosofia de Žižek gira al voltant de l'hegemonia del discurs Capitalista. Dedicaré un apartat al final d'aquest capítol per tractar l'emergència del discurs Capitalista en el món contemporani i l'articulació del discurs en el si de la teoria dels quatre discursos lacanians, vegeu pàgina 195 i següents.

histèric descobreix que l'amo està castrat i ho denuncia. Allò, però, que irrita més el subjecte histèric és que l'amo segueix gaudint de la seva castració, és a dir, que l'amo no està suficientment castrat (Zupancic 2006, 165). Per aquest motiu, el subjecte histèric no lliura el seu cos a l'amo, el subjecte ha de sostreure's com a objecte (*a*) de gaudi de l'amo. L'amo que és impotent a causa de la seva manca simbòlica és acusat de gaudir il·legítimament del cos del subjecte (2006, 165). El subjecte es resisteix a ser objecte de gaudi de l'amo perquè no troba la institució simbòlica del significant-amo a l'alçada de les expectatives per suplir la seva manca:

This discourse takes its name from the fact that its most obvious instance is hysterical neurosis, whose physical symptoms manifest in the most striking way possible the subject's refusal to embody —literally, to give his or her body over to— the master signifiers that constitute the subject positions that society, through language, makes available to individuals. (Bracher 1993, 66)

Mentre que en l'articulació del discurs de l'Amo he assenyalat la impossibilitat que el subjecte tingui en la posició que ocupa el seu propi significant que el representa per a un altre significant, és a dir, que el subjecte sigui la seva pròpia representació, en el discurs de la histèrica sembla aparèixer la possibilitat que el subjecte pugui ser amo de la seva pròpia realitat (Zupancic 2006, 164): esdevenir senyor de les paraules.²⁵ La “revolució” dels estudiants del Maig del 68, segons la lògica del discurs de la Histèrica, no hauria buscat l'eradicació de la posició de l'amo, sinó la denúncia de la seva fal·libilitat, de la seva impotència simbòlica, per instituir un nou amo que satisfés les exigències simbòliques dels “reaccionaris” del poder: “je vous dirais que l'aspiration révolutionnaire, ça n'a qu'une chance, d'aboutir, toujours, au discours du maître. C'est ce dont l'expérience a fait la preuve. Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un maître. Vous l'aurez” (Lacan 1991, 239).

Al meu entendre, Daniel Gutiérrez Vera s'equivoca quan afirma: “[...] en ese momento seguramente la histèrica va a emprender el movimiento de retirada al comprobar que el otro, el amo, también está castrado” (2004, 335). En el

25. A aquest respecte, Julien Quackelbeen presenta de la següent manera el subjecte femení i la recerca histèrica (impossible) d'un significant que el representi: “The impossible (that the other possesses the unifying signifier for Woman) is made possible. The hysteric madly claims this signifier. In the meantime, she becomes devoted to the cult of Woman, sometimes with other women, sometimes by acting like a man, in the hope that this signifier will someday appear” (Quackelbeen et al. 1994, 131).

discurs de la Histèrica, de fet, la figura del significant-amo no es suprimeix, sinó que, simplement, canvia de posició. El subjecte, tot i localitzar-se en la posició dominant, segueix estant barrat, és a dir, el subjecte segueix sense tenir accés al saber de si mateix. El subjecte descobreix que la institució simbòlica que fins ara el representava és una il·lusió, no satisfà la promesa de complet de l'univers simbòlic. El significant ja no representa el subjecte per a un altre significant, sinó que el subjecte, en la posició d'agent, és qui dirigeix el seu missatge vers l'amo. En comptes de retirar-se, com afirma Gutiérrez Vera, el subjecte histèric s'hi rebel·la i lluita contra l'amo, segons la forma d'una demanda que supleixi la insatisfacció que li produeix la manca simbòlica que constitueix a l'Altre.

En aquest sentit, el missatge del subjecte histèric es dirigeix cap a l'Altre (S1) en dos nivells diferents. En un primer lloc, la demanda d'un significant que no estigui castrat, és a dir, la demanda d'un significant-amo simbòlicament substancial. En segon lloc, el desig del subjecte histèric d'esdevenir causa de desig de l'Altre.

El desig del discurs de la Histèrica, com diu Verhaeghe (1995, 91), és desig. Que el subjecte ocupi la posició de l'agent significa que el subjecte localitza com a centre del discurs el seu desig, un desig sense satisfacció possible des del moment que l'individu és inserit en el món simbòlic del significant:

This desire, originating in the primary loss, has to express itself by way of a Demand, directed to the other. In terms of discourse, one has to turn the other into a master-signifier in order to get an answer. Hence, the hysterical subject makes a master out of the other, an S1 who has to produce and answer. (Verhaeghe 1995, 92)

En aquest sentit, Lacan destaca com tot subjecte que inicia l'experiència de l'anàlisi passa per l'experiència de la histerització del seu discurs i de la seva posició com a subjecte: "qui sóc? Quin és el meu desig?"²⁶ La demanda dirigida a l'analista o al psicòleg, una demanda molts cops assumida i dirigida a altres camps diferents dels camps de la psicologia o de la psicoanàlisi, respon

26. Trencant amb la tradició genealògica que la histèria sigui un discurs exclusivament femení, Lacan diu: "Beaucoup d'hommes se font analyser, qui, de ce seul fait, sont bien forcés aussi d'en passer par le discours hystérique, puisque c'est la loi, la règle du jeu" (1991, 36). Tot subjecte del gènere masculí, per tant, passa també per l'articulació del discurs de la Histèrica.

a la demanda del subjecte histèric d'una resposta per part de l'Altre. Però, el subjecte histèric demanda una resposta impossible, ja que la divisió del subjecte és insuperable, és a dir, cap significant omplirà el buit significant del subjecte per tal com el significant mateix està mancat. S'observa de nou, però, que la intenció del subjecte histèric no és acabar amb la posició del significant-amo (S1), la seva intenció no és instituir-se a si mateix com a amo del llenguatge, ja que el subjecte histèric reconeix la posició de subjecte de suposat saber en l'Altre, el necessita en tant que Altre a qui dirigir el seu missatge —el subjecte histèric necessita d'un Altre, instituint com a subjecte de suposat saber, perquè el seu joc funcioni, perquè la posició d'agent del llenguatge realitzi la seva funció performativa.

Des del primer nivell de la direcció del missatge de la histèrica es pot resoldre que una manera de “curar” i neutralitzar el subjecte histèric és satisfent la seva demanda, és a dir, donar-li allò que demana: un nou amo, una resposta a la seva manca de significant. És interessant observar com Zupancic es refereix, en aquest sentit, al subjecte histèric:

“That is not it!” is the well-known motto of hysterics when it comes to matters of satisfaction, and the other notorious feature is the emphasis on renunciation, loss, nonsatisfaction, sacrifice. The hysteric is the guardian of the negative, of the incommensurable and the impossible. (2006, 167)

Però, com demostren les paraules de Zupancic, donar al subjecte histèric allò que demana no és satisfere-lo, sinó alimentar la seva in-satisfacció. D'aquesta impossibilitat de “curar” o neutralitzar el subjecte histèric, s'arriba al segon nivell de la direcció del missatge del subjecte histèric dirigit cap a l'Altre (S1) —esdevenir objecte-causa del desig de l'Altre.

La insatisfacció és el medi en el qual el subjecte histèric nodreix la seva articulació social, per això, qualsevol resposta al desig de demanda rep la negació “no és això”, no és allò que se li ofereix al subjecte ja que el que busca és el desig de l'Altre. La relació amb el desig “de l'Altre” es desenvolupa en els dos sentits del genitiu, és a dir, el subjecte histèric vol atrapar l'Altre com a causa del seu desig i, alhora, el subjecte histèric desitja l'Altre com a instància de poder simbòlic. Per aquest motiu, el subjecte histèric no només troba insatisfacció en les respostes provinents de l'Altre, sinó que busca la insatisfacció per romandre en el joc en el qual el subjecte ha atrapat a l'amo: “nothing can satisfy him or her, but that nothing itself can be an important source of satisfaction.

This is why, in Lacan's schema of the discourse surplus enjoyment (*a*) is in the place of truth" (Zupancic 2006, 167). En aquest sentit, com diu Lacan (1966h, 823), el subjecte histèric és aquell que identifica la manca en l'Altre, la impotència simbòlica i totpoderosa del significat, amb la seva pròpia demanda. Aleshores, el joc del mai no acabar del subjecte histèric respon al desig que l'Altre sàpiga quina posició d'objecte preciós ocupa en l'articulació del discurs de la histèrica (Lacan 1991, 37), és a dir, el desig de la histèrica es nodreix de la insatisfacció, donant-se com a objecte per a l'Altre (Lacan 1966h, 824).

2.2. El treball del discurs de la Histèrica: a la recerca de l'Altre (no mancat)

Com he analitzat en l'apartat anterior, un amo, com diu Lacan (1991, 23-4), no desitja saber, qui desitja saber és el subjecte que passa d'ocupar la posició de la veritat en el discurs de l'Amo a la posició d'agent en el discurs de la Histèrica com a subjecte histeritzat: "Ce qui conduit au savoir, c'est [...] le discours de l'hystérique" (1991, 23). Per aquest motiu, Lacan qualifica el discurs de la Histèrica "d'industriós" (1991, 36) —en el quart de volta que situa al subjecte en la posició d'agent, el saber (S2) passa a formar part de la producció resultat del treball.

El fet que el subjecte es situï en la posició dominant implica que allò que posiciona com a centre del discurs és la seva manca (S) i la demanda que dirigeix vers l'Altre és la demanda per suplir la seva manca d'ésser, l'altre meitat que li manca al seu ésser subjecte. A la sessió del 21 de gener de 1970, Lacan explica que una de les seves primeres lectures d'infantesa es titulava *La moitié de poulet*. Del pollet, diu Lacan (1991, 63), tan sols es veu una meitat, l'altre meitat resta amagada, absent. Lacan utilitza el títol d'una de les seves lectures infantils per dir que una manera d'anomenar el seu treball en psicoanàlisi podria ser "Història d'una meitat de subjecte". Evidentment, el treball de Lacan no gira al voltant de la part visible del subjecte, sinó que treballa al voltant de la part que s'amaga en la foscor, la part no visible que articula l'altra meitat, l'espai on s'amaga la veritat absent.

La transició del subjecte del discurs de l'Amo al discurs de la Histèrica s'esdevé quan el pollet s'interroga per l'altre meitat: què hi ha en la part absent? El subjecte que ve a ocupar la posició dominant és el subjecte que va més enllà

del missatge que l'Amo (S1) dirigeix vers el saber (S2): què és realment allò que representa l'Amo? Què és allò que realment vol l'amo? Des del moment que el subjecte formula aquesta qüestió, el subjecte histeritza el discurs:

The question why the hysteric insists so much on the claim that the signifier always betrays the “true truth,” that is misses the truth in the very act of formulating it, is an interesting one. It seems that the hysteric places the whole truth precisely in that Lacanian “other half” of truth that is never covered by the signifier. (Zupancic 2006, 166)

Tal com assenyalava Zupancic, la qüestió fonamental en el discurs de la Histèrica és la traïció de la veritat que el subjecte descobreix en l'amo. En aquest sentit, cal tornar a posar l'èmfasi sobre el fet que el subjecte histèric no té res a veure amb una actitud anàrquica davant del poder o escèptica pel que fa al saber objectiu. El saber és real, simplement, aquell qui el representa no el representa bé. El subjecte histèric és el subjecte que cerca la “veritable veritat”. El subjecte histèric busca la “veritat” encara que això representi la immolació de l'ordre (actual) del social. Mentre que l'ordre “normal” de la realitat funciona en tant que la veritat es troba sempre amagada, el discurs de la Histèrica immola aquest ordre, és a dir, el subjecte histèric no admet i combat qualsevol explicació “pragmàtica” sobre la realitat que amaga la seva veritat perquè tot segueixi funcionant.

En aquesta direcció, una de les formes possibles d'interpretar la progressió dels quatre discursos de Lacan és segons la progressió del quart de volta. Segons aquesta interpretació, el primer dels discursos correspondria al discurs de l'Amo, i exercint un quart de volta als seus termes n'esdevindrien els tres restants. Ara bé, des del punt de vista de l'articulació del discurs de la Histèrica, es pot dir que aquest discurs és el primer dels quatre. Tal com he apuntat en l'anterior apartat, per Lacan, la filosofia és un discurs al servei de l'amo, en tant que li proporciona la transmutació d'un saber-fer d'esclau a un saber d'amo. Des d'aquest punt de vista, per tant, és lícit preguntar-se pel moment quan la filosofia hauria realitzat per primer cop aquesta transmutació. La resposta no es troba en l'articulació de la resposta que brinda la filosofia, sinó en la formulació primera de la pregunta pel saber. Lacan justifica aquesta comprensió del discurs de la Histèrica com a primer discurs, des del punt de vista de la filosofia, de la següent manera: “Ce que l'hystérique veut, [...] c'est un maître. C'est tout à fait clair. C'est même au point qu'il faut pose la question si ce n'est pas de là qu'est partie l'invention du maître” (1991, 149).

La pregunta sobre com s'inaugura el discurs de la filosofia, però, no respon que aquesta sigui la responsable del discurs de l'Amo, sinó que la filosofia és la primera instigació del desig de saber. Des d'un punt de vista històric, el discurs de la Histèrica seria anterior a la formalització discursiva del discurs de l'Amo. En aquest sentit, Sòcrates, el pare mític de la filosofia, seria el primer a pronunciar i formalitzar el discurs de la Histèrica tot inaugurant-lo amb l'ajuda de l'aforisme de Delfos: coneix-te a tu mateix.²⁷ Així, com a fundador del discurs que no resta satisfet amb cap resposta ni veritat, Sòcrates seria l'històric més sublim de tots els filòsofs.²⁸

Si alguna cosa ha demostrat la filosofia és que no recerca la veritat per posseir-la (*la maîtriser*), sinó per “estimar-la”. El filòsof-històric sap quin és el preu de posseir alguna cosa: posseir alguna cosa implica consumir-la, acabar amb l'objecte de treball. Ans al contrari, el filòsof manté sempre a certa distància la veritat, no l'esgota, l'aplaça. Sòcrates interpel·la a l'Altre, aquell qui lliurarà la resposta perquè extregui un saber (S2) —ja que Sòcrates, com a bon històric, mai no respon d'una forma resolutòria o definitiva. En aquesta articulació, el fet que Sòcrates inciti l'amor al saber com a font de coneixement fa que el filòsof assoleixi la seva funció més històrica: esdevenir font de desig per a l'Altre.

Al llibre VIII del *Seminari*, Lacan distingeix entre la posició de “l'amant”, aquell qui és subjecte del desig, i la posició de “l'estimat”, aquell qui “en la relació té alguna cosa” (2001b, 64). Evidentment, la cosa que té l'estimat és l'objecte *a*. El filòsof aconsegueix la seva posició en el discurs situant-se com a objecte-causa del desig de l'Altre, com aquell que té en si mateix alguna cosa més que ell mateix. Sòcrates mai no assoleix, en aquest sentit, la posició d'amo (S1) en els diàlegs de Plató. Sòcrates pregunta, interpel·la, nega i fa frontollar

27. Per més informació sobre la posició històrica de Sòcrates i l'articulació en l'obra de Lacan, vegeu l'article de Nicolas Brémard “Folie de Socrate?” a *L'information psychiatrique* (2012).

28. Com analitzaré en l'apartat “L'amor. Hegel: el més sublim de les histèriques” del tercer capítol, vegeu pàgina 227 i següents, Lacan utilitza la frase “le plus sublime des hystériques” per a Hegel (1991, 38). No obstant això, Colette Soler apunta quatre aspectes de la histèria socràtica: 1) la posició d'agent del subjecte, 2) l'escapoliment de Sòcrates davant de qualsevol resposta, 3) el sacrifici de Sòcrates i 4) el fet que Sòcrates no sap res (tan sols sap que no sap res) (Soler 1986). Des d'aquest punt de vista, i caldrà analitzar amb més precisió aquesta qüestió en relació a Hegel, Sòcrates és el subjecte històric per excel·lència (agència, insatisfacció, sacrifici i ignorància).

la posició de l'Altre perquè el seu discurs segueixi funcionant, perquè l'Altre segueixi produint saber. L'histèric més sublim dels filòsofs aconsegueix que el discurs no s'aturi, que l'Altre segueixi produint una parla. Els filòsofs, després de Sòcrates, han sublimat la seva figura, l'hem interioritzat com un imperatiu categòric: el fantasma que obliga el filòsof a qüestionar-se d'una forma histèrica cadascuna de les afirmacions que construeix per seguir treballant i produint el seu *bavardage*. En aquesta direcció, Lacan planteja l'estreta relació existent entre el discurs de la filosofia i el discurs de la Histèrica en tant que el discurs de la filosofia hauria sigut el discurs responsable que hauria animat l'amo vers el desig de saber (1991, 37).

Aquest desig de saber de la filosofia inauguraria es trobaria a la base del discurs de la Histèrica com a productor de saber. En aquest sentit, com assenyala Zupancic (2006, 164), el discurs de la Histèrica és l'únic que realment produeix saber:

[...] le discours de l'hystérique révèle la relation du discours du maître à la jouissance, en ceci que le savoir y vient à la place de la jouissance. Le sujet lui-même, hystérique, s'aliène du signifiant-maître comme étant celui que ce signifiant divise [...], celui qui se refuse à s'en faire le corps. [...] A suivre l'effet du signifiant-maître, l'hystérique n'est pas esclave. (Lacan 1991, 107)

El subjecte histèric vol un amo del qual no ser-ne esclau. És a dir, el subjecte histèric no vol seguir esclau a l'objecte de gaudi de l'amo. Com diu Lacan, “[l'hystérique] veut un maître sur lequel elle regne. Elle regne, et il ne gouverne pas” (1991, 149). En el discurs de la Histèrica l'amo no governa ja que qual-sevol resposta-saber (S2) que formuli mai no podrà assolir el veritable desig del subjecte histèric:

The answer, given by the master, will always be beside the point, because the true answer concerns object *a*, the forever-lost object, which cannot be put into words. The classical reaction to this failure is to produce even more signifiers, which creates of course an ever-increasing distance from the lost object at the position of the truth. This in turn results in a confrontation between the master on the one hand and the fundamental lack in the signifying chain on the other, that is the impossibility of the signifying chain to verbalise the final truth. This impossibility causes the failure of the master, and so his symbolic castration. In the meantime, the master at the position of the other as S1 has produced an ever-increasing S2 and thus a knowledge. (Verhaeghe 1995, 93)

Tal com assenyala Verhaeghe, en el discurs de la Histèrica, l'amo mai no podrà governar ja que el seu poder d'investir simbòlicament el subjecte s'ha revelat com a impotent. En aquest sentit, l'amo cau en la trampa del subjecte histèric (qui realment governa i controla la producció) i l'únic que produeix és un univers incessant de saber (S2).²⁹

2.3. L'impàs: “Che vuoi?”

Com en el discurs de l'Amo, el discurs de la Histèrica també troba el seu moment d'impàs, la seva impossibilitat. A diferència de la resta de discursos, però, el discurs de la Histèrica no té un correlat amb cap de les tres professions impossibles de Freud: governar, educar i analitzar-curar. No obstant això, Lacan troba la “professió” del subjecte histeritzat:

Voilà qui peut nous servir à mesurer notre amour pour la vérité —et aussi qui peut nous faire toucher du doigt pourquoi gouverner, éduquer, analyser aussi, et, pourquoi pas, faire désirer, pour compléter par une définition ce qu'il en serait du discours de l'hystérique, sont des opérations qui sont, à proprement parler, impossibles. (1991, 200)

L'impossible de la professió (de la funció) del discurs de la Histèrica és fer desitjar. L'element que ocupa la posició de la veritat en cada discurs il·lumina l'impossible del discurs. En el cas del discurs de la Histèrica, l'impossible és que l'Altre assumeixi com a propi l'objecte que lliura la veritat de la posició del subjecte histèric: l'objecte *a*. Tot i això, a diferència de la resta de discursos, hi ha casos en els quals el subjecte histèric sí que aconsegueix el seu propòsit. La impossibilitat, però, és que la identificació de l'objecte-causa del desig de l'Altre en la posició dominant del subjecte es dugui a terme d'una forma

29. Verhaeghe posa l'exemple de com el discurs de la ciència, en l'origen, respon a la producció histèrica: “science has always been an attempt to answer the existential questions, and the only result of that attempt is science itself” (1995, 94). Amb aquesta lògica, Verhaeghe contempla tres tipologies de discursos diferents de saber que s'han construït al llarg de la història a partir de l'estructura del discurs de la Histèrica. A saber: el discurs de la religió (*a*: ?, S1: sacerdot, S2: religiós, *§*: sant o la bruixa), el discurs de la ciència (*a*: ?, S1: científic, S2: ciència, *§*: creient (curat), escèptic (no-curat)) i el discurs de la psicoanàlisi (*a*:?, S1: l'analista, S2: el saber psicoanalític, *§*: bon histèric, mal histèric).

estable, perllongada en el temps. Per aquest motiu es pot anomenar el discurs de la Histèrica, des d'un punt de vista polític estant, com el discurs de la revolució, com un discurs pròpiament de transició:

[...] [T]he hysteric is not so much a revolutionary as the essential supporter of authority, albeit from time to time a so-called “alternative” authority. This relationship can be understood in a structural way with Lacan’s discourse theory, in which the discourse of the Master and the discourse of the hysteric is that those who incarnate authority, are never fully up to it, hence the typical hysterical dissatisfaction and ever shifting desire. (Verhaeghe 1997, 67)

Tal com ho defineix Verhaeghe a l'article “Tactics of the Master”, en contraposició a la inseguretats del subjecte histèric, envers la seva pròpia posició i envers la posició barrada de l'amo, apareix un segon subjecte, radicalment diferent: el subjecte paranoic. L'antagonista de la histèria és un subjecte que no està dividit, és un subjecte que no té cap mena de dubte i que sap:

Due to his psychotic structure, he has never accepted the Oedipal answers and that is why Freud described the paranoid as the essential un-believer (“Unglauben”). His refusal of the Oedipus, termed by Lacan as the foreclosure of the Name-of-the-father, obliges him at a given stage of the psychotic development to produce answers of his own. (1997, 67)

Tot i que les qüestions que interpel·len tant al subjecte histèric, com al subjecte paranoic són les mateixes,³⁰ l'articulació del discurs per respondre-les segueixen tàctiques molt diferents. La clau de volta per il·luminar el problema del discurs de la Histèrica és, com assenyala Bracher (1993, 67), que el subjecte demanda un significant-amo a l'Altre en comptes de produir-lo ell mateix. Aquí es traça la distinció fonamental amb el subjecte paranoic: ell mateix és qui produeix les seves pròpies respostes, és a dir, ell mateix és qui s'institueix com a significant de la seva posició: “He is a master without any lack whatsoever. The basic fault or lack will always and irrevocably be ascribed to the other” (Verhaeghe 1997, 68). Així, la relació perfecta és la del subjecte histèric i la del paranoic: l'un necessita d'un Altre que assegurí la seva inseguretats, la seva manca d'ésser, l'altre necessita d'un Altre (histèric) sobre el qual articular el seu sistema, un Altre sobre el qual realitzar la seva certesa absoluta. No obstant això, la relació és impossible, ja que el subjecte paranoic ha rebutjat l'estructura

30. Com assenyala Verhaeghe, les preguntes que interpel·len principalment a les dues articulacions subjectives són: “la identitat de la sexualitat femenina”, “la garantia del rol del pare” i “la relació sexual” (1997, 67).

edípica i, per tant, no pot constituir cap ordre social (Verhaeghe 1997, 68). En raó del rebuig paranoic a l'estructura edípica, Lacan situa la figura paranoica com l'única figura que es troba fora de la formalització dels quatre discursos.³¹ La figura paranoica es troba fora de qualsevol articulació discursiva perquè ha rebutjat l'estructura edípica i, per tant, no és subjecte a cap representant (S1). Ellie Ragland es pregunta, aleshores, si la histèrica no se situa també fóra del discurs. La resposta és negativa: la figura del subjecte histèric conforma un discurs social ja que està lligada a un significant fàl·lic (S1) (2004, 67).

Tot i que la relació impossible d'aquests amants no es pugui dur a terme, hi ha moments on la relació s'esdevé d'alguna manera. Perquè aquesta relació transitòria s'esdevingui, cal que el subjecte paranoic encarni i representi un significant-amo sense cap manca, és a dir, un amo absolut. En aquest sentit, el subjecte histèric és una víctima del subjecte paranoic, car l'astúcia del subjecte paranoic és adonar-se que el subjecte histèric cerca un amo del qual esdevenir objecte-cause del desig:

When this position of the father is taken by the paranoid master, this inevitably implies that the hysterical subject has to take all responsibility for the basic lack or fault, and thus for every fault. He will be subjected to a regular searching of hearts, and his pre-existing doubts which originally concerned the capacities of the big Other, are now completely directed to himself in relating to the infallible Other. (Verhaeghe 1997, 73-4)

Verhaeghe ret compte del caràcter polític de l'articulació social del discurs de la Histèrica. Les articulacions socials d'aquest discurs, mostrant impotent l'amo (S1) d'una articulació social present, cerquen una figura de poder que supleixi les mancances pròpies de la posició subjectiva i la manca que s'ha descobert en el significant-amo. Evidentment, perquè una nova figura restitueixi la manca de poder que el subjecte histèric denuncia, la representació d'aquesta nova figura (el significant-amo que ofereix) ha de ser total i aclaparadora, ha d'atorgar una nova investidura de tal manera que elimini qualsevol dubte de manca en la posició de l'amo. El subjecte paranoic descobreix que allò que desitja la histèrica no és esdevenir objecte-cause de desig per a qualsevol, sinó objecte-cause de desig del pare idealitzat, del pare perdut. Aleshores, si la figura del paranoic vol esdevenir amo d'un context de discurs social histeritzat, sap que no tan sols ha d'aparentar, sinó que ha d'encarnar la

31. Lacan utilitza el terme "hors-discours" per referir-se a la posició del psicòtic en referència al discurs social a l'escrit "L'étourdit" (2001a, 490).

figura del pare ideal.³² En aquest sentit Lacan diu: “*Toute canaillerie repose sur ceci, de vouloir être l’Autre, j’entends le grand Autre, de quelqu’un, là où se dessinent les figures où son désir sera capté*” (Lacan 1991, 68). Des d’un punt de vista polític, la “canaillerie”, com diu Lacan, es basa en voler captar el desig de l’Altre i, per tant, posseir l’Altre mateix. L’únic objectiu del subjecte paranoic és, precisament, posseir l’Altre (histèric) captant el seu desig: oferint-li un nou significat-amo omnipotent.

La funció del subjecte histèric d’esdevenir el desig de l’altre és transitòria, és a dir, el subjecte histèric no pot totalitzar absolutament el desig de l’Altre: l’impossible del subjecte histèric és fer desitjar. Aquesta impossibilitat és evident en l’experiència de la simulació del discurs histèric per part de l’analista: “*Ce que l’analyste institue comme expérience analytique peut se dire simplement —c’est l’hystérisation du discours. Autrement dit, c’est l’introduction structurale, par des conditions d’artifice, du discours de l’hystérique*” (Lacan 1991, 35). En aquest punt, però, cal no confondre el discurs de la Psicoanàlisi amb el discurs de la Histèrica, com distingiré al quart apartat d’aquest capítol.³³ El que l’analista ha de dur a terme en l’anàlisi és situar el subjecte, en tant que barrat,

32. A aquesta afirmació, Verhaeghe escriu: “*The leader takes the place of the external object, with whom the members of the group-to-be identify themselves, more particularly, the identification focuses on the ‘Ich-Ideal’, which blots out the original ego; that is why the subjects who were originally different start resembling each other, [...]; they have become what Lacan describes with a pun as ‘des egos/égaux’*” (Verhaeghe 1997, 69). És a dir, el líder-paranoic ha de prendre la posició d’un objecte extern per ocupar l’objecte de la demanda del subjecte histèric. Quan aquesta identificació es duu a terme, el que s’esdevé és l’encarnació del paranoic com a pare ideal. No és aquest el cas en Napoleó? Com a subjecte paranoic, Napoleó donaria a la histèria francesa (havent perdut el gran Altre de la monarquia) un nou Ich-Ideal i ell, com a paranoic, en seria el màxim representant de la donació d’un gran Altre sense manca. Ara bé, Verhaeghe alerta de l’evolució “normal” del subjecte histèric: creure en la natura tot poderosa del pare durant la infància, provocant i destruint-lo durant l’adolescència i reconciliant-se durant la maduresa (69). En aquest sentit, cal parar atenció a l’evolució de la figura de Napoleó vers el subjecte histèric francès. En un primer moment, Napoleó va esdevenir el pare omnipotent dels francesos, en un segon moment Napoleó és contestat i destruït com a figura omnipotent i, posteriorment, la histèria política francesa es reconcilia amb la seva figura com a pare fundador de l’Estat, de la identitat francesa —un cop la figura política paranoica de Napoleó és morta, esdevé interioritzada com a pare mític. Per tant, encarnar la figura del pare ideal, en el cas d’un subjecte paranoic, sent conscient o no d’aquest punt, ha de passar necessàriament pel moment de la seva mort real per esdevenir autènticament un pare ideal i absolut, un pare mític i inconscient, un amo absolut.

33. Vegeu pàgina 153 i següents.

en la posició de l'agent, és a dir, fer-lo parlar. L'analista ha d'aconseguir que el subjecte dirigeixi el seu no saber envers l'Altre de la relació psicoanalítica, el psicoanalista en la posició d'alteritat, aquell qui és subjecte de suposat saber i que, per tant, posseeix el saber que li manca al subjecte (S1). Aquesta lectura, però, encara que sigui lògicament raonable no és correcta. El subjecte ha de dirigir la seva demanda vers l'analista que ha d'encarnar la posició de l'Altre (l'amo/el pare ideal) al qual el subjecte histèric dirigeix el seu discurs. Però en realitat, com assenyala Lacan (1991, 48), l'analista ocupa la posició de la veritat del discurs de la Histèrica, és a dir, és l'objecte *a* que manté el subjecte histèric en la seva insatisfacció: cap de les respostes que rebí del significat-amo no ha de resultar-li una resposta satisfactòria.

La funció de l'analista en la simulació del discurs de la Histèrica és una funció política, tal com detalla Éric Laurent: "Contrary to psychotherapies, psychoanalysis recognizes and admits this guilt" (2006, 231). Tornaré sobre la culpa i la vergonya a l'apartat sobre el discurs de la Psicoanàlisi. Ara el que és important destacar és el fet que la funció del psicoanalista no ocupa la posició de l'Altre (S1) que atorga el missatge que demanda el subjecte histèric. Això és a diferència de la majoria de teràpies psicològiques, on el psicòleg assumeix la posició de l'Altre efectivament. *Grosso modo*, el psicòleg rebutja la culpa afectiva del subjecte i dona les pautes de comportament per a modificar el seu comportament. El terapeuta duu a terme una actitud ètica per la qual pren la posició de l'Altre i atorga una norma (S1) de conducta per al subjecte. Per al subjecte histèric això no funciona: el subjecte histèric extreu plus de gaudi d'aquesta actitud, veient el psicòleg treballar per donar una solució a la seva demanda.

La funció del psicoanalista, aleshores, ha d'incitar el subjecte histèric a què el reconegui encarnant la funció de l'Altre. Tot i això, la veritable funció de l'analista és la de realitzar l'efecte de rebuig del discurs (Lacan 1991, 48). Com he assenyalat en la classificació de les quatre modalitats de l'objecte *a* de Žizek, l'analista ha d'ocupar la posició de la veritat com a objecte *a* en tant que "obstrucció" del discurs.

Al llibre XI del *Seminari*, Lacan adverteix: "le sacrifice signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici le Dieu obscur" (1973, 247). L'empremta de

Bataille en la utilització del terme sacrifici es ben present.³⁴ En aquest sentit, el subjecte histèric vol retrobar “la presència del desig de l’Altre”, vol posseir-lo en els dos sentits del genitiu que he indicat: posseir l’Altre, posicionant-se com l’objecte-causa del seu desig demostrant-li quin objecte preuat simbolitza. Ara bé, al mateix llibre, Lacan assenyala la separació radical en el procés de la transferència que el psicoanalista ha de dur a terme: “C’est pour autant que le désir de l’analyste, qui reste un x, tend dans le sens exactement contraire à l’identification, que le franchissement du plan de l’identification est possible, par l’intermédiaire de la séparation du sujet dans l’expérience” (1973, 246). L’analista no pot confondre el seu desig amb el desig del subjecte, ni caure en la trampa dialèctica del subjecte histèric per la qual el subjecte esdevingui objecte-causa del seu desig.³⁵

La funció de l’analista en l’articulació (fictícia) del discurs de la Histèrica rau en demostrar la seva impossibilitat: l’impossible del subjecte histèric és fer

34. En aquest sentit, tal com assenyala Bataille, el sacrifici està lligat amb l’experiència mística: “L’expérience mystique est donnée, nie semble-t-il, à partir de l’expérience universelle qu’est le sacrifice religieux. Elle introduit, dans le monde que domine la pensée liée à l’expérience des objets (et à la connaissance de ce que développe en nous l’expérience des objets), un élément qui n’a pas sa place dans les constructions de cette pensée intellectuelle, sinon négativement, comme une détermination de ses limites. En effet, ce que révèle l’expérience mystique est un absence d’objet” (Bataille 1987, 28). Amb Bataille es pot pensar el sacrifici al qual es refereix Lacan com una activitat histèrica per a retrobar l’objecte que, com diu Bataille en l’experiència mística, sempre es presenta com a absència d’objecte. Aquest objecte que es presenta negativament, absent i determinant els límits del discurs, es pot anomenar, en termes lacanians, l’objecte *a*. Així, la citació de Bataille esdevé una bona definició per determinar el rol que hi juga l’objecte *a* en la posició de veritat en el discurs de la Histèrica.

35. Tal com assenyala Annie Tardits, Lacan elabora l’ètica de l’analista com una resposta a la noció de contra-transferència freudiana: “Dans l’approche technique de la cure, le désir de l’analyste comme personne est abordé au titre du contre-transfert. La notion, éthique, de désir de l’analyste, qui émerge comme une conséquence de l’ample confrontation de Lacan avec d’autres points de vue éthiques, est d’une certaine façon substituée à la notion de contre-transfert. Cette notion de contre-transfert est présente chez Freud, mais elle est rarement utilisée par lui. Elle désigne l’influence que peut avoir le transfert sur les sentiments inconscients, les émotions, les jugements de l’analyste” (Tardits 2003, 12). Precisament en el context de resoldre totes les “manipulacions” i influències que es poden donar en la tècnica de la psicoanàlisi en la relació entre l’analista i l’analitzat, Lacan desenvolupa l’ètica de l’analista i el fet que l’analista no pot confondre mai el seu desig (una incògnita, diu Lacan) amb el desig del subjecte analitzat i, per tant, cal establir, des d’un bon inici, una separació radical entre aquestes dos tipus de desitjos per evitar la influència de l’analista en els sentiments inconscients, emocions, etc.

desitjar. De la mateix manera que l'impossible del discurs de l'Amo era que un amo pugui fer funcionar el seu món, és a dir, que el significant-amo totalitzi la realitat (dominar el Real), el subjecte histèric troba la seva impossibilitat quan es troba amb el Real:

Quelle que soit la fécondité qu'ait montrée l'interrogation hystérique, qui, je l'ai dit, l'introduit le premier dans l'histoire, et bien que l'entrée du sujet comme agent du discours ait eu des résultats très surprenants, dont le premier est celui de la science, ce n'est pas là pour autant qu'est la clé de tous les ressorts. La clé est dans le questionnement de ce qu'il en est de la jouissance. (Lacan 1991, 204-5)

El desig últim del subjecte histèric és recuperar el gaudi impossible (una certa resposta a la pregunta per la relació sexual). En aquest sentit, el funcionament del discurs de la Histèrica és un discurs viciat: “a discourse does not only lean upon an impossible, but also constantly produces the impossible in the form of surplus enjoyment, which it often doesn't know what to do with” (Zupancic 2006, 167-8). En tant que la resposta última que el subjecte recerca és una resposta impossible, la seva producció s'esdevé en una producció infinita de saber. La resposta a la impossibilitat del seu discurs es troba per tant en la impotència del saber (S2) que produeix l'Altre i la relació amb allò que l'Altre no pot donar al subjecte histèric: l'objecte *a*. És interessant veure com Lacan articula aquest punt:

[Le discours de l'Hystérique] Il ne peut pas se faire non plus, qu'en tant que production de savoir, se motive de la division, le déchirement symptomatique de l'hystérique. Sa vérité, c'est qu'il lui faut être l'objet a, pour être désirée. L'objet a, c'est un peu maigre en fin de compte, quoique, bien entendu, les hommes en raffolent, et qu'ils ne peuvent pas même entrevoir de passer par autre chose —autre signe de l'impuissance couvrant la plus subtile des impossibilités. (Lacan 1991, 205)

La impotència que el saber (S2) constitueixi la veritat del subjecte histèric (la part que li manca al seu ésser) emmascara, com diu Lacan, la impotència del seu discurs —el soroll del saber produït histèricament amaga una veritat impossible. Per això, Zupancic apunta que el problema d'aquest discurs no és tan sols l'objecte *a* en la posició de la veritat com a gaudi inaccessible, sinó també el plus de gaudi (S2) del qual el subjecte no es pot despendre. La fórmula lacaniana per aturar la producció “industrial” del subjecte histèric,

forçar l'impàs de la histèria, és confrontar el subjecte amb el seu desig, interrompre la demanda sense resposta: “Che vuoi?”³⁶ —què és el que realment estàs demandant? Què és allò que em vols?

A “Subversion du sujet et dialectique du désir”, Lacan fórmula aquesta interrupció de la següent manera:

C'est pourquoi la question “de” l'Autre qui revient au sujet de la place où il en attend un oracle, sous le libellé d'un : “Che vuoi ?” que veux-tu ? est celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir, —s'il se met, grâce au savoir-faire d'un partenaire du nom de psychanalyste, à la reprendre, fût-ce sans bien savoir, dans le sens d'un: Que me veut-il ? (1966h, 815)

Quan el psicoanalista pren la paraula per preguntar al subjecte histèric “què vols? Què és el que realment vols?”, el subjecte posiciona el seu desig (el desig d'objecte *a*, el desig impossible) al centre de la seva recerca —una mena de reinici de la producció i de la demanda histèrica. En aquest sentit, Žizek puntualitza:

Lacan's “Che vuoi?” does not simply ask: “What do you want?” but rather: “What's bugging you? What is it in you that makes you so unbearable not only for us, but also for yourself, that you yourself obviously do not control?” (2006a, 43)

Allò que aconseguix (o ha d'aconseguir) l'analista és que el subjecte histèric torni al punt d'inici: el subjecte torna a posar al centre del seu discurs el fet que tot l'ordre simbòlic està dominat per l'Altre del llenguatge (S1) i que aquest Altre està mancat, que no li podrà aportar un significant-amo tot poderós. La

36. Lacan troba l'expressió italiana “Che vuoi?” en la novel·la francesa *Le diable amoureux* (1772) de Jacques Cazotte, com una pregunta relacionada amb el subjecte histèric (Lacan 2013, 25). En la novel·la, el protagonista convoca el diable i aquest se li apareix en una forma fantasmagòrica i terrorífica formulant-li la pregunta: “Che vuoi?": “Toutes les voûtes, tous les caveaux des environs retentissent à l'envi du terrible *Che vuoi?*”. El protagonista, en sentir les primeres paraules del diable en forma de pregunta “Che vuoi?” sent el desconcert i la incomprensió: primer de la pregunta, després de la resposta a la pregunta. En aquest sentit, Lacan extreu l'expressió per plantejar el mateix efecte en el subjecte histèric. A la demanda del protagonista, el diable fa presència i respon: “Che vuoi?”. Aquesta és la mateixa lògica que utilitza Lacan, a la demanda del subjecte histèric, Lacan formula: “Che vuoi?”, és a dir, què és el que realment vols més enllà de la teva demanda immediata. El paral·lelisme també es pot establir entre la presència diabòlica que formula la pregunta i la presència intimidant que pren l'analista en plantejar la pregunta “Che vuoi?”, ja que no s'està contra-preguntant al subjecte histèric que és allò que immediatament expressa en la seva demanda, sinó per allò que articula, sosté i justifica el motiu “real” de la demanda histèrica.

diferència, però, és que aquest cop l'analista demostra al subjecte histèric que la recerca d'un significant no mancat és impossible. El subjecte s'adona que el seu desig està predeterminat simbòlicament per l'Altre. I l'Altre no ocupa una posició innocent, sinó que juga un paper simbòlic determinant en l'estructura de desig impossible del subjecte histèric: "The other not only addresses me with an enigmatic desire, it also confronts me with the fact that I myself do not know what I really desire, with the enigma of my own desire" (Zizek 2006a, 42). Aleshores, la histerització del discurs no seria fruit directament del subjecte que descobreix la manca en el significant, sinó el propi significant que histeritza el discurs mostrant-se impotent per fer funcionar l'articulació social del seu discurs. En aquest sentit, tant el discurs genuïnament histèric, com la introducció de la simulació histèrica del discurs en l'experiència de la psicoanàlisi mostren com des de la posició de l'alteritat simbòlica el discurs és estressat i el subjecte es troba deseparat per la manca constitutiva que el significant-amor comporta.

Aquest impàs impossible de superar es mostra en la demanda d'una resposta per allò que determina el subjecte, però que, irrevocablement, està formulat en la lògica de l'universal (el llenguatge simbòlic) i, per tant, sempre destinat al fracàs, destinat a la insatisfacció de la mena de resposta que el subjecte histèric demanda. Aquesta és la conclusió de Quackelbeen:

The problem of the social bond that is expressed in discourse revolves around impotence and the impossible, and even finds its dynamics there. This is where we situate Freud's hysterical confusion. When we progress from the universal to the particular, we run up against the impossible, the impossibility of saying something of the particular; the way from the particular to the universal leads to impotence, the impotence to generalize. All would be resolved if we possessed a unit of measurement, or that exception that outlines a delineation of a group. This is where we place hysteria as a solution that does not hold, but that encloses the neurotic: to abandon oneself to the intense cult of Woman and to unceasingly look for this nonexistent signifier are as contradictory as the belief in Man, in the Other without flaw, in the primordial father, a measure applied to every man, who is always impotent to embody this model imposed on him. (Quackelbeen et al. 1994, 132)

No és fins al llibre XX del *Seminari* que Lacan escriurà les fórmules de la sexuació. En aquest context, Lacan exposarà la lògica del "pas-tout", és a dir, la lògica oposada al significant. Mentre que la lògica del significant fal·lus s'expressa en l'universal, en el llenguatge simbòlic, la resposta que demanda la

histèrica és una resposta sobre la seva existència i (essent que tota existència és una de singular) la seva resposta està dirigida a una lògica equivocada, a la lògica de l'universal del significant. Des d'aquesta perspectiva, la histèrica no pot rebre cap resposta que la satisfaci, tota resposta crea un univers de significants fàl·lics sota els quals, el subjecte histèric no té una existència que tingui cabuda en la lògica dels universals: el subjecte histèric no existeix a la vista del llenguatge de l'Altre (i això és el que històricament demanda el subjecte, ser reconegut com a existent). Però, com apunta Pickmann (2006, 11), Lacan no comet el mateix error que Freud en dir que la dona és “no-tot”, ja que la dona troba el seu espai en la manca de l'Altre, és a dir, la dona s'articula al voltant del fàl·lus, però, en aquesta articulació, tan sols troba un espai sense existència.³⁷

Lacan exposa al llibre XX: “[...] l'homme n'est qu'un signifiant parce que là où il entre en jeu comme signifiant, il n'y entre que *quod castrationem* c'est-à-dire en tant qu'il a un rapport avec la jouissance phallique” (1975b, 36). En contraposició, la dona accedeix tan sols a una part del joc del gaudi fàl·lic, és a dir, al gaudi ordenat pel significant-amo masculí i a l'articulació del seu desig. La dona accepta la lògica universal d'aquesta forma de gaudi. No obstant això, hi ha una part de la dona, un gaudi femení, que es resisteix a la lògica universal, hi ha una part que s'exclou del significant fàl·lus. Per això, Lacan diu que en la dona hi ha alguna cosa que escapa al discurs (1975b, 34), és a dir, que escapa a la lògica simbòlica de l'articulació del llenguatge —hi ha una part del gaudi femení que no es pot dir, ni escriure ja que no funciona amb la mateixa lògica que el gaudi fàl·lic.

Tot i que tot subjecte sigui susceptible d'esdevenir un subjecte histeritzat i tot discurs social també, és en la dona on la manca de totalització del seu ésser mancat ha estat històricament més evident. Al llarg de la història, com escriu Lacan, “la dona” ha esdevingut histèrica en tant que el llenguatge fàl·lic expressat amb una lògica universal no podia retre compte de la seva existència singular, de la forma no-universal de la seva forma de gaudi: “une jouissance au-delà du phallus” (Lacan 1975b, 69). És per aquest motiu que el discurs de la Histèrica ho estigui en femení. Com recorda Lacan, “[...] nous faisons l'hystérique femme, mais ce n'est pas son privilège. Beaucoup d'hommes se font

37. En aquest sentit, Lacan diu sobre Freud i la posició que havia articulat al voltant del gaudi femení: “Evidemment, là-dessus Freud parfois se dérobe, nous abandonne. Il abandonne la question autour de la jouissance féminine” (Lacan 1991, 81).

analyser, qui, de ce seul fait, sont bien forcés aussi d'en passer par le discours hystérique, puisque c'est la loi, la règle du jeu" (1991, 36). Des del punt de vista de l'anàlisi, tot subjecte passa per l'estructura histèrica del preguntar-se pel "qui sóc?" i per la inseguretat de la seva posició com a subjecte. Des del punt de vista del gaudi, tan sols el gaudi femení és l'únic capaç de fer revolucionar l'ordre fàl·lic i universal del gaudi masculí: "Ce qu'à la limite l'hystérique veut qu'on sache, c'est que le langage dérape sur l'ampleur de ce qu'elle peut ouvrir, comme femme, sur la jouissance" (Lacan 1991, 37). Cal tenir en compte que Lacan no es refereix a la sexualitat fisiològica, ras i curt, de l'òrgan sexual, sinó al seu representant. En aquest sentit, el rol sexual de cada subjecte no és la qüestió sobre el qual versa el problema: "[...] les voies de ce qu'il faut faire comme homme ou comme femme sont entièrement abandonnées au drame, au scénario, qui se place au champ de l'Autre" (1973, 186).

El problema de la sexualitat que cada subjecte ha de representar en l'àgora del discurs social s'emplaça en la posició de l'Autre, allò que cal representar com "home" o com "dona" no es troba del costat d'un inconscient sexual (una pulsio sexual), allò que cal representar és de l'ordre del Simbòlic, un aprenentatge (un espectacle sexual de màscares venecià) que s'aprèn en el terreny de l'Autre (Lacan 1973, 168). La representació de la sexualitat en l'aparell psíquic, diu Lacan (1973, 168), és alguna cosa que va més enllà de la sexualitat mateixa, la representació de la sexualitat s'instaura com a manca. Lacan ho argumenta de la següent manera:

Deux manques ici se recouvrent. L'un ressortit au défaut central autour de quoi tourne la dialectique de l'avènement du sujet à son propre être dans la relation à l'Autre —par le fait que le sujet dépend du signifiant et que le signifiant est d'abord au champ de l'Autre. Ce manque vient à reprendre l'autre manque qui est le manque réel, antérieur, à situer à l'avènement du vivant, c'est-à-dire à la reproduction sexuée. [...] Ce que manque est réel parce qu'il se rapporte à quelque chose de réel, qui est ceci que le vivant, d'être sujet au sexe, est tombé sous le coup de la mort individuelle. (1973, 168)

En el cas d'allò que cal representar com a "home", el significat fàl·lic realitza la seva funció de representar la manca (real) per a un altre significat. El representant fàl·lic totalitza el gaudi masculí, i el representant "home" universalitza els seus atributs subjectius. En el cas d'allò que cal representar com a "dona", però, el significat fàl·lic no ho pot totalitzar tot. És per aquest motiu que ni la dona és "pas-toute", ni tampoc no cau completament sota la presentació del

significant fàl·lic o de la via normativitzada del gaudi. Hi ha alguna cosa del Real que esquerda la representació de la lògica universal del significat en el gaudi femení. En el vall de màscares l'home té una màscara simbòlica que el representa per a la resta de significants, no obstant això, la dona té una màscara simbòlica esquerdada, no la representa del tot; la màscara simbòlica de la dona té una part que no pot totalitzar, que es resisteix a la simbolització. Una part del Real resta sense representar, una manca sense simbolitzar.

Així, l'impossible i la tragèdia del subjecte histèric és l'adonar-se que hi ha una part del seu significat que no el pot representar; el representant que el representa per a un altre significat és fallit i, per tant, la relació sexual plena és impossible:

The hysteric's symptoms are usually desperate attempts to deny this impossibility. In his scheme of the discourse of the hysteric, Lacan points out how the hysteric tries to overcome the impossibility of sexual rapport via the belief that the Other has knowledge about her (that the Other knows the truth about her object a); thus she holds a belief that such an Other exists and that it is flawless. The hysteric also demands that every man be the embodiment of such an Other, which forces her to constantly question the authority of her partner. [...] Through this desperate attempt, the hysteric hopes to become the only object of the desire of the Other, which would give her certainty as of her being. (Salecl 1996, 199)

El fet que el subjecte histèric busqui desesperadament un Altre sense manca i que el subjecte es sacrifiqui com a objecte per a reparar aquesta manca és símptoma de la troballa amb la qual el subjecte s'ha topat:

The hysterical structure is in force whenever a discourse is dominated by the speaker's symptom—that is, his or her conflicted mode of experiencing jouissance, a conflict manifested (in experiences such as shame, meaninglessness, anxiety, and desire) as a failure of the subject (S) to coincide with, or be satisfied with the jouissance underwritten by, the master signifiers offered by society and embraced as the subject's ideals. (Bracher 1994, 122)

Aquesta troballa, el símptoma del mode conflictiu d'experimentar el gaudi, com diu Bracher, significa que cap representant, cap objecte de l'ordre Simbòlic, cap estructura lingüística podrà aportar-li la certesa que li manca al seu ésser, és a dir, cap objecte podrà silenciar la manca real —el fet que, com a subjecte de llenguatge, és un ésser-per-a-la-mort.

En aquest sentit, el subjecte histèric se n'adona que potser la màscara funciona massa bé, que la manca del significat que denunciava és una manca del Real, que el significat, a la fi, entregarà el seu missatge, un missatge de mort. El problema del subjecte histèric amb la relació sexual es troba, per tant, en el fet que cap relació sexual li permetrà recuperar la manca real, la manca no-simbolitzable de l'ésser-per-a-la-mort i que l'únic que pot fer és lliurar-se a la representació de l'universal, admetent que la demanda d'una resposta de la seva singularitat és una resposta impossible, fracassada i decepcionant —una resposta real.

3. EL DISCURS UNIVERSITARI

$$\begin{array}{ccc} S2 & \longrightarrow & a \\ \hline S1 & & \S \end{array}$$

Discurs Universitari

3.1. La formalització del discurs: “el canvi de l’amo antic a l’amo modern”

L’Universitari, com explica Lacan, és el discurs que representa el discurs de la forma de poder polític contemporani. No obstant això, l’ús del terme “contemporani” imposa un problema de primer ordre: quan Lacan diu que el discurs universitari és el discurs de la contemporaneïtat, es refereix a la “nostra contemporaneïtat”? En un cert sentit, l’estructura de poder que formalitza aquest discurs s’ajusta a les formes de poder polític del més immediat món contemporani. No obstant això, hi ha alguna cosa que en el decurs de les últimes dues dècades ha subvertit aquest discurs mateix. És a dir, d’ençà els anys 70, quan Lacan formalitza el discurs, alguna cosa ha subvertit el discurs de la política: el capitalisme. La comprensió del capitalisme com a sistema discursiu ha subvertit el discurs mateix d’allò que Lacan comprèn en el seu temps com a “discurs contemporani”. La resposta a aquest problema, localitzada en l’ordre de la filosofia de la història, no podrà ser resolta del tot en aquest apartat i haurà de ser resposta en l’apartat dedicat al discurs capitalista: “La subversió del discurs Contemporani”.³⁸ Subversió, però, no vol dir revolució. En aquest sentit, en el discurs Universitari sí que hi ha una formalització que s’aproxima a algunes formes d’articular el poder en el nostre temps.

Deixant a un cantó el problema del discurs Universitari com el discurs polític contemporani, aquest discurs implica una altra disjuntiva: el discurs es refereix tan sols al discurs polític i/o també es refereix al discurs que articula el sistema d’ensenyament a la universitat? Mentre que la majoria d’autors que han treballat al voltant de la formalització del discurs Universitari reconeixen les dues direccions de la formalització, és a dir, la política i la universitària com a

38. Vegeu pàgina 195 i següents.

institució, a l'escrit "*Objet a in Social Links*", Zizek es resol a separar el vincle del discurs Universitari amb la universitat com a institució, per resoldre que aquest discurs es refereix a les formes contemporànies d'articulació política:

Although Lacan's notion of "university discourse" circulates widely today, it is seldom used in its precise meaning (designating a specific "discourse," social link). As a rule, it functions as a vague notion of some speech being part of the academic interpretive machinery. In contrast to this use, one should always bear in mind that, for Lacan, university discourse is not directly linked to the university as a social institution—for example, he states that the Soviet Union was the pure reign of university discourse. (2006b, 107)

Possiblement, Zizek duu a terme aquesta interpretació com a reacció i resistència a l'ús (no explícit) d'una part de la crítica cultural que entén el discurs Universitari com una crítica únicament dins de la institució universitària. Per Zizek, aquest fet demostra com des de la "maquinària acadèmica" l'únic que s'aconsegueix reproduir són els mecanismes polítics d'aquesta mateixa maquinària. En aquest sentit, si s'obvia el fet que el discurs Universitari és una formalització d'un vincle social i no tan sols una crítica als processos hegemònics del saber, la crítica esdevé esclava del discurs Universitari perquè compleix a la perfecció el manament categòric d'aquesta organització discursiva: "segueix aprenent més". En aquest sentit, la producció de saber no és sinó una forma subvertida de seguir creant discursos d'amo emmascarats.

Sostinc que la comprensió del discurs Universitari, com a organització política contemporània, s'explica i es fonamenta des de la comprensió dels processos productius que ocorren en la universitat com a institució. Per aquest motiu, l'estructura del present apartat es resol a exposar, primer, quina és l'articulació del discurs que s'esdevé en la maquinària productiva entre les parets del sistema (globalitzat) de la universitat i, segon i com a extensió, quin efecte i repercussió té aquesta organització en l'articulació de la política contemporània.

La primer qüestió que cal esclarir és, com diu Lacan, la subversió que s'esdevé en la transició del discurs de l'Amo al discurs Universitari: "ce qui s'opère du discours du maître antique à celui du maître moderne, que l'on appelle capitaliste, est une modification dans la place du savoir" (Lacan 1991, 34).³⁹ Lacan

39. Una discussió interessant a investigar seria la distinció entre la sobirania dels antics i la sobirania dels moderns en el pensament de Lacan (és a dir, l'articulació política de l'antiguitat grega, amb l'articulació política de la nostra modernitat) i el pensament

destaca que la modificació de l'espai que ocupa el saber (S2) en l'articulació del discurs és allò que canvia de l'amo antic a l'amo modern —el saber (S2) situat en la posició hegemònica com a figura de l'amo modern. El primer resultat d'aquesta modificació és que la figura de l'amo, la posició hegemònica del discurs en tant que vincle social, ja no és un amo en funció de la posició del seu significat: l'hegemonia de la figura de l'amo contemporani està regida pels atributs del seu saber, és a dir, per la posició que el seu saber ocupa com a vincle social. En aquest sentit, mentre que el rei sobirà no havia de saber res, el líder (com a figura contemporània d'hegemonia política) l'és en funció de la posició hegemònica que ocupa el seu saber.

Així, Yao i Tupinambà destaquen:

To put it briefly: in the University Discourse, knowledge is presented as being founded solely upon itself, as the guarantor of its own validity, and thus it functions at the expense of the disappearance of master-signifier which allowed for the consistency of this symbolic network. (Tupinambá i Yao 2013, 41)

Per tant, l'espai on, d'una forma més patent, s'evidencia aquesta articulació discursiva és en la institució de la universitat i la ciència com un dels discursos que la fonamenten: el coneixement es fonamenta a si mateix. La subversió que s'esdevé del discurs de l'Amo al discurs Universitari és que un cop ninguna investidura simbòlica és capaç de posicionar cap significat-amo per autoritzar-se, la posició hegemònica del discurs ha de transformar les vies de la seva autorització. Aquesta autorització, com he dit, ja no és en funció de la reflexió "autor-itària" del significat-amo, sinó en funció del saber que el significat-amo sigui capaç d'articular. Com he assenyalat en l'últim subapartat de l'apartat dedicat al discurs de l'Amo, la transició de l'autorització del poder hegemònic pot ser escrita de la següent manera: "és així perquè ho dic jo" a "és així perquè és saber, és ciència".

Es fa palès, llavors, que l'autorització de la posició hegemònica ja no rau en la pròpia autorització, sinó en l'autorització d'un saber (suposat) neutral, objectiu. En aquest sentit, Lacan exposa:

Ce qui y occupe la place que provisoirement nous appellerons dominante est ceci, S2, qui se spécifie d'être, non pas savoir-de-tout, nous n'y sommes pas,

de Benjamin Constant al discurs "Sobre la llibertat dels antics comparada amb la dels moderns" pronunciat a l'Ateneu reial de París l'any 1819.

mais tout-savoir. Entendez ce qui s'affirme de n'être rien d'autre que savoir, et que l'on appelle, dans le langage courant, la bureaucratie. On ne peut pas dire qu'il n'y ait pas là quelque chose qui fasse problème. (1991, 34)

La veritat, en aquest sentit, ja no s'ha de cercar en la figura del significant-amo (S1) ocupant la posició hegemònica, sinó que cal buscar-la en l'articulació del saber (S2). Per aquest motiu, hi ha una transició, com destaca Lacan, d'un saber absolut que posseïa la figura de l'amo antic a un tot saber, un saber de totes i cadascuna de les qüestions que s'esdevenen: un saber burocràtic, organitzat, compartimentat i metòdic a la manera cartesiana. Es podria dir que mentre que en el discurs de l'Amo la figura literària del murri (*el pícaro*) sobreviu bastant bé, en tant que l'amo no té el control (el saber) de totes les coses, en el discurs Universitari el murri no té escapatòria, la seva figura és impossible, ja que el poder hegemònic ho sap tot. Es pot afirmar, aleshores, que la presència definitiva de l'articulació contemporània del discurs Universitari certifica la mort de la metafísica, i els discursos polítics que s'articulaven, i dóna pas a l'articulació política de la post-metafísica, a l'era del saber disseminat, no en tant que saber del Tot, sinó en tant que saber de totes les coses: el saber burocràtic i tecnificat.

Lacan no és historicista i, com ja he assenyalat, el mètode genealògic per cercar l'origen de les coses no serveix per a comprendre l'estructura i l'articulació de les coses que es pretenen explicar. No obstant això, Lacan situa en un moment més o menys determinat de la història l'origen del discurs Universitari, a saber, la modernitat:

Quelque chose a changé dans le discours du maître à partir d'un certain moment de l'histoire. Nous n'allons pas nous casser les pieds à savoir si c'est à cause de Luther, ou de Calvin, ou de je ne sais quel trafic de navires autour de Gênes, ou dans la mer Méditerranée, ou ailleurs, car le point important est qu'à partir d'un certain jour, le plus-de-jouir se compte, se comptabilise, se totalise. Là, commence ce que l'on appelle accumulation du capital. (Lacan 1991, 207)⁴⁰

40. En aquest punt, no és difícil observar la influència d'una llarga tradició de pensament, principalment alemany, en la identificació de l'aparició durant la modernitat del capitalisme de la mà de l'evolució científica, de la tècnica, de les transformacions socials, de l'aparició de la burgesia i, sobretot, de la reforma protestant ocorreguda al nord d'Europa. La importància de la filosofia de la història per a la comprensió de l'evolució del capitalisme es troba present en autors de la importància de Hegel, Marx, Engels, Weber, Heine, Bauer i Nietzsche, entre d'altres.

En l'àmbit de l'hegemonia política i el vincle social, hi ha dues qüestions fonamentals que donen pas a la progressiva substitució de l'amo antic per l'amo modern: la transformació del mètode científic experimental en un mètode científicotècnic i l'aparició d'un nou vincle social. L'aparició d'aquest nou vincle social, materialitzat en el capital, és condició necessària per a la transformació del mètode científic, encara que aquest últim sigui l'aliat de la subversió i la substitució de l'antic discurs. El canvi fonamental que s'esdevé, en llenguatge lacanià, és la identificació de la plus-vàlua amb el capital (Lacan 1991, 207). Des d'aleshores, el capital encarnarà un plus, i al cor del capital és on caldrà cercar el plus-de-gaudi a recuperar. Segons Lacan, això fa entrar l'ètica del discurs en l'era dels valors. És a dir, les ètiques dels principis formals i universals ja no troben una articulació efectiva com a lligam social —l'últim intent per rescabalar el trencament del discurs ètic que s'esdevé en el món burgès del capital el representa Kant amb la seva *Crítica de la raó pràctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*), un intent per reconstruir una ètica basada en els principis. L'era dels valors és l'era que no troba la vàlua de les coses en si mateixes, sinó en la vàlua per als altres, en la vàlua pragmàtica, d'ús. En aquest sentit, l'ètica dels valors, com les articulacions polítiques que se'n deriven, es regeixen pels mateixos mecanismes de valor que els mercats —un bon dia un valor pot estar a l'alça i a l'endemà no tenir cap mena de valor. De la mateixa manera, es pot apreciar com la vàlua del significat-amo ja no es troba en-si, sinó en el valor que representi el seu saber articulat (S2).

De tot això se'n deriva una subversió perversa del funcionament del discurs de l'Amo:

Ce qu'il y a de frappant, et qu'on ne semble pas voir, c'est qu'à partir de ce moment là, du fait qu'ont été aérés les nuages de l'impuissance, le signifiant-maître n'en apparaît que plus inattaquable, justement dans son impossibilité. Où est-il ? Comment le nommer ? Comment le repérer ? — sinon bien sûr dans ses effets meurtriers. Dénoncer l'impérialisme ? Mais comment l'arrêter, ce petit mécanisme ? (Lacan 1991, 207)

La impossibilitat de l'amo antic té dues variants: una és la substitució d'aquell qui representa el significat-amo, l'altra forma que pren la impossibilitat és la subversió tant del discurs de la Histèrica, com la subversió del discurs Universitari. Mentre que en el discurs de la Histèrica el que reclama el subjecte és la presència d'un significat sense cap manca al nucli simbòlic de la seva constitució, és a dir, allà on es troba el punt feble de l'amo en tant que fal·lible

simbòlicament, en el discurs Universitari, la subversió del discurs de l'Amo es presenta com a perversió. Sobrepassar la nova formalització hegemònica del poder esdevé molt més complex per tal com el significant-amo ja no es materialitza o es representa en una figura, es podria dir, carnal, sinó que la seva articulació s'esdevé en una forma sublimada. Per a la revolució, escapçar el cap del rei no esdevé una causa impossible, sempre hi haurà algun representant del poder a qui escapçar el cap, sinó que esdevé una causa impotent. Mentre que en l'antic règim la pèrdua simbòlica de la figura del rei produïa un buit ontològic en l'articulació del polític, la pèrdua simbòlica en l'organització contemporània del poder polític no es dona a partir de destronar o substituir el representant del poder: no hi ha buit ontològic en la pèrdua del representant ja que l'element que es troba en la posició hegemònica de l'agent (S2) es troba arreu i no es troba enlloc.

El saber (S2) és qui domina l'articulació del discurs Universitari i la seva veritat es troba en l'amo (S1) que autoritza un saber ocupant la posició hegemònica del poder. La forma de gaudi que s'articula en aquest discurs és sota la demanda que dirigeix l'agent (S2) vers l'objecte *a*: gaudeix aprenent més! Així, la producció d'aquest discurs es resol a produir subjectes alienats a la relació de la direcció del missatge que el saber dirigeix vers el gaudi. Lluitar contra un discurs així és, si més no, una tasca impotent. Com acabar amb el poder *qua* saber?

3.2. Continua aprenent: "l'astudé"

L'espai on s'articula d'una forma més evident el discurs Universitari és entre les parets de la seva institució bressol: la universitat. Ja fa segles, la universitat com a institució es resol a situar al centre de la seva essència el saber, un saber científic i neutral, amb l'únic objectiu d'acumular saber, de seguir augmentant la seva producció.

L'articulació de la universitat i el seu ensenyament, així com el vincle social sobre el qual es fonamenta, té el seu origen en el subjecte de la ciència. Així, el subjecte modern de la ciència troba la seva perpetuació en la institució universitària. A l'escrit "La science et la vérité", Lacan escriu:

[...] [J]'ai pris pour fil conducteur l'année dernière un certain moment du sujet que je tiens pour être un corrélat essentiel de la science : un moment historiquement défini dont peut-être nous avons à savoir s'il est strictement répétable dans l'expérience, celui que Descartes inaugure et qui s'appelle le *cogito*.

Ce corrélat, comme moment, est le défilé d'un rejet de tout savoir, mais pour autant prétend fonder pour le sujet un certain amarrage dans l'être, dont nous tenons qu'il constitue le sujet de la science, dans sa définition, ce terme à prendre au sens de porte étroite. (1966f, 856)

Per Lacan, el cogito cartesià és el subjecte de la ciència (1991, 23) i l'estructura del subjecte contemporani: un subjecte barrat. El subjecte de Descartes és aquell que rebutja qualsevol saber conegut en favor de fundar un saber irrefutable mitjançant la investigació que li permeti arribar a aquest fi. Aquesta operació primera, l'origen de la ciència moderna com a mètode d'investigació, té per resultat que mentre que el subjecte del cogito pensa (*Ego cogito*), i, per tant, posa en dubte qualsevol veritat, està posant en dubte qualsevol significant-amo (qualsevol significant que el representi per a un altre significant).⁴¹ Abans, el cogito no troba un significant vertader i cert, lliure de qualsevol dubte (una posició impossible),⁴² el cogito comença a treballar i formalitza per primer cop el discurs Universitari. A diferència del discurs de la Històrica, on el subjecte dirigeix la seva demanda vers l'Altre (S1) com a significant-amo perquè li proporcioni un nou significant, en el discurs Universitari el subjecte es posa ell mateix a treballar. La diferència fonamental amb la demanda del subjecte històric és que el subjecte universitari o de la ciència no demanda

41. Una de les interpretacions lacanianes del "cogito" cartesià es troba al llibre XI del *Seminari, Les quatre conceptes fonamentals de la psicoanàlisi*: "Pour Descartes, dans le *cogito* initial [...] ce que vise le *je pense* en tant qu'il bascule dans le *je suis*, c'est un réel — mais le vrai reste tellement au-dehors qu'il faut ensuite à Descartes s'assurer, de quoi? — sinon d'un Autre qui ne soit pas trompeur, et qui, par-dessus le marché, puisse de sa seule existence garantir les bases de la vérité, lui garantir qu'il y a dans sa propre raison objective les fondements nécessaires à ce que le réel même dont il vient de s'assurer puisse trouver la dimension de la vérité. Je ne peux qu'indiquer la conséquence prodigieuse qu'a eue cette remise de la vérité entre les mains de l'Autre, ici Dieu parfait, dont la vérité est l'affaire puisque, quoi qu'il ait voulu dire, ce serait toujours la vérité" (Lacan 1973, 37).

42. De les dues predisposicions del cogito cartesià, Lacan diu: "Là où je pense, je ne me reconnais pas, je ne suis pas, c'est l'inconscient. Là où je suis, il est trop clair que je m'égare" (1991, 118). L'*ego sum*, que Lacan reconeix d'una forma topològica en l'inconscient, és l'espai on no s'hi és en tant que hi ha una manca de significant que representi el subjecte per a un altre significant. El subjecte de l'*ego sum*, com diu Lacan, es perd.

res: la producció universitària es fonamenta en l'ampliació *ad infinitum* del saber mateix. El subjecte de la ciència, a situar com a producció de la institució universitària, és un subjecte mai no retrobat, és un subjecte alienat al saber que no cerca el significant-amo, sinó seguir alienat al saber:

Ces difficultés sont abordables, au niveau du rapport étroit qu'il y a de la position de l'étudiant comme étant dans le discours de l'Université, d'une façon plus ou moins masquée, toujours identifié à cet objet a, qui est chargé de produire quoi ? Le $\$$ barré qui vient ensuite à droite et en bas.

C'est là la difficulté. Il est arrivé, de ce produit, un sujet. Sujet de quoi ? Sujet divisé en tout cas. (Lacan 1991, 172)

En aquest sentit, quan Lacan es pregunta per qui ocupa la posició de "l'explorat" del discurs Universitari ja no es refereix al subjecte com a esclau, sinó a l'estudiant com a "explorat" de la universitat (1991, 172). Lacan l'anomena un "*astudé*", l'*astudiat*. La veritat de la ciència, articulant el discurs Universitari, imposa la seva màxima a l'estudiant: "Continue. Marche. Continue à toujours plus savoir" (Lacan 1991, 120). La màxima mana a l'Altre (*a*) que ocupa la posició del treball que segueixi, que continuï estudiant (treballant) per saber més, això és, per produir més saber. Qui treballa realment entre els murs de la universitat és l'estudiant com a objecte *a*, l'Altre de qui gaudeix el saber que ocupa la posició d'agent (S2). L'estudiant que està en la posició de l'Altre encarna l'*a*, el bocí de gaudi del discurs. L'estudiant treballador és un *astudiat*. Lacan argumenta que l'estudiant se sent treballador en tant que ha de produir alguna cosa (1991, 121).

A primer cop d'ull, l'element que ocupa la posició de l'Altre en la formalització del discurs és, si més no, sorprenent per dues qüestions concomitants: 1) en la posició de l'Altre s'hi troba l'estudiant, com a productor de saber, i 2) en la mateixa posició s'hi troba l'objecte *a* com a plus-de-gaudi. Bracher sintetitza aquest punt de la següent manera:

[The students] [...] weave themselves into the system S2 and thus serve as both the means of production and the surplus value of The System. The surplus value that students are charged with producing is "culture", an elaboration or extension of The System. (Bracher 1993, 56)

Bracher resumeix la funció precisa i binària de la posició que ocupa l'estudiant: servir com a subjecte productor i, alhora, com a element de plus-de-gaudi. Això vol dir que l'estudiant en tant que objecte *a* del sistema i ocupant, també,

la posició de la producció és doblement explotat: d'un cantó és interpellat pel coneixement (S2) per produir i, d'aquest procés de producció, el saber gaudeix de l'Altre en tant que estudiant-treballador.

Com en la producció de la resta de discursos, el treball no és plaent, almenys el treball que ha de realitzar l'estudiant. El malestar de l'estudiant, com diu Lacan (1991, 121), és la producció del subjecte de la ciència, és a dir, la producció d'un subjecte barrat. A través del seu treball incessant d'aprendre més, l'estudiant constitueix un subjecte objectiu, neutral, un subjecte formal i amb la màxima de distingir allò que és objectiu (la matèria de la ciència) de la posició que ocupa l'estudiant que no té res a dir ni a aportar sobre la producció de la ciència (universitària).⁴³ El dolor de l'estudiant que comença a normalitzar-se en la institució universitària és el dolor d'haver d'aprendre el llenguatge de la ciència, el llenguatge de l'alienació de la seva subjectivitat en favor del subjecte de la ciència. Com tot aprenentatge, l'estudiant que vol ser bon estudiant ha d'aprendre a obeir l'amo. El dolor de l'estudiant és un dolor, però, que no es pot guarir ja que respon a la mateixa maquinària productiva universitària en la qual es troba immers.

La figura de l'amo (S1) en el discurs Universitari s'ubica en la posició de la veritat. Ocupant aquesta posició, l'amo de la institució universitària és aquell qui constitueix el saber *qua* saber científic, saber objectiu. No obstant això, Lacan adverteix que l'amo no ha d'estar present (1991, 121). Un cop la màxima "segueix aprenent més" és introduïda, la màxima, amb la presència absent de l'amo, funciona tota sola sense la necessitat de la presència efectiva

43. Lacan explica la producció a la qual els estudiants es veuen abocats de la següent manera: "Le malaise des étudiants n'est pourtant pas sans rapport avec ceci, qu'ils sont tout de même priés de constituer avec leur peau le sujet de la science, ce qui, aux dernières nouvelles, semble présenter quelques difficultés dans la zone des sciences humaines". En aquest sentit, Lacan veu, però, una dificultat en el camp de "les ciències humanes" per funcionar segons la nova lògica productiva del saber universitari: "Dans le champ de ces sciences qui osent elles-mêmes s'intituler de sciences humaines, nous voyons bien que le commandement *Continue à savoir* fait un peu de remue-ménage" (Lacan 1991, 120-1). Mentre que en els departaments de les dites "ciències empíriques o exactes" la producció funciona segons una lògica perfecta (la consecució de resultats quantificables de les seves investigacions i produccions), en les dites "ciències humanes" hi ha alguna cosa que no acaba de funcionar del tot: quin és el producte que s'espera d'aquests camps del saber? Com quantificar els resultats que formen part d'una lògica qualitativa, com aplicar i extreure benefici d'unes conclusions que "no serveixen (immediatament) per a res"?

de l'amo-professor. En aquest sentit, els mecanismes de producció de saber contemporanis en la universitat (globalitzada) podrien arribar a veure universitats productives de saber sense la necessitat de la figura (S1) del professor.⁴⁴ El que restarà en la universitat sense professors, en la universitat de la “*Je-cratie*”, com l'anomena Lacan (1991, 71), serà simplement l'autorització dels amos del saber, els autors més citats i els autors investits amb saber suposat. La diferència amb el discurs de l'Amo, la diferència amb els autors com a petits amos, és que, en el discurs Universitari, l'autor com a amo (S1) ocupant la posició de la veritat ho és en tant que articula la veritat del saber (S2). L'essència de la transformació de l'amo és que mentre que en el discurs de l'Amo el significat-amo ho és en si, en el discurs Universitari ho és per a altri.

A la sessió del 10 de juny 1970 del llibre XVII del *Seminari*, Lacan fa referència a un article que el diari francès *Le Monde* li havia encarregat al voltant de la reforma universitària.⁴⁵ En aquest escrit, Lacan destaca la transformació de la

44. Aquesta qüestió es pot apreciar en la nova economia de la producció de “papers” (en anglès) en revistes indexades. La qualitat de la institució universitària ja no es duu a terme segons termes de qualitat pedagògica, transmissió de coneixement i excel·lència docent, la qualitat de la institució es duu a terme a partir de la producció (quantitativa) que els integrants dels departaments realitzen per a la comunitat científica amb la publicació d'articles en revistes reconegudes científicament per la quantitat de cops que la revista ha sigut citada, per les publicacions que rep, entre d'altres quantificadors. Així doncs, també els integrants de les universitats són evaluats segons aquesta lògica. La seva vàlua l'és en funció de la quantitat d'articles que hagin publicat, segons el prestigi de la revista en la qual hagin publicat la seva recerca. És a dir, la lògica de la producció de la universitat tan sols es dirigeix vers la producció de saber segons uns estàndards quantificables, per la qual cosa, seria molt possible una universitat on la figura clàssica del professor desaparegués en benefici d'una figura que tan sols transmetés les tècniques per a la producció i acumulació de saber. És a dir, potser encara l'actual universitat es troba en transició entre la universitat (d'un ideal romàntic) de promoure el pensament crític i la universitat productiva del futur.

45. L'article que *Le Monde* havia encarregat a Lacan versava al voltant de la immediata reforma universitària que s'estava duent a terme, un encàrrec de De Gaulle al nou ministre d'educació Edgar Faure. Una de les qüestions que modificava la reforma era la separació entre la neurologia i la psiquiatria: “Il se trouve que j'ai écrit un petit article sur la réforme universitaire, qu'on m'avait expressément demandé dans un journal, le seul qui ait une réputation d'équilibre et d'honnêteté, qui s'appelle Le Monde. On avait beaucoup insisté pour que je rédige cette toute petite page à propos de la réorganisation de la psychiatrie, de la réforme. Or, malgré cette insistence, il est assez frappant que ce petit article, que je publierai un jour à la traîne, n'y ait point passé. J'y parle d'une réforme dans son trou. Justement, ce trou tourbillonnaire, il s'est manifestement agi de faire avec, un certain nombre de mesures concernant l'Université. [...] C'est une responsabilité de véhiculer la charogne dans ces couloirs-là. Voilà ce à quoi nos remarques d'aujourd'hui, qui ne sont pas courantes, qui ne sont pas communes, doivent être

funció de la universitat i de les polítiques que l'organitzaven dirigides vers les necessitats del mercat (capitalista) i de la “nova” demanda a la universitat en la funció de formació segons les demandes del mercat laboral i econòmic. El nostre present més immediat demostra les paraules de Lacan encara amb més radicalitat, tant pel que fa al funcionament de la producció del saber, com de les polítiques reguladores de la institució i formació dels estudiats: tot saber, per estar a la universitat, ha de justificar-se sota la seva funció pràctica de formació, de la constitució d'experts per al món del capital, per al treball dins o fora la institució.

Per aquest motiu, Lacan introdueix la qüestió del valor en la universitat. El saber ja no és un principi que sigui preuat en si mateix, sinó segons el valor que li atorga la regulació del mercat:

“L'unité de valeur” promue à la mesure des rétributions diplômantes, avoue à la façon d'un lapsus énorme ce que nous épinglons de la réduction du savoir à l'office du marché.

Quant au “secteur” psychiatrique, le linéament s'y dessine, non moins que dans les nouvelles garderies dites universitaires, de la fin où tend le système, dit la science qui s'en aide encore, y succombe : à savoir le camp de concentration généralisé. (Lacan 1969)

Lacan es refereix amb duresa a la transformació institucional de la universitat, titllant-la de “camps de concentració” o de “nova llar d'infants”, i critica el nou ensenyament de la psiquiatria, esquinçada de la neurologia. Per a Lacan, aquesta transformació s'emmarca en l'expansió del sistema del capital que tan sols respon a un ordre: el mercat.

articulées” (Lacan 1991, 196). Finalment, l'article encarregat no es va publicar al diari francès, però Lacan li va fer arribar una còpia a Patrick Valas, gràcies a qui es té accés a l'escrit. Segurament, un dels motius pels quals no es va arribar a publicar l'article és la dificultat del text que s'havia d'editar en un mitjà de comunicació dirigit al gran públic. Per més informació vegeu la còpia de l'article a: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-D-une-reforme-dans-son-trou,014> (consultada el 04/03/2015); i conferència del 5 de març de 2009 de Michel Bousseyroux a Toulouse, publicada a *Mensuel de l'EPFCL* (2009, 83-8) i accessible a: <http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/mbousseyroux43.pdf> (consultada el 10/12/2015).

En aquest sentit, Lacan assenyala que la revolta de “l'émoi de mai”⁴⁶ va precipitar la causa que l'havia originada. És a dir, la revolta histèrica dels estudiants va conduir a les causes sistèmiques que l'havien originat a “actuar” amb rapidesa, a executar amb més celeritat els canvis socials i polítics que s'havien originat uns anys abans —és a dir, en aquest punt, Lacan identifica els estudiants histèrics com a aliats (inconscients) dels canvis contra els quals (conscientment) lluitaven; en d'altres paraules, quan Lacan diu als estudiants que, com a histèrics, no volen res més que un altre amo, aquest amo es refereix a l'amo del discurs Universitari que ells mateixos van ajudar a instituir. En relació a la conclusió que va comportar la revolta dels universitaris i l'expansió del nou ordre políticoeconòmic del capitalisme, Lacan acaba l'article amb la següent sentència:

Car le sujet des événements, tout baladeur qu'il soit, n'est pas conscience, et c'est pour cela que sa réplique ne vient jamais que d'une seule tête et non d'un groupe.

Pour s'y retrouver il faut savoir que le présent est contingent, comme le passé futile. C'est du futur qu'il faut tenir, contre Aristote qui là-dessus a fléchi, que le présent tient à ce qu'il y a de nécessaire. Le vainqueur inconnu de demain, c'est dès aujourd'hui qu'il commande. (Lacan 1969)

El “subjecte dels esdeveniments”, referint-se als estudiants de la revolta, no té consciència del tot. És a dir, tot subjecte “revolucionari” no té consciència absoluta del tot contra el qual es revolta. És per aquest motiu que Lacan anomena el present contingent i el passat fútil, car és tan sols en el futur on s'hi juga l'esdevenir com a efectivitat política i social. El temps present, en aquest sentit, tan sols representa un mig-dir, una enunciació sense enunciat que dona les pistes sobre la necessitat de l'efectivitat futura. No obstant això, i el discurs Universitari és la formalització precisa d'aquest punt, el “vencedor desconegut de demà” governa des del present des d'una enunciació encara sense materialitzar, però que, des d'ara, treballa i posa a treballar els subjectes presents per a l'ordre hegemònic del futur. Així, el discurs de la Histèrica i el discurs Universitari es troben atrapats sota la presència d'un amo sense rostre, un amo que s'enuncia mig-dient-se i que posa els subjectes a treballar en l'enunciat hegemònic i efectiu d'un futur immediat encara no revelat.

46. Lacan juga amb l'homofonia entre “le mois de mai” (el més de Maig), “l'émoi de mai” (l'emoció de Maig) i “le moi de mais” (el Jo, el subjecte de Maig).

Però, què és el que es produeix a la universitat, es pregunta Lacan: una tesi (1991, 220). Un producte cultural. Però, com destaca Lacan, la qüestió no és que l'estudiant assoleixi la posició d'amo, per la qual el seu producte cultural passa a engrossir la posició dominant de l'agència saber (S2). Les tesis com a artefactes culturals, com a resultat de la ingent producció de les fàbriques del saber hegemònic, se sostenen damunt de l'ús dels noms dels autors que el treballador de la fàbrica de la universitat utilitza (Lacan 1991, 221) —dels noms d'autor que a priori formen part de la convenció d'allò que ja forma part del saber (S2) hegemònic: “authors are but names tagged onto laws in the great capital of knowledge” (Hecq 2006, 222). En paraules de Bracher: “[...] because the function of a thesis is to add to society's knowledge—to reinforce precisely the factor (S2) by which they themselves [the students] are exploited and alienated” (Bracher 1993, 56). En aquest sentit, dins de l'actual sistema de producció universitària és impossible un trencament subversiu del sistema, la descoberta d'un nou ordre des de la universitat. La producció de l'estudiant no pot trencar amb el cercle viciós de l'univers del saber de significants-amos enmig del qual hi treballa —el producte de l'estudiant-treballador forma part del sistema hegemònic de l'amo, per tal com la matèria primera amb la qual treballa forma part del mateix sistema: el sistema universitari és un sistema endogàmic.⁴⁷

47. En aquest sentit, Lacan diu: “Ce sont les élèves de l'École normale, les éléments normaliens, ces petits princes de l'Université, qui en savent un bout sur le fait qu'il n'y a nul besoin de savoir quelque chose pour l'enseigner, qui ont trouvé qu'il se passait des choses très curieuses à mon séminaire” (Lacan 1991, 26). La institució de saber és, en termes generals, una institució que es reproduïx a si mateixa. En aquest sentit, l'École normale com a elit del saber universitari francès demostra ben bé la lògica endogàmica de la institució del saber en la reproducció dels “amos” del saber (els “petits princes de la universitat”, diu Lacan). En aquesta direcció, l'esment al seu propi seminari alerta del fet que, per innovar en els límits del saber, per trencar les seves lògiques i dinàmiques, cal sortir fora de la institució. L'expulsió de Lacan l'any 1963 de la Societat Psicoanalítica de París i de l'Associació Psicoanalítica Internacional van permetre-li una llibertat a l'hora d'avançar en el saber de la psicoanàlisi i de transmetre aquest coneixement. L'any 1964, Lacan va inaugurar l'Escola Freudiana de París i, un any abans de morir, Lacan la va dissoldre. Segurament, Lacan fou conscient dels perills que representa la institució de saber (sigui universitària o no), pel que fa a les relacions polítiques que s'hi estableixen i les impossibilitats a l'hora d'exemplar els límits del saber —d'un saber no endogàmic. Tot i això, es planteja una paradoxa pel que fa a la institució del saber. La institució del saber im-possibilita el saber en tant que alhora que esdevé l'espai on tot saber esdevé saber transmès, és també, al mateix temps, l'espai on el propi saber es troba limitat per les lògiques objectives i mecanismes internes a la institució: quina mena de saber s'esdevé fora del reconeixement d'una comunitat? Un saber desconegut.

En aquesta direcció, avui en dia és molt fàcil adonar-se d'aquesta sistematització productiva del saber i dels productes culturals que la universitat proporciona a partir de l'anàlisi del "valor" que el mercat atorga a les tesis universitàries. Dins de l'amalgama de tesis s'hi pot encabir la producció de patents de departaments d'investigació tecnològics dels campus de les universitats, de les recerca de laboratoris universitaris i tot allò que, a posteriori, el mercat utilitza com a benefici. Per tant, és evident que la universitat contemporània respon, en tots els nivells, a la mercantilització de la seva "producció": des de la classificació de les institucions universitàries a partir de les tesis publicades, processos i enginyers patentats, a l'oferta dels graus, màsters i programes de doctorat universitaris atenent a la demanda de l'alumnat (que, alhora, atenen a la demanda del mercat laboral i del prestigi de la institució per triar destinació), entre d'altres factors que únicament es destinen a la comptabilització del "valor" de la producció universitària per al rèdit del mercat. Tot allò que no és un valor per al mercat, no existeix en la universitat —per allargar la paràbola de l'assaig de Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*. En la classificació d'allò que forma part de l'univers de la universitat hi entren tots els elements quantificables com a valor i tot allò que no pot ser quantificat pel seu valor de canvi, no forma en part, resta exclòs.

Tot i això, dins de la institució universitària hi ha un gènere discursiu que intenta subvertir des de la institució, des del discurs Universitari, el discurs del qual en forma part. Aquesta mena de discursos, una certa "concessió" del propi sistema, són, però, impotents: en la seva crítica al "sistema" obvien que formen part del sistema de producció que intenten subvertir i que el discurs universitari constitueix un vincle social. Obviar el fet que un discurs faci vincle social i voler subvertir-lo és no comptar amb les eines adients per a l'empresa que es pretén. D'ençà el final de la dècada dels anys 80 i principis de la dels 90, en les ciències humanes han sorgit les teories crítiques. Com diu Bracher, el discurs de la crítica cultural (i acadèmica) cau en la categoria del funcionament del discurs Universitari (1993, 55). Per aquest motiu, l'estructura que prenen aquestes crítiques són reaccions (universitàries) impotents:

But the system of knowledge is also served, and its dominance reinforced, by the study of iconoclastic works, such as those of women and of ethnic and racial minorities, that do not simply repeat the knowledge and values to which we are interpellated by the dominant patriarchal strain of literature and the arts. For although the knowledge in such cases can be different —and in ways that are not psychologically or politically negligible— a preconstituted knowledge

remains the goal of such education; hence, the student remains subordinated to a system of knowledge/belief, with “mastery of” (read: “mastery by”) the system being taken as an end in itself rather than as a means to benefit either individual subjects or society in general. (1993, 56)

En un cert sentit, aquests discursos cauen dins de la classificació de la forma de consciència hegeliana de “la bella ànima”: tot i tenir bones intencions, les persegueixen i les reclamen sense ser conscients de la impotència de la seva demanda. Es pot dir que aquest subgènere de discurs és una mena de discurs Universitari histeritzat. Segons la interpretació lacaniana del cas Dora de Freud al text “La direction de la cure” (1966d, 596), no es tracta d’adaptar la posició de “la bella ànima” a la realitat, mostrar el Real de la seva demanda, sinó demostrar que l’articulació de “la bella ànima” està molt ben adaptada atesa la seva fabricació. Tot i que la crítica persegueixi objectius (èticament) bons, la seva producció es manté inserida dins de les parets de la formalització del discurs Universitari: producció d’un saber preconstituït on l’únic fi és el saber que es produeix sense una transmissió al món que es troba fora de la universitat, això és, sense la constitució d’un discurs efectiu com a vincle social. Aquesta manca d’articulació d’un vincle social és precisament la impotència d’aquesta mena de discursos.

Com assenyala Zizek, els noms de Kierkegaard, Nietzsche o Benjamin (entre d’altres), són els noms d’aquells autors “anti-universitaris”. La formalització i la institucionalització de discursos que demostren que aquests autors són autors “exclosos” o “condemnats” no seria un discurs efectivament subversiu, sinó “el nutrient ideal de la maquinària acadèmica”: “Can the upper level of Lacan’s formula of the university discourse —S2 directed toward *a*— not also be read as standing for the university knowledge endeavoring to integrate, domesticate, and appropriate the excess that resists and rejects it?” (Zizek 2006b, 107). La resposta és afirmativa en tant que la producció d’aquesta mena de discursos universitaris histeritzats conclouen en la producció de sabers institucionalitzats i acadèmics on la seva veritat està garantida per un significant-amo. Què li manca al discurs dels “estudis culturals” per constituir una crítica realment “subversiva”? Zizek apunta que allò que manca en aquesta mena de discursos és allò que el discurs de la Psicoanàlisi té com a vincle social: “what is missing in cultural studies is psychoanalysis as a social link. [...] [C]ultural studies lack the real of clinic experience” (2006b, 107-8). Els “estudis culturals”, estructurats com un discurs Universitari, no són capaços de realitzar cap separació

amb el desig de l'amo-professor del discurs Universitari, que és el desig de produir artefactes culturals. En aquest sentit, els "estudis culturals" escometen molt bé el propòsit del discurs Universitari: la procreació de més saber (S2) sota la veritat de significants-amos.⁴⁸ Bracher exposa la impossible formació d'un vincle social efectiu en l'articulació del discurs dels "estudis culturals" pel fet d'estar formalitzats dins del discurs Universitari. El fet que el producte universitari tingui com a resultat la satisfacció (*a*) del productor, qualsevol producte, per subversiu que sigui, crea una visió de paral·laxi respecte a la seva "intenció" original. El professor, l'estudiant i el lector es perden en la satisfacció de la seva producció. D'aquesta manera, el discurs universitari aconseguix la seva finalitat, neutralitzar qualsevol discurs subversiu que es produeixi entre els murs de la universitat:

But to make such a result possible [promoting large-scale psychological change], we must be cognizant of just how difficult it is to achieve, due to our immersion, as academics, in the discourse of the University. That is, we must recognize that whenever we have acquired or developed a bit of knowledge, the satisfaction that we derive from inhabiting or possessing this knowledge will attempt us simply to dwell within it rather than use it in the service of psychological and social change. (Bracher 1993, 57)

La impossibilitat que el saber universitari esdevingui causa de transformació del vincle social, funciona, en aquest sentit, en la mateixa direcció que la impossibilitat que a nivell social en el discurs Universitari impedeix, també, la transformació del vincle social del sistema. Així, la formalització del discurs Universitari que es troba articulat entre els murs de la universitat demostra l'es-

48. Per Žizek, la psicoanàlisi, com a crítica, està mancada d'una perspectiva històrico-cultural (com a crítica de la història específica de les categories psicoanalítiques) (2006b, 108) —l'única perspectiva que no li manca al camp d'investigació dels "estudis culturals". En aquest sentit, l'única via per redimir les manques recíproques del discurs de la Psicoanàlisi i de la crítica dels "estudis culturals" és, segons Žizek: "The answer to this should be that each of the approaches should work on its limitation from within its horizon —not by relying on the other to till up its lack. [...] When cultural studies ignore the real of the clinical experience, the ultimate victim is not cultural studies itself but the clinic, which remains caught in pretheoretical empiricism. And, vice versa, when the clinic fails (to take into account its historical presuppositions), the ultimate victim is theory itself, which, cut off from clinical experience, remains an empty ideological exercise. The ultimate horizon is here not the reconciliation of theory and clinic: their very gap is the positive condition of psychoanalysis" (2006b, 108).

treta vinculació de la producció universitària amb el funcionament del sistema sociopolític contemporani. És per aquest motiu que, en la conferència a Vincennes del 3 de desembre de 1969, Lacan pronuncia les següents paraules:

Vous êtes les produits de l'Université, et vous prouvez que vous êtes la plus-value, ne serait-ce qu'en ceci —ce à quoi non seulement vous consentez, mais ce à quoi vous applaudissez et je ne vois pas ce en quoi j'y ferais objection—, c'est que vous sortez de là, vous-mêmes égaux à plus ou moins d'unités de valeur. Vous venez vous faire ici unités de valeur. Vous sortez d'ici estampillés unités de valeur. (1991, 232)

Per Lacan, la nova universitat és la productora dels recursos que el sistema contemporani necessita i els estudiants són aquests productes com a unitats de valor per al sistema productor. Per sorprendent que pugui semblar, la universitat i el sistema burocràtic troben el seu vincle en l'escrit. Dominar (*maîtriser*) un saber en el món contemporani no es pot fer sinó és a partir de la seva escriptura, de la seva normalització en un llenguatge. El món es domina en l'escriptura del seu saber. D'aquesta pràctica en sorgeix l'horror per la psicoanàlisi en el discurs Universitari de la universitat (valgui la redundància), per ser un saber l'essència del qual és de no ser transmès per escrit (Lacan 2001d, 412) —un dels dolors de la filosofia ha estat i és, ben segur, la mutació lenta però contínua de l'essència del seu saber oral i dialògic, al saber de la filosofia com un saber universitari, un saber domesticat en i per l'escriptura.

3.3. El discurs Universitari: el discurs contemporani

La implicació del discurs Universitari articulat en la institució universitària ret compte del rol que desenvolupa la producció del saber i del subjecte de la ciència en el discurs polític contemporani. La subversió del discurs de l'Amo es presenta sota una formalització política perversa, ja que l'hegemonia política recau ara en el saber científic, neutral, incontestable en tant que saber objectiu. La trampa ideològica, o la “mentida constitutiva” com diu Zupancic, es troba en el fet que el discurs Universitari és pronunciat des de la posició d'un saber neutral, negant cap mena d'implicació performativa del seu discurs en matèria política, és a dir, el discurs Universitari simplement presenta (d'una forma científica) una visió factual de l'estat de les coses (Zupancic 2006, 168). La implicació del discurs Universitari com a discurs polític és doblement fal·laç: d'un cantó, presenta un estat neutral i científic de les coses com si no

ocupés cap posició política, com si no hi hagués cap mena d'ètica en les relacions establertes per la construcció del saber del seu discurs; de l'altre cantó, sota la posició neutral del seu plantejament, transforma efectivament la realitat política. Per Bracher, aquesta perversió de la posició del saber (S2), que articula la seva veritat a partir d'un significant-amo (S1), és el que fa “tan poderós i tirànic” el discurs Universitari, ja que actua d'una forma “subreptícia” (Bracher 1993, 58): “The university, insofar as the master discourse of overt law and governance is suppressed, functions as an avatar of the master discourse, promulgating its master signifiers hidden beneath systematic knowledge” (59). En aquest sentit, Zupancic presenta el que anomena “el paradigma de l'autoritat camuflada sota la presència d'una tria objectiva i lliure” de la següent manera:

We confront the other from a position of a certain (social) authority, with a choice between two actions, one of which he is most reluctant to do, while making it known, at the same time, that this is precisely the action we expect from him. Second, we keep repeating that the choice is entirely his. Given these two circumstances, the following will happen: he will do exactly what we want him to do, which is contrary to his (previously tested) convictions. Furthermore, because of the configuration of free choice, he will rationalize his action by altering these very convictions. In other words, instead of viewing the action that was so perfidiously imposed upon him as something bad that he had to do (since the authority demanded it), he will convince himself that the bad thing is actually good, since this is the only way for him to justify the fact that he has freely (and rationally) chosen his course of action. (2006, 168-9)

Aquesta estructura no tan sols deconstrueix la posició fal·laç del nou paradigma polític del discurs de l'Amo, sinó que demostra la seva perversitat: el poder polític de l'amo ja no és evident, tot i mantenir una posició de poder encara més forta, per tal com la seva articulació es fonamenta en un saber científic, neutral i objectiu: el poder de l'amo ja no és evident, esdevé més inconscient. Aquesta és l'articulació que Lacan formalitza en el discurs Universitari, el saber (S2) ocupa la posició dominant de “l'ordre i de comandament” i la veritat d'aquest “saber desnaturalizat” es troba en la posició que ocupa l'amo (S1) (Lacan 1991, 119):

Cela tient au progrès, à cette bascule que je décris d'un quart de tour, et qui fait venir en dominante un savoir dénaturé, de sa localisation primitive au niveau de l'esclave, d'être devenu pur savoir du maître, et régi par son commandement. (120)

Lacan denuncia que a diferència del saber *qua* saber, una posició segurament romàntica i mítica, la subversió que s'esdevé del discurs de l'Amo al discurs Universitari “desnaturalitza” el saber *qua* poder polític, “un pur saber d'amo”. En aquest sentit, la perversió del manament “contínua aprenent més” es troba en la promesa de progrés en l'acumulació i eixamplament del camp del saber, ja que, realment, segons la formalització lacaniana, la promesa de progrés en el camp del saber és un progrés destinat a la fortificació del poder hegemònic del poder polític.⁴⁹

Zizek adverteix que el discurs Universitari com a forma hegemònica del discurs contemporani presenta dues formes externalitzades de les seves “tensions-contradiccions” internes: “capitalism, its logic of the integrated excess, of the system reproducing itself through constant self-revolutionizing, and the bureaucratic ‘totalitarianism’ conceptualized in different guises as the rule of technology, of instrumental reason, of biopolitics, as the ‘administered world’ (Zizek 2006b, 108-9). Zizek fa palesa l'articulació hegemònica del sistema contemporani, allò que ell anomena la “ideologia”, com una conjuminació dels dos sistemes que, *grosso modo*, s'haurien enfrontat durant el conflicte de la segona guerra mundial. A saber: d'un cantó, els sistemes burocràtics representats per l'administració política de l'Alemanya nazi i de la Unió soviètica stalinista i, de l'altre, el *laissez faire* del sistema econòmicopolític del liberalisme. El resultat és un sistema polític que alhora que controla tots els aspectes de la vida quotidiana dels individus que el conformen, permet la producció incessant de la circulació del capital, és a dir, del plus-de-gaudi materialitzat en el valor de canvi (Lacan 1991, 207).

Una de les formes sota les quals s'externalitza el discurs Universitari és, per tant, la biopolítica. Foucault treballa el concepte al llarg dels últims anys de la seva obra i, sobretot, en els cursos impartits al Collège de France. Al curs “Il faut défendre la société” de 1975-76, Foucault parla de la biopolítica com:

49. En aquest sentit, Lacan crida l'atenció sobre el progrés en la ciència de la física amb la investigació sobre la fusió atòmica (Lacan 1991, 120). Des del punt de vista de la història de la ciència, s'observa com tot progrés científic i tècnic ha estat sempre impulsat des d'un punt de vista polític i econòmic quan els avenços i les noves investigacions tendeixen a l'enfortiment de l'hegemonia del poder. L'exemple més evident d'aquest punt el representa, com assenyala Lacan, la investigació de la fusió atòmica durant la primera meitat del segle XX. Einstein es va mostrar preocupat per l'ús de les investigacions i del perill que comportava la creació i la proliferació de les bombes atòmiques fruit de les investigacions sobre la fusió nuclear.

[...] un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population, etc. Ce sont ces processus là de natalité, de mortalité, de longévité qui, justement dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, en liaison avec tout un tas de problèmes économiques et politiques [...], ont constitué, je crois, les premiers objets de savoir et les premières cibles de contrôle de cette biopolitique. (2012, 160)

La biopolítica, com a sistema de control social i polític, esdevé la burocratització de tots els aspectes de la vida col·lectiva o individual, ja sigui sobre la regulació de la vida (polítiques de natalitat, sanitat, ètica sobre les pràctiques i costums envers el cos), sobre la regulació de la mort (sobretot pel que fa a l'ètica de la presència de la mort),⁵⁰ el moviment dels individus, els drets i les llibertats i l'accés al propi cos —l'accés al propi gaudi. Per Agamben, la biopolítica implica: “l'implicazione crescente della vita naturale dell'uomo nei meccanismi e nei calcoli del potere” (Agamben 1995, 131).⁵¹ En aquest sentit, Lacan alerta que l'origen de la política sobre la vida, les biotecnologies, com també les anomena Foucault, s'esdevé en el moment de la separació política entre el gaudi i el cos, irremeiablement ja mortificat (Lacan 1991, 206). El cos, en el moment que resta objectivat (a la manera cartesiana), ja no és subjecte de gaudi, sinó objecte del llenguatge de la política: “c'est à partir du moment où il y a jeu d'inscriptions, marque du trait unaire, que la question se pose” (1991, 206).

Hannah Arendt, a l'escrit “At Table with Hitler” de 1951-2, dins del llibre *Essays in Understanding*, escriu sobre els camps de concentració nazis:

The supreme goal of all totalitarian governments is not only the freely admitted, long-range ambition to global rule but also the never-admitted and immediately realized attempt at the total domination of man. The concentration camps are the laboratories in the experiment of total domination, for human nature being what it is, this goal can be achieved only under the extreme circumstances of a human-made hell. Total domination is achieved when the human person, who somehow is always a specific mixture of spontaneity and

50. Per més informació sobre l'ètica de la presència de la mort, vegeu *Surveiller et Punir* de Foucault, on l'autor elabora una genealogia dels mecanismes biopolítics del control a partir de la presència de la mort en la societat.

51. Zizek assenyala que el control de la vida dels individus s'esdevé en dues direccions: la mort i la vida, en d'altres paraules, polítiques de control sobre l'escurçament i l'allargament de vida. El fet que demostra aquesta distinció en la biopolítica el representen les dues indústries principals del món globalitzat: la indústria militar i la indústria mèdica (Zizek 2004b, 399-400).

being conditioned, has been transformed into a completely conditioned being whose reactions can be calculated even when he is led to certain death. (Arendt 1994, 240)

No obstant això, al llibre *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vida*, Agamben assenyala la transformació de la legitimació de la política contemporània:

[...] [C]iò che essa si lascia sfuggire è che il processo è, in qualche modo, inverso, e che proprio la radicale trasformazione della politica in spazio della nuda vita (ciò è, in un campo), ha legittimato e reso necessario il dominio totale. Solo perché nel nostro tempo la politica è diventata integralmente biopolitica, essa ha potuto costituirsi in misura sconosciuta come politica totalitaria. (Agamben 1995, 132)

Tot i que el nazisme va intentar articular un discurs al voltant de les races i de les diferents posicions que havien d'ocupar en la societat i justificar els ordenaments interns dels camps de concentració, la justificació contemporània del poder polític és totalitària en el sentit que no hi ha escapatòria en aquesta legitimació en tant que es fonamenta en un saber científic, objectiu i neutral. A diferència de la totalització dels règims dictatorials (per exemple, de nou, el règim nazi o l'estalinisme soviètic), la nova totalització de la política correspon a un control burocràtic absolut de caire polític i ètic sobre qualsevol aspecte de la vida dels individus —el discurs hegemònic contemporani totalitza més enllà del camp o, en d'altres paraules, trasllada l'organització del camp a tots els espais possibles d'organització vital.

Encara que Foucault i Agamben identifiquen el liberalisme o el capitalisme (en el cas de l'autor italià) com el sistema hegemònic en el qual la biopolítica s'executa com a pràctica èticopolítica, en l'articulació d'ambdós discursos hi manca l'objecte que explica el triomf de l'organització hegemònica totalitària de tots els aspectes de la vida de l'ésser humà.⁵² En aquest sentit, Agamben afirma que la condició necessària de l'articulació del capitalisme és la biopolítica:

52. Foucault es refereix a la biopolítica com l'articulació del sistema liberal en els següents termes: “Mais il me semble que l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité économique à l'intérieur de la raison gouvernementale, et par conséquent si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme, lequel s'oppose à la raison d'État [...], c'est une fois qu'on aura su ce que c'était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la biopolitique” (Foucault 2004, 24).

In particolare, lo sviluppo e il trionfo del capitalismo non sarebbe stato possibile, in questa prospettiva, senza il controllo disciplinare attuato dal nuovo bio-potere, che si è creato, per così dire, attraverso una serie di tecnologie appropriate, i “corpi docili” di cui aveva bisogno. (Agamben 1995, 5-6)

Però és al contrari: si alguna cosa demostra l'articulació lacaniana del poder hegemònic contemporani és que la condició necessària de la biopolítica és el capitalisme, contràriament a la posició d'Agamben. Mentre que en l'articulació dels sistemes dictatorials la totalització es duu a terme d'una forma absoluta, és a dir, la totalització és evident (els subjectes experimenten la coerció de les seves llibertats, la impossibilitat de moviment, d'expressió, etc.), hi ha una reacció contra la qual els subjectes, en cert manera, es subjectiven a la contra (com a resistència). En canvi, la totalització de l'actual sistema polític és total efectivament, per tal com el sistema amaga les vies de la seva coerció i domini de les llibertats. Si la biopolítica fos la condició necessària del sistema, els individus es subjectivarien amb la consciència d'una manca de llibertats i una sensació d'opressió evident. A diferència del que argumenta Agamben, l'experiència de subjectivació quotidiana contemporània es desenvolupa sense l'experiència del control de tots els aspectes de la vida quotidiana. És per aquest motiu que la forma més perversa i, fins al moment, realment totalitzadora la representa l'actual sistema hegemònic, els mecanismes de control de tots els aspectes de la vida no són evidents: el capitalisme és la condició necessària de la biopolítica. La producció del capitalisme ofereix alguna cosa que fa que els processos biopolítics representin un mal menor i, en molts casos, siguin acceptats com a contrapartida dels beneficis de la producció del sistema. Zizek destaca que així com en el discurs de l'Amo el significant-amo proporciona una identitat simbòlica a canvi de la prohibició de l'accés al gaudi, en la societat contemporània en el declivi de la presència del significant-amo i l'augment del consum s'esdevé el procés invers: la pèrdua de la identitat simbòlica i la multiplicació d'objectes i formes de gaudi (Zizek 2004b, 399).⁵³

53. Zizek descriu de la següent manera el pas lacanià del discurs de l'Amo al discurs de la Universitat, en especial a la transició que destaca de l'antic vincle social, al vincle social proclamat per la histèria dels estudiants del Maig del 68: “This passage can also be conceived in more general terms, as the passage from the pre-revolutionary ancien regime to the post-revolutionary new Master who does not want to admit that he is one, but proposes himself as a mere ‘servant’ of the People —in Nietzsche’s terms, it is simply the passage from the Master’s ethics to slave morality, and this fact, perhaps, provides a new approach to Nietzsche: when Nietzsche scornfully dismisses ‘slave morality’ he is not attacking lower classes as such but rather the new masters who are

La caiguda dels règims totalitaris de principis del segle XX i el triomf del liberalisme és possible per l'objecte sublim que produeix i articula el capitalisme, l'objecte pel qual els subjectes contemporanis són subjectivats i a partir del qual la biopolítica exerceix el seu poder. El sistema no té necessitat simplement de controlar els aspectes de la vida dels seus subjectes: el control pel control. El sistema té necessitat de controlar els aspectes de la vida dels seus subjectes (biopolítica) per a un altre fi, per a un fi superior, la producció: el control *qua* producció. Així, el procés de producció, en vistes a la multiplicació de semblants de gaudi, és el veritable objecte de la subjectivació contemporània:

Ce que j'indique, et peut-être est-ce cela seulement que certains d'entre vous pourront garder de cette année, c'est de focaliser au niveau de la production — de la production du système universitaire. Une certaine production de vous est attendue. Il s'agit peut-être d'obtenir cet effet, d'y substituer une autre. (Lacan 1991, 213)

A la sessió del 20 de maig de 1970, Lacan anomena la nova forma que està prenent el món (entès com a idea, com a sistema) com “l'alètosfèra” (Lacan 1991, 187-8). L'aletosfera és la nova construcció, el nou solc (*sillon*) del sistema. L'articulació del món ja no és teocèntrica, ni situa a l'ésser humà al centre de la seva formalització —la “noosphère, qui serait peuplé de nous-mêmes” (187). El mitjà en el qual es troba el món contemporani es refereix a l'esfera treballada per la veritat (“aletheia”), però no a una veritat qualsevol, sinó a la veritat de la ciència i la tècnica. Lacan ja apunta cap a l'hegemonia d'aquesta expressió del sistema al llibre VII del *Seminari*:

Je crois qu'au long de cette période historique, le désir de l'homme, longuement tâté, anesthésié, endormi par les moralistes, domestiqué par des éducateurs, trahi par les académies, s'est tout simplement réfugié, refoulé, dans la passion la plus subtile, et aussi la plus aveugle, comme nous le montre l'histoire d'Œdipe, la passion du savoir. C'est celle-là qui est en train de mener un train qui n'a pas dit son dernier mot. (Lacan 1986, 374)

La passió més subtil i la més antiga, com l'anomena Lacan, és el desig de saber: el desig sobre el qual s'articula la filosofia. En aquesta direcció, al llibre XI del *Seminari* Lacan exposa les dues expressions a partir de les quals s'articula l'aletosfera: la veu i la mirada. De tornada al llibre XVII, Lacan emmarca aquestes dues expressions dins del “mass-media”. L'aletosfera, com a metàfora de la

no longer ready to assume the title of the Master —‘slave’ is Nietzsche’s term for a fake master” (Zizek 2004b, 388).

organització del sistema, es duu a terme a partir d'una globalització del seu missatge, de la seva mundialització. Per Lacan, la veu i la mirada són portadores d'objecte *a*:

[L]a voix, quasiment planétarisée, voire stratosphérisée, par nos appareils — et le regard, dont le caractère envahissant n'est pas moins suggestif car, par tant de spectacles, tant de fantasmes, ce n'est pas tellement notre vision qui est sollicitée, que le regard qui est suscité. (Lacan 1973, 246)

La globalització de l'atmosfera s'articula en la proliferació i producció massiva de semblants de gaudi, a partir de la veu i de la mirada com a portadors d'objecte *a*, que criden l'atenció al desig dels subjectes en la seva constitució d'objectes parcials. La producció del sistema del capital, aleshores, es basa en la proliferació d'aquesta mena de productes que apel·len i atrapen el desig del subjecte, a partir dels quals els individus són subjectivats i s'hi mantenen com a tals, a partir dels quals el sistema pot seguir funcionant i s'hi justifica. Lacan anomena aquesta mena d'objectes: "lathouse". En tant que objectes parcials, les "lathouses" es materialitzen en els dos objectes parcials més sublims: la veu i la mirada, espais on les "lathouses" també són consumides. Però, tan ràpid com es consumeixen o es posseeixen, el seu nucli d'objecte-causa del desig es des-localitza en un altre lloc.⁵⁴ En aquest sentit, Lacan crea el mot "lathouse" entre la semblança amb el mot francès "ventouse" (ventositat) i el mot grec aristotèlic de "ousia" (substància). La "lathouse" és l'objecte que és ple d'aire, és a dir, és materialment un no-res i, alhora, incorpora el més sublim de la substància, un estatut ontològic entre l'Altre (com a origen de la causa-objecte del desig) i de l'ens (Lacan 1991, 188-9). Així doncs, Lacan assenyala que el món (de l'any 1970) està cada cop més ple de "lathouse":

54. Aquesta lògica del moviment del desig és el que Lacan entén com a "metonímia". En termes generals, Lacan utilitza el terme de "metonímia" com l'efecte de substitució que es produeix entre un terme i un altre per una qüestió de proximitat. És a dir, en el registre del desig, la metonímia és el procés que substitueix un terme per un altre i s'esdevé la confusió del veritable objecte que es recerca com a objecte-causa del desig. Així, l'objecte-causa del desig sempre segueix un procés de metonímia substituint un objecte per un altre per la seva relació de contigüitat. En Lacan, la diferència amb la metàfora, tal i com apunta Evans, s'esdevé en els següent termes: "Metonymy thus concerns the ways in which signifiers can be comined/linked in a single signifying chain ('horizontal' relations), whereas metaphor concerns the ways in which a signifier in one signifying chain may be substituted for a signifier in another chain ('vertical' relations). Together, metaphor and metonymy constitute the way in which signification is produced" (Evans 2006, 116).

[P]our les menus objets petit a que vous allez rencontrer en sortant, là sur le pavé à tous les coins de rue, derrière toutes les vitrines, dans ce foisonnement de ces objets faits pour causer votre désir, pour autant que c'est la science maintenant qui le gouverne, pensez-les comme lathouses. (Lacan 1991, 188-9)

Encara que el París de 1970 de Lacan fos un dels espais del món amb més exposició de “lathouse”, en l'època que el sistema del capital s'ha estès de forma globalitzada i sense aturador, les “lathouse” es troben arreu: als aparadors, als mitjans de comunicació, en les pantalles, en els mitjans de transport, entre d'altres espais —les “lathouse” com a producció del sistema habiten arreu. Lacan acerta aquesta progressió reproductiva de les “lathouse”: tot es subjecte de ser observat i escoltat amb desig. Com apunta Zupancic (2006, 169), aquest fet assenyala que vivim en una societat del gaudi, organitzada al voltant de la producció massiva de semblants de gaudi, però no en el sentit d'articular realment una societat d'oci, luxúria i voluptuositat, sinó una societat on el gaudi ha esdevingut el seu manament categòric com a impossible. En aquest sentit, la fórmula definitiva del manament categòric del discurs Universitari es presenta sota la fórmula: “Segueix aprenent més, sàpigues més coses per gaudir més!”.

L'important, per ara: “c'est de savoir ce qui arrive quand on se met vraiment en rapport avec la lathouse comme telle” (Lacan 1991, 189). La qüestió de primer ordre davant de l'objecte de producció del capital és allò que controla aquesta producció i el sublim que s'hi amaga al darrera: la ciència i la tècnica. Sense la producció de “lathouse” del capital, el punt de subjectivació de l'individu no seria possible. Ara bé, un cop atrapat pel sistema de producció incessant, el discurs del saber científic i tècnic contemporani organitza i controla (fa polítiques) de tots els aspectes de la vida quotidiana dels seus subjectes. La qüestió a plantejar-se és, per tant, per la possibilitat d'un discurs com aquest:

Ce qu'il y a de frappant, et qu'on ne semble pas voir, c'est qu'à partir de ce moment là, du fait qu'ont été aérés les nuages de l'impuissance, le signifiant-maître n'en apparaît que plus inattaquable, justement dans son impossibilité. Où est-il ? Comment le nommer ? Comment le repérer ? — sinon bien sûr dans ses effets meurtrier Dénoncer l'impérialisme ? Mais comment l'arrêter, ce petit mécanisme ? Qu'en est-il maintenant du discours universitaire ? Il ne peut pas y avoir ailleurs une chance que la chose tourne un peu. Comment ? (Lacan 1991, 207)

Es pot subvertir la perversió del discurs de l'Amo que presenta el discurs Universitari? Com dur-ho a terme és la qüestió que es planteja Lacan l'any 1970 i que, fins al moment, sembla un punt mort, un carreró sense sortida per a la filosofia política i la *Real politik*, per descomptat. Des d'un punt de vista filosòfic i psicoanalític estant, potser cal enfocar la pregunta cap allò que implica realment plantejar-se la subversió d'un sistema així.

3.4. L'impàs de la Universitat

L'article encarregat a Lacan per *Le Monde* acaba amb la frase següent: “Le vainqueur inconnu de demain, c'est dès aujourd'hui qu'il commande” (Lacan 1969). Després dels dos subapartats anteriors, s'aprecia amb més claredat allò que Lacan vol expressar en aquesta frase. La revolta del Maig del 68 són els fills del nou sistema que l'únic que cerquen és la instauració d'un nou sistema (Universitari): “Comme on ne voit que du feu au réel de l'impossibilité de gouverner et d'éduquer que l'insurrection de Mai 68 n'a fait que restaurer, la suite des événements est là pour suffisamment l'illustrer” (Bousseyroux 2003, 156). La revolta del Maig del 68 representa la subversió d'una generació que vol prendre el poder per articular el nou sistema que el temps reclamava: el discurs Universitari. Els primers canvis, i més evidents, van ser, com denuncia l'article no publicat de Lacan, una reforma educativa i una progressiva transformació de la consciència i les pràctiques polítiques.⁵⁵

55. Es poden apreciar els efectes de les revoltes del Maig del 68 en la presa de poder paulatina de la generació que llavors ocupava les aules universitàries. La transformació del sistema educatiu i l'extensió d'un sistema polític progressivament més burocràtic. El triomf del discurs Universitari, com el principal efecte social de les revoltes del Maig del 68, es pot observar en la presa de possessió d'una generació política no revolucionària, sinó reformista. A França i a Europa, durant les dècades dels anys 70 als 90, s'estén un sistema polític que s'agermana en polítiques burocràtiques amb la producció del capital, és a dir, es formalitza un discurs polític on el sistema burocràtic (del saber científic) es pugui articular amb la producció industrial (del capital). Aquesta política (la del discurs Universitari) reformista i harmoniosa, en la conjuminació del la política i l'economia, ha entrat en crisi d'ençà l'inici de la dècada dels 2000, les institucions burocràtiques ja no són capaces de seguir fent funcionar el seu món, la producció del capital s'ha imposat a la suposada política reformista del sistema que representava un contrapès a la desfermada boracitat productiva i consumista del capital, una transformació a la qual Zizek s'hi refereix, en els últims temps, com la irremediable separació entre la democràcia (jo diria burocràtica) i el capitalisme.

L'educació de les bones formes, de la bona conducta, es pot localitzar ja en temps de les primeres civilitzacions. Mai com avui, però, l'educació (com a reeducació dels hàbits i costums) no havia sigut tan present arreu. Davant de l'ideal d'educador de la figura del mestre socràtic, del mestre que aporta les eines al deixeble perquè pugui decidir i actuar integralment en la societat que hi habita en l'exercici ple de les seves facultats polítiques, l'educació contemporània, en tots els seus espectres, dedica tots els seus esforços a descobrir el millor mètode per a fer encabir una sèrie de bons continguts a l'estudiant. Al món contemporani, hi ha múltiples formes d'estudiants: l'estudiant universitari, el ciutadà, l'administratiu, l'estudiant de la llar d'infants, de l'escola i de l'institut, el treballador, etcètera. La màxima de l'educador de cadascuna de les formes d'estudiant no és la d'aportar les eines propícies perquè l'individu esdevingui subjecte autocrític (qüestionar-se el seu rol en el vincle social), sinó la de formar el millor de la seva espècie en vistes a la producció d'algun útil del sistema: un bon científic productor de saber, un bon administrador buròcrata, un bon productor, en definitiva, un bon ciutadà per al sistema de producció i de consum. La conscienciació i l'educació cívica, per exemple, són un dels productes més clars de la relació S2-*a* del discurs Universitari. No obstant això, en aquesta relació hi ha alguna cosa que impossibilita la relació.

Lacan situa en la part superior de la formalització dels quatre discursos la relació impossible de cada discurs. En el cas del discurs Universitari, la seva impossibilitat es troba, precisament, en la possibilitat d'educar (*Erziehen*), i de fer-ho d'una forma exitosa. Com Žizek assenyala (2004b, 399), la relació superior de la formalització del discurs Universitari es refereix efectivament al sentit de la biopolítica desenvolupat de Foucault i Agamben. Ambdós autors articulen la relació com si fos una relació que s'esdevingués efectivament. No obstant això, la formalització de Lacan demostra que la relació de la posició dominant (S2) amb la posició de l'Altre-treballador (*a*) és una relació impossible: l'estat burocràtic del coneixement científic no pot col·lapsar ni dominar totalment el subjecte.

Nogensmenys, la impossibilitat és més subtil que en el cas de la impossibilitat del discurs de l'Amo. Mentre que Lacan diu que no hi ha cap amo que pugui fer funcionar el seu món (1991, 202), en el discurs Universitari s'hauria de dir que la impossibilitat es troba en el fet que no hi ha cap saber que pugui fer funcionar el seu món —no hi ha cap biopolítica que realment pugui dominar

i governar el món. Aquesta qüestió està lligada amb la impossibilitat constitutiva de la ciència *qua* saber per fer ciència del Real: del Real no se'n pot fer ciència, ni discurs —el Real no es pot governar, ni dominar. En aquesta direcció, de la tesi doctoral com a producció cultural de la universitat, com a producció de saber per al poder polític, Lacan diu:

Assurément, la difficulté propre à me traduire en langage universitaire est aussi bien ce qui frapperà tous ceux qui, à quelque titre que ce soit, s'y essayeront, et à la vérité, l'auteur de la thèse dont je parle était animé par les meilleurs titres, ceux d'une immense bonne volonté. Cette thèse qui va donc paraître à Bruxelles n'en garde pas moins tout son prix, son prix d'exemple en elle-même, son prix d'exemple aussi par ce qu'elle promet à la distorsion, en quelque sorte obligatoire, d'une traduction en discours universitaire de quelque chose ayant ses lois propres. (Lacan 1991, 45-6)

La ciència i la tesi com a producte del seu discurs no poden dominar (*maîtriser*, per utilitzar una paraula utilitzada sovint per Lacan) el Real que escapa a tota lògica, a tot llenguatge formal. El mateix passa amb el desig: no es pot totalitzar la seva politització, hi ha alguna cosa que escapa a ser atrapada en cap formalització —el Real del desig. El discurs burocràtic, perseguint el fi de totalitzar tots els aspectes de la vida de l'individu, és cec davant del Real que no respon a l'ordre de les lleis i regles internes de l'Imaginari i del Simbòlic. En aquest sentit, l'impàs del discurs Universitari dóna com a resultat dues formalitzacions discursives alternatives: el discurs de l'Analista i el discurs Capitalista.

El discurs de la Psicoanàlisi com a posició a cavall entre el discurs de la Històrica i el discurs de Universitari (i com a contraposició del discurs de l'Amo), és el discurs que reconeix que hi ha alguna cosa que és impossible de governar a partir del discurs: el Real. Al llibre IV del *Seminari*, Lacan diu que el Real és el límit del saber (1994, 31), i a “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite” exposa:

[L]e réel n'attend pas, et nommément pas le sujet, puisqu'il n'attend rien de la parole. Mais il est là, identique à son existence, bruit où l'on peut tout entendre, et prêt à submerger de ses éclats ce que le “principe de réalité” y construit sous le nom de monde extérieur. (1966g, 388)

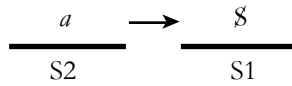
La ciència i la tècnica, en intentar dominar tots els aspectes de la vida i del món, fallen en l'impossible de dominar el Real. L'àmbit d'actuació del saber científic es redueix tan sols al món de la imatge i de la paraula (el món de la veu i de la mirada), en el registre del Real la ciència esdevé impotent, no hi ha

cap cosa que sigui susceptible de significant. En aquest sentit, l'únic discurs que reconeix aquesta impossibilitat, com tractaré en el proper capítol, és el discurs de la Psicoanàlisi. La psicoanàlisi sap que hi ha alguna cosa impossible de dominar.

En aquest sentit, el discurs Capitalista s'esdevé en la perversió del discurs Universitari —una doble perversió respecte al discurs de l'Amo com analitzaré en l'apartat dedicat a aquest discurs. Mentre que el discurs burocràtic, els mecanismes biopolítics que es resolen a governar tots els aspectes de la vida quotidiana, esdevé impossible —el discurs totalitari de la política *qua* organització simbòlica del tot és impossible—, el discurs de la producció massiva de semblants de gaudi esdevé un discurs tot poderós. Zupancic descriu de la següent manera el nou imperatiu del discurs pervers de la impossibilitat del discurs Universitari: “Impossible is not possible” (2006, 171). O, el que és el mateix, la impossibilitat en la nova subversió no hi té cabuda: tot és possible. No és aquesta la fórmula més pura del capitalisme, l'articulació cap a la qual el món contemporani hi tendeix? L'impossible no és possible ja que tot és susceptible d'esdevenir potencial portador de l'inefable impossible: tot és possible de ser produït, comercialitzat i consumit en vistes al gaudi —el gaudi és arreu.

La impossibilitat del discurs Universitari, a saber, que el saber totalitzi tots els aspectes de la vida de l'ésser humà, revela la impotència de la seva actuació. La producció del discurs produeix un subjecte barrat que ja no pot identificar-se amb cap significant-amo (S1- $\$$), per tal com el subjecte no troba cap instància d'identificació simbòlica. El subjecte treballa per a produir i consumir les “lathouses” amb l'esperança de trobar tranquil·litat, de trobar un objecte que el satisfaci i l'institueixi simbòlicament amb una identitat. El subjecte, però, quan més consumeix més se n'adona de la impotència de la seva recerca i de la impotència de constituir cap significant-amo. Aquest símptoma del malestar contemporani es demostra en el procés incessant de consum —quan més es consumeix, la tendència al consum creix encara més—: no hi ha cap objecte de satisfacció simbòlica i les malalties psicològiques que se'n deriven proliferen i apareixen arreu —les malalties del capitalisme.

4. EL DISCURS DE LA PSICOANÀLISI



Discurs de la Psicoanàlisi

4.1. La formalització del discurs de la Psicoanàlisi

L'última de les quatre formalitzacions de Lacan correspon al discurs de la Psicoanàlisi. Tenint en compte que tota formalització discursiva correspon a l'articulació d'un vincle social: quina mena de vincle social s'esdevé en el discurs de la Psicoanàlisi? Com pot ser que la psicoanàlisi s'articuli socialment en un discurs? La psicoanàlisi està al mateix nivell que el discurs de l'Amo, de la Histèrica i l'Universitari en termes polítics, socials i epistemològics?

A "Toward a New Perversion: Psychoanalysis", Dominiek Hoens considera la psicoanàlisi com un "esdeveniment" en el sentit de Badiou i "el retorn a Freud" de Lacan com una "veritat post-esdeveniment" (Hoens 2006, 88).⁵⁶ Així, el treball del "retorn a Freud" de Lacan seria el d'articular una veritat després de Freud, constituir els elements formals per a un discurs que expliqui

56. Per la complexitat de la filosofia de "l'esdeveniment", dins i fora de la filosofia de Badiou, em limito a definir l'esdeveniment en Badiou en relació a la psicoanàlisi com "un lloc que concentra la historicitat de la situació" (Badiou 1988, 199), com "un punt singularitzable en una situació històrica" (1988, 200). No obstant això, l'esdeveniment com a irrupció en la història, és quelcom que no pot ser localitzable, determinat o presentant com a tal. Breument, la tasca de "presentar" l'esdeveniment està reservada a la "veritat" com a treball post-esdeveniment. El cas on més clarament s'observa aquesta distinció és en la figura de Jesús. Jesús representa l'esdeveniment i el cristianisme el treball de la veritat post-esdeveniment. És en aquest sentit que Hoens identifica l'esdeveniment de la psicoanàlisi (la descoberta freudiana de l'inconscient) com un esdeveniment i "el retorn a Freud" de Lacan com un treball post-esdeveniment. Tot i això, Hoens destaca que si la psicoanàlisi pot ser considerada o no com un procediment de la veritat, en termes de Badiou, és una qüestió no resolta. Hoens destaca que tot i que Badiou contestaria negativament a aquesta qüestió, hi ha bons motius (no concloents) per equiparar la psicoanàlisi al procés de la veritat en Badiou. Per més informació vegeu (Hoens 2006, 99 (nota2)).

el vincle social que s'esdevé en la relació de l'analista i del subjecte implicat, per articular un llenguatge de l'esdeveniment freudià: l'espai de la psicoanàlisi.⁵⁷ En referència a la constitució del camp de la psicoanàlisi, Hoens assenyala:

Psychoanalysis is a strange phenomenon: how much it may have been produced by and how well it may be imbedded in Europe's history and culture, it remains alien to it. Indeed, isn't it a strange thing that during a long period two people meet three or more times a week and one of them is lying down, being invited by the other to talk nonsense? This other, the analyst, seems to be convinced of one thing: "Away you go, say whatever, it will be marvellous". Lacan's "return to Freud" consists in trying to conceptualize this "psychoanalytic scene" and to understand what one is doing when one engages in this practice. (Hoens 2006, 89-90)

La descoberta de l'inconscient en Freud és un esdeveniment que es pot localitzar històricament com a procediment determinat en la història, com a mètode estretament lligat a l'extensió de la societat industrial i l'aparició del subjecte polític contemporani. Per ara, més enllà d'endinsar-me en les qüestions històricomaterials com a causes externes a l'aparició de la psicoanàlisi, em sembla important destacar el fet que Freud dedicà tots els seus esforços, com a bon neuròleg, a justificar el mètode de la psicoanàlisi com a ciència. No obstant això, la història ha demostrat que, tot i els esforços de Freud, la psicoanàlisi ha sigut rebutjada com a ciència formal o experimental.⁵⁸

57. Hoens es refereix a la psicoanàlisi com una teoria híbrida que es construeix a partir de l'ús d'altres disciplines (Hoens 2006, 88-89). En aquest sentit, és interessant l'article de George Canguilhem (1966) "Qu'est-ce que la psychologie?" sobre la justificació de la psicologia i la psicoanàlisi compresa com un dels seus camps. Vegeu bibliografia.

58. Sobre els atacs a la psicoanàlisi, Hoens destaca: "As a reply to the first attack, the one coming from the sciences and the philosophy of science, which can be summarized as "psychoanalysis does not follow a scientific method," one can discern a tendency to show how some or even most psychoanalytic theses are similar to and in conformity with findings in, for example, evolutionary psychology and the neurosciences. As a reply to the second attack, the one coming from the psychotherapeutic field, which argues that psychoanalysis is too time-consuming and is not effective, one often hears that psychoanalysis is in the end more effective because it does not heal on the superficial level of the symptoms but on the more important, yes, effective level of the causes of those symptoms". I Hoens afegeix: "One questions the ideological background from where these attacks stem, that is, the current obsession with scientific explanations joined to the idea of quality control in education, governing, and healing" (Hoens 2006, 89). Com a referència i sense que em pugui estendre en els detalls específics per la seva extensió, val a destacar que un dels atacs més extensos (i ideològics) contra la psicoanàlisi el representa *Le livre noir de la psychanalyse* (subtitulat: *Vivre, penser et aller mieux sans Freud*) (2005). Vegeu bibliografia.

A la sessió del 15 de gener de 1964 del llibre XI del *Seminari*, Lacan es pregunta si la psicoanàlisi és una ciència (Lacan 1973, 12). Lacan s'allunya de l'explicació marcadament més fisiològica i mèdica de Freud, per justificar la psicoanàlisi des de si mateixa —és a dir, crear un camp d'estudi propi de la psicoanàlisi des de l'estudi etnològic, filosòfic, lingüístic o literari, entre d'altres. Segons Lacan, la psicoanàlisi, a diferència de la ciència, “no busca, sinó que troba” (1973, 12). Aquesta distinció està explicada de la següent manera a “Radiophonie”: “Sans nous y risquer, posons que la charte de la structure, c'est l'hypothèse non fingo de Newton. Il y a des formules qu'on n' imagine pas. Au moins pour un temps, elles font assemblée avec le réel” (2001d, 423). El camp de la psicoanàlisi, en aquest sentit, no és un camp científic que s'articula a partir d'hipòtesis. Per tant, la qüestió rau en definir quina mena de saber és el que articula la psicoanàlisi si aquesta no es basa en la forma de les hipòtesis científiques. En la seva fórmula més fonamental, el contingut del saber de la psicoanàlisi és “el subjecte de la ciència”, no com a hipòtesi, sinó com a certesa:

A tout cela nous paraît être radicale une modification dans notre position de sujet, au double sens : qu'elle y est inaugurale et que, la science la renforce toujours plus. [...]

Je n'ai donc pas franchi à l'instant le pas concernant la vocation de science de la psychanalyse. Mais on a pu remarquer que j'ai pris pour fil conducteur l'année dernière un certain moment du sujet que je tiens pour être un corrélat essentiel de la science : un moment historiquement défini dont peut-être nous avons à savoir s'il est strictement répétable dans l'expérience, celui que Descartes inaugure et qui s'appelle le cogito. (Lacan 1966f, 855)

Lacan determina l'origen de la psicoanàlisi en el precís moment quan sorgeix la ciència moderna i, amb ella, el subjecte cartesià. Així, la ciència moderna seria la condició de possibilitat del saber de la psicoanàlisi. Però, en aquest sentit, si la psicoanàlisi comparteix el mateix objecte de saber amb la ciència, hi ha alguna distinció entre l'articulació de la ciència i el camp de la psicoanàlisi? A l'escrit “La science et la vérité”, Lacan distingeix el saber de la psicoanàlisi del saber de la màgia, la religió i la ciència. Però, com destaca Marc Strauss, la psicoanàlisi sempre és sospitosa d'apropar-se als sabers d'aquests camps, per aproximació o per allunyament (Strauss 1994, 25). No obstant això, per Lacan hi ha una qüestió fonamental que impedeix al camp de la psicoanàlisi d'assimilar-se a la ciència: l'objecte *a*. Però això encara no és suficient per distingir el camp de la psicoanàlisi de la resta de camps.

Mentre que en la màgia o la religió el saber resta espoliat per al subjecte (Lacan 1966f, 871) i la veritat queda denegada com a causa amagada en l'Altre (1966f, 872), en la ciència hi ha una recerca pel saber que dóna com a resultat el subjecte de la ciència —però de la veritat, aquesta ciència no en vol saber res (1966f, 874). L'objecte *a* representa el saber de la psicoanàlisi a condició de reconèixer que aquest objecte (d'obstrucció) impedeix la restitució d'un subjecte unificat (no-dividit), la donació d'un significant-amo o l'enfortiment del subjecte de la ciència (Lacan 1966f, 863).

Al llarg del *Seminari* i dels *Escrits*, Lacan justifica el camp de la psicoanàlisi tot apel·lant a l'experiència analítica —expressant, d'aquesta manera, el Real que emergeix en l'experiència de la cura. Des d'un punt de vista formal, Lacan exposa el camp de la psicoanàlisi i, per tant, la posició del seu saber de la següent manera:

[...] [Si] on reconnaît que la psychanalyse est essentiellement ce qui réintroduit dans la considération scientifique le Nom-du-Père, on retrouve là la même impasse apparente, mais on a le sentiment que de cette impasse même on progresse, et qu'on peut voir se dénouer quelque part le chiasme qui semble y faire obstacle. (1966f, 874-5)

Ras i curt, la diferència fonamental es troba en el fet que mentre que la ciència situa en un mateix pla la significació (objecte de la ciència) i el significant, la psicoanàlisi duu a la llum la distinció entre significat i significant. És a dir, el camp de la psicoanàlisi incorpora en el seu discurs la causa del subjecte *qua* veritat: el subjecte del significant. La forma sota la qual el subjecte de la ciència es presenta en l'acte psicoanalític és sota la resistència a acceptar la posició de la seva causa: el significant-amo. En la ciència, la veritat ha de romandre sempre amagada per al subjecte com a resultat del seu discurs. En canvi, la psicoanàlisi introdueix la figura del Nom-del-pare en el seu discurs per fer-lo present i dur-lo a la llum com a causa del subjecte.⁵⁹ Per aquest motiu, Lacan escriu que tot i que en la psicoanàlisi “es trobi el mateix impàs aparent” que en el cas de la ciència —que encara que es porti a la llum l'estructura de la causa de la veritat del significant com a fundador del subjecte de la ciència, res no canviï—, en aquest dur a la llum el significant primer, alguna cosa fa progrés —alguna cosa en l'experiència del subjecte i en la seva constitució ha sofert una transformació.

59. Vegeu nota 14 del primer apartat d'aquest capítol, pàgina 88.

En la formalització del discurs de la Psicoanàlisi, l'analista se situa en la posició dominant de l'agent, en la posició superior esquerra. Essent conscient de la posició de poder que ocupa l'analista, Lacan insisteix en la urgència ètica d'aquesta posició per les causes “monstruoses” que es poden produir en la posició de l'Altre que ocupa el subjecte vers el qual es dirigeix la demanda sense paraules de l'analista. Com diu Lacan, el desig és el pivot i l'axis central de l'operativitat del discurs de la Psicoanàlisi (Lacan 1973, 213). En la transferència, com efecte d'amor, el psicoanalista aconsegueix fer-se causa del desig del subjecte (Lacan 1991, 41). Havent aconseguit ser reconegut com l'Altre del subjecte, el psicoanalista ha d'ocupar la posició de l'objecte *a*: la posició de la resistència que fa equivocar la identificació del subjecte (*position de tromperie*) — com l'objecte que impedeix que la identificació del psicoanalista com a Altre es tanqui, en un cert sentit, impedeix que es performi:

Dans l'articulation que je donne de ce qui est structure du discours, en tant qu'elle nous intéresse, et disons, en tant que prise au niveau radical où elle a porté pour le discours psychanalytique, cette position est, substantiellement, celle de l'objet a, en tant que cet objet a désigne précisément ce qui, des effets du discours, se présente comme le plus opaque, comme depuis très longtemps méconnu, et pourtant essentiel. Il s'agit de l'effet de discours qui est effet de rejet. (Lacan 1991, 47)

La primera reacció de la demanda d'amor vers l'analista es presenta com una demanda de saber com a subjecte de suposat saber. Lacan distingeix, en aquest sentit, que hi ha una diferència entre el saber i el desig de saber (1991, 23). El desig de saber del subjecte dirigint la seva demanda de saber vers l'analista ha de ser invertida:

Qu'est-ce qu'institue l'analyste ? J'entends beaucoup parler de discours de la psychanalyse, comme si cela voulait dire quelque chose. Si nous caractérisons un discours de nous centrer sur ce qui est sa dominante, il y a le discours de l'analyste, et cela ne se confond pas avec le discours psychanalytique, avec le discours tenu effectivement dans l'expérience analytique. Ce que l'analyste institue comme expérience analytique peut se dire simplement — c'est l'hystérisation du discours. (Lacan 1991, 35)

Tot ocupant la posició dominant, l'analista tan sols ha d'empènyer el subjecte a dir qualsevol cosa perquè el subjecte es posi a treballar —l'analista com a agent del discurs ha de dirigir la demanda vers el subjecte perquè sigui ell qui, parlant sense mesura, construeixi un discurs; així, l'analista histeritza el subjecte. Però l'analista histeritza el subjecte tan sols sota l'efecte del subjecte

de suposat saber —en realitat, de saber ben poca cosa, diu Lacan (1991, 59). Tot histeritzant el subjecte, Lacan descriu la posició i funció de l'analista de la següent manera:

C'est tellement là, comme ça, à la portée de la main [...] le travail est pour moi, et le plus-de-jouir, c'est pour vous. Ce qu'on attend d'un psychanalyste, c'est, comme je l'ai dit la dernière fois, de faire fonctionner son savoir en termes de vérité. C'est bien pour cela qu'il se confine à un mi-dire. [...] Si l'analyste essaye d'occuper cette place en haut à gauche qui détermine son discours, c'est justement de n'être absolument pas là pour lui-même. C'est là où c'était le plus-de-jouir, le jouir de l'autre, que moi, en tant que je profère l'acte psychanalytique, je dois venir. (1991, 59)

En aquest sentit, el discurs de la Psicoanàlisi és l'únic discurs en el qual s'hi troben dos subjectes de treball: l'analista fent treballar el subjecte i el subjecte treballant per construir el seu discurs. La separació radical de la funció de l'analista de la funció del subjecte torna a fer emergir la posició del desig de l'analista. Com assenyala Bracher (1993, 71), l'analista no ofereix el significant-amo que el subjecte histèric reclama per “saciar l'angoixa de la manca”, sinó que la funció de l'analista rau en rebutjar la demanda per “revelar la *a* com a causa del desig del subjecte”.

Però aquesta ètica no és, com diu Lacan (1986, 226), una tècnica (o no ho és simplement) que respon a la pregunta “com fer-ho?” (quin és el mètode de la psicoanàlisi?). L'ètica que condueix al bon funcionament del discurs de la Psicoanàlisi és una qüestió a ulls de Lacan: “décisif, que la pureté de l'âme de l'opérateur était comme telle, et de façon dénommée, un élément essentiel en l'affaire” (1973, 14). En aquest sentit, Lacan distingeix el desig de l'analista com a persona (l'analista Lacan), del desig de l'analista *qua* posició discursiva. En el primer cas, és evident que, per a una bona praxis, les circumstàncies, prejudicis i d'altres circumstàncies particulars a l'analista “Lacan” han de quedar a una banda, lluny de l'espai de l'anàlisi. En el segon cas, el desig de l'analista, sense saber ben bé a quin objecte es refereix (Lacan l'anomena una *x*), ha de treballar per separar la identificació del desig del subjecte amb la seva posició —l'analista sense saber què desitja, desitja bé quan realitza la separació radical en la identificació del subjecte-pacient. En aquest sentit, Annie Tardits escriu a “L'éthique et le désir de l'analyste”:

La soumission de la pratique analytique à l'exigence éthique la réfère en effet à une modalité du désir radicalement hétérogène à la modalité du désir qui s'est

mis au service de l'exploitation technocratique. Soutenir le désir de l'analyste comme question, tout particulièrement dans la formation des psychanalystes engage la responsabilité de la psychanalyse, non seulement dans les analyses, une par une, mais dans le champ de la culture telle que la science et ses applications la déterminent désormais. (Tardits 2003, 19)

En aquest sentit, es pot dir que l'ètica “del desig de l'analista” té la mateixa estructura que l'ètica de l'imperatiu categòric kantian: la praxis de l'analista ha de respondre tan sols a la cura del subjecte. Per això la parla de l'analista és escassa, dirigida tan sols a fer present l'absència de l'analista: no t'aturis, segueix parlant. Com assenyala Tardits, que Lacan retorni un i altre cop sobre l'ètica de la psicoanàlisi s'explica pel domini creixent de la tecnificació dels desitjos, també, en el camp de la psicologia i de la cura de les patologies psicològiques:

C'est bien la difficulté de celui que j'essaie de rapprocher autant que je peux du discours de l'analyste — il doit se trouver à l'opposé de toute volonté, au moins avouée, de maîtriser. Je dis *au moins avouée*, non pas qu'il ait à la dissimuler, mais puisque, après tout, il est facile de redérapier toujours dans le discours de la maîtrise. (Lacan 1991, 79)

Tot i que la psicoanàlisi hagi sigut i sigui atacada, no tan sols des de la ciència teòrica, sinó també des de la psicologia mateixa, la insistència de Lacan té una importància de primer ordre. Així, el discurs Universitari es responsable de l'articulació de multitud de psicoteràpies que, en el pitjor dels casos, no aconsegueixen dissociar la voluntat del terapeuta d'allò que demanda el subjecte, cauen en els consells de caire moral (culpabilitzant) i “derrapen”, com diu Lacan, en el discurs de l'Amo; en el millor dels casos, donat que la majoria de pacients comencen la teràpia des de la posició del discurs Universitari, donat que el saber ocupa la posició dominant i el subjecte treballa per produir un subjecte de la ciència barrat, com diu Bracher (1993, 69), el pacient presenta el seu ego ideal com a valedor de l'amor del terapeuta i aquest tan sols gratifica el desig narcisista amb un sentiment d'autocomplaença.

La posició ètica que Lacan atorga en la formalització dels quatre discursos al discurs de la Psicoanàlisi és la del revers del discurs de l'Amo (o aquest sent el revers de la psicoanàlisi). La formalització del discurs de la Psicoanàlisi, essent el revers de l'ètica del discurs de l'Amo, troba com a producció el significant-amo. Ara bé, la producció del significant-amo es construeix amb

una finalitat completament diferent. Per formalitzar l'ètica del discurs de la Psicoanàlisi, Lacan identifica a Jahvé com a pare míticoreligiós del discurs de l'Amo per mostrar el revers ètic de la psicoanàlisi:

Yahvé se situe au point le plus paradoxal, au regard d'une perspective autre qui serait, par exemple, celle du bouddhisme, où il est recommandé de se purifier des trois passions fondamentales, l'amour, la haine, et l'ignorance. Ce qui saisit le plus dans cette manifestation religieuse unique, c'est que Yahvé n'est dépourvu d'aucune. Amour, haine et ignorance, voilà en tout cas des passions qui ne sont point absentes de son discours.

Ce qui distingue la position de l'analyste [...], et c'est le seul sens que l'on puisse donner à la neutralité analytique, c'est de ne pas participer à ces passions. (1991, 159)

La psicoanàlisi, com el discurs que es troba en el vers del discurs de l'Amo, ha de suprimir les passions de l'amo per evitar esdevenir-ne un —la psicoanàlisi és un discurs sense passions. En aquest sentit, Lacan diu que l'analista ocupa la posició dominant (paradoxal) com a causa del desig de saber. Com a causa operadora que incita el desig de saber (*a*) del subjecte i no com a saber (S2). En la formalització del discurs de l'analista, aquest no posseeix el saber, sinó que el saber es troba com a veritat que articula el discurs en tant que saber suposat: el saber suposat (S2) és l'element que atorga la veritat a la funció de l'analista com a causa del desig de saber (*a*). La qüestió a interrogar en el discurs de la psicoanàlisi és, però, l'element de la producció d'aquest discurs:

Venons-en enfin au niveau du discours de l'analyste. Naturellement, personne n'en a fait la remarque il est assez curieux que ce qu'il produit ne soit rien d'autre que le discours du maître, puisque c'est S1 qui vient à la place de la production. Et [...] peut-être est-ce du discours de l'analyste, si l'on fait ces trois quarts de tour, que peut surgir un autre style de signifiant-maître. A la vérité, qu'il soit d'un autre style ou non, ce n'est pas demain la veille le jour où l'on saura quel il est, et au moins pour l'instant, nous sommes tout à fait impuissants à le rapporter à ce qui est en jeu dans la position de l'analyste [...]. (Lacan 1991, 205)

L'analista (*a*), com mostra la formalització del seu discurs, apel·la el subjecte (§) en la posició de l'Altre per produir, en la seva parla, un significant-amo (S1). Com alerta Lacan, l'estil i el tipus de significant-amo que n'esdevindrà és del tot desconegut. Però, a diferència del discurs de l'Amo, el discurs de la Psicoanàlisi, tenint per producte un significant-amo (S1), té un resultat del tot diferent a la instància de subjectivació inconscient del discurs de l'Amo.

Hoens destaca que tot i que el discurs de la Psicoanàlisi depèn de la resta de discursos, la seva producció (subversiva) no està dirigida a donar una solució positiva als problemes culturals de la civilització i del subjecte (el cas, per exemple, dels estudis culturals), ans al contrari, el discurs de la Psicoanàlisi es resol a mostrar “la seva excentricitat” respecte la resta de discursos i “el fet que tan sols pot adoptar una posició (discursiva) important, però dèbil”, analitzant “els efectes i les condicions de la dinàmica cultural” (Hoens 2006, 90). En la mateixa direcció, Bracher entén la funció del discurs de la Psicoanàlisi de la següent manera:

The discourse of the Analyst promotes psychological change by placing in the dominant position of the sender's message the *a* belonging to the receiver of the message or analysand—precisely what has been excluded from symbolization and suppressed by the discourse of the Master. In this way the discourse of the Analyst interpellates the analysand to recognize, acknowledge, and deal with this excluded portion of being, to the extent of producing a new master signifier (S1) in response to it. (Bracher 1993, 68)

Per aquest motiu, com escriu Hoens (2006, 90), es pot qualificar el discurs de la Psicoanàlisi com un “discurs pervers”. Hoens utilitza la següent definició del pervers de Lacan al llibre IV del *Seminari*:

Au niveau du fantasme pervers, tous les éléments sont là, mais tout ce qui est signification est perdu, à savoir la relation intersubjective. Ce que l'on peut appeler les signifiants à l'état pur se maintiennent sans la relation intersubjective, vidés de leur sujet. Nous avons là une sorte d'objectivation des signifiants de la situation. Ce qui s'indique ici dans le sens d'une relation structurante fondamentale de l'histoire du sujet au niveau de la perversion, est à la fois maintenu, contenu, mais il l'est sous la forme d'un pur signe. (Lacan 1994, 119)

Aquesta definició permet a Hoens de definir el discurs de la Psicoanàlisi com a discurs pervers, en tant que el resultat productiu del subjecte és l'aïllament del significant-amo (S1) de la “relació intersubjectiva” (S2):

[...] [I]n the end the subject appears as pure and autistic sign. The analytic discourse reminds us of perversion not only through the *a* - $\$$, but also because of what it aims at, namely, to make the S1 qua sign appear, that is as a signifier isolated from the others. (Hoens 2006, 97)

Per tant, més que una subversió, el discurs de la Psicoanàlisi seria una perversió, ja que el resultat és un subjecte capaç d'assumir la seva pròpia alienació i el seu desig, en tant que ha aïllat el significant-amo de la seva fantasia. Com destaca Žižek, el resultat de la producció del discurs de la Psicoanàlisi no és “un saber

neutral i objectiu de l'adequació científica, sinó un saber que concerneix la veritat de la posició subjectiva" (2004b, 396). En aquest sentit, el subjecte de la Psicoanàlisi, com a resultat de la seva experiència, no és un subjecte radicalment nou, radicalment altre, sinó el mateix subjecte que ha acceptat la seva condició de barrat i d'alienat.

El subjecte de la psicoanàlisi irromp com a subjecte polític i il·lumina la posició del discurs de la Psicoanàlisi amb una actitud política, com a vincle social. Des d'aquest punt de vista, per Bracher, el discurs de la Psicoanàlisi ofereix "els mitjans més efectius" per "aconseguir un canvi social" confrontant "la tirania psicològica i social exercida a través del llenguatge" (1993, 68). De quina forma s'aconsegueix aquest canvi social? Com escriu Zizek, encara que després de produir el nou-significant-amo res no canvia en el saber, "el mateix saber comença a funcionar d'una forma diferent" (2004b, 397).

4.2. El subjecte i la posició política de la psicoanàlisi

Sostinc que el discurs de la Psicoanàlisi constitueix un discurs polític per la posició ètica vers el discurs de l'Amo i el joc de forces que manté vers les subversions histèriques i universitàries. No obstant això, cal tornar a fer patent la diferència entre allò que forma part de *la* política i allò que forma part de *del* polític. Mentre que en *la* política tot reposa sobre la "canalleria" de "voler ser l'Altre", "l'espai on es configuren les figures on el desig serà captat" (Lacan 1991, 68), la psicoanàlisi no forma part de *la* política, sinó que és política en tant que posa en dubte qualsevol saber que s'articula com a mitjà per atrapar i dominar el desig:

La psychanalyse, ça ne se transmet pas comme n'importe quel autre savoir. Le psychanalyste a une position qui se trouve pouvoir être éventuellement celle d'un discours. Il n'y transmet pas un savoir, non pas qu'il n'ait rien à savoir, contrairement à ce qu'on avance imprudemment. C'est ce qui est mis en question —la fonction, dans la société, d'un certain savoir, celui que l'on vous transmet. Il existe. (Lacan 1991, 228)⁶⁰

60. Resposta de Lacan a una estudiant a la intervenció de Vincennes del 3 de desembre de 1969. La resposta de Lacan responia a la següent pregunta: "Pourquoi les étudiants de Vincennes, à l'issue de l'enseignement qu'ils sont censés recevoir, ne peuvent pas devenir psychanalystes ?" (1991, 228).

En aquest sentit, la forma segons la qual s'articula la forma contemporània de *la* política és en sentit contrari a l'ètica de la psicoanàlisi: identificació, apel·lació al desig dels subjectes, apel·lació i subjecció de l'Imaginari i el Simbòlic de la comunitat de subjectes, construcció de lideratges (sota la figura d'amos totpoderosos de saber), etcètera. El discurs de la Psicoanàlisi no fa política en tant que rebutja totes aquestes formes de “canallera”, però és política en tant que qüestiona aquesta ètica i intenta produir un subjecte que sigui conscient d'aquesta articulació social. L'actitud ètica de deixar de banda tota voluntat de dominar (de *maîtriser*) (1991, 79) posiciona el discurs de la Psicoanàlisi com un discurs eminentment polític, vers *el* polític.

Tot intentant localitzar i articular l'espai del discurs de la Psicoanàlisi en *el* polític, Lacan ha de començar precisament pel seu revers, pel discurs de l'Amo i les seves subversions que procuren tots els seus mitjans per dominar la realitat (el Simbòlic i l'Imaginari): “au moment où, à parler de l'envers de la psychanalyse, la question se pose de la place de la psychanalyse dans le politique” (1991, 90). Lacan situa l'articulació i el vincle de la psicoanàlisi en *el* polític allà on tots els discursos troben la seva impossibilitat —el Real: “C'est à ce joint au réel, que se trouve l'incidence politique où le psychanalyste aurait place s'il en était capable” (Lacan 2001d, 443). Seguint a Lacan, l'acte polític de l'analista no seria res més que un catalitzador del Real, és a dir, no un subjecte revolucionari, sinó un agent de la revolució. L'ús del terme revolució no es refereix a l'arquetip revolucionari que demana el cap de l'amo, sinó, com assenyala Bousseyroux (2003, 156), la revolució com a insurrecció de la veritat del discurs de l'Amo, d'allò que és el seu producte i que no funciona en la seva articulació. En d'altres paraules, l'analista ha de prendre la posició (ètica) que li permeti il·luminar la propera crisi del Real del discurs hegemònic. En definitiva, des d'aquesta posició ètica, l'analista ha de conduir cap a una actitud política vers la crisi del Real del discurs hegemònic:

C'est lui, ce réel, l'heure de la vérité passée, qui va s'ébrouer jusqu'à la prochaine crise, ayant retrouvé du lustre. On dirait même que c'est la fête de toute révolution : que le trouble de la vérité en soit rejeté aux ténèbres. Mais au réel, il n'est jamais vu que du feu, même ainsi illustré. (Lacan 2001d, 443)

En aquest sentit, però, quan Lacan es refereix al Real com “l'hora passada de la veritat”, que la “festa de la revolució” s'esdevé quan el problema que comporta la veritat “és llençat” a les tenebres o que el Real (allò que fa impossibilitat) és quelcom que tan sols pot ser apreciat a partir de metàfores, Lacan

ret compte de la seva posició pessimista en la confiança vers *el* polític, sobretot quan es tracta de l'àmbit que articula tot vincle social.⁶¹ A aquesta qüestió hi tornaré en el proper subapartat al voltant de l'afecte que produeix l'actitud ètica de la psicoanàlisi.

Per ara, és important recordar que Lacan diu que el discurs polític, com tot altre discurs, existeix en tant que discurs del gaudi (Lacan 1991, 90). És a dir, tot discurs s'articula al voltant del Real del gaudi: l'impossible de dominar. La diferència fonamental és l'apropament vers aquest Real. Mentre que *la* política pretén dominar el Real i, en intentar-ho, fracassa, troba l'impossible, l'ètica de la psicoanàlisi reconeix aquest impossible i enfoca la seva posició en *el* polític vers el Real impossible, vers l'articulació del subjecte en alguna cosa que reti compte de la seva singularitat: la formació del símptoma. En aquest sentit, la presència de la psicoanàlisi en *el* polític es duu a terme com a catalitzador de l'aparició d'un símptoma. En la seva forma més sintètica, el símptoma és l'articulació simbòlica d'allò que hi ha d'impossible en el Real del gaudi: "La dimension du symptôme, c'est que ça parle. Ça parle même à ceux qui ne savent pas entendre. Ça ne dit pas tout, même à ceux qui le savent" (Lacan 2007, 24). Com diu Lacan al llibre XVIII del *Seminari*, el símptoma és una formalit-

61. Que la revolució celebri la seva festa quan "el problema de la veritat és llançat a les tenebres" articula el problema de tota "revolució" històrica. La caiguda de Juli Cèsar a les escales del senat no exemplifica res d'altre que la naixença d'allò que es pensava mort amb l'escapçament de l'amo. El mateix s'esdevé en la celebració de la caiguda del règim monàrquic a França o de la Revolució Russa: la celebració revolucionària tan sols celebra que la veritat que articula el vincle social torna a esdevenir opaca, "amagada en les tenebres", que el vincle social torna a ser operatiu en una nova subversió. La celebració de la revolució social, en aquest sentit, no és sinó la celebració d'un nou vincle social d'ordre i de govern, d'una nova llei. Des d'aquest punt de vista, la "revolució de la psicoanàlisi", molt possiblement, tan sols es pugui dur a terme en la intimitat que s'estableix entre l'analista i el subjecte. Una metàfora per explicar aquest fet es troba en l'univers de Star Wars. Dins de l'univers fantàstic de l'èpica galàctica, una de les dues faccions que es disputen l'hegemonia política de la galàxia està formada pels Sith. Tota possibilitat per prendre l'hegemonia de la galàxia i acomplir la seva revolució es veu sempre impossibilitada pel vincle social: en tant que la revolució hagi de passar pel social, la revolució es troba amb el real de la seva impossibilitat, guerres internes pel poder, parricidis, fratricidis, guerres civils, disputes per la veritat. L'inici de la veritable revolució no és efectiu, no fructífera políticament, fins que Darth Bane, un dels senyors Sith, imposa com a llei (ètica) la regla dels dos. El poder hegemònic tan sols pot ser sostingut per dos: l'amo en la posició dominant (*a*) i el deixeble en la posició de l'Altre (*§*). Tan sols en la intimitat de la singularitat que s'esdevé d'aquesta relació, on el deixeble ha de construir el discurs i, finalment, produir un nou significant-amo que suprimeix la posició de l'amo, la revolució és possible.

zació simbòlica que intenta articular que alguna cosa (el Real) no funciona —la forma per la qual el llenguatge de l'inconscient expressa el seu malestar davant la presència de l'objecte impossible. Més tard, al llibre XXII del *Seminari*, Lacan localitza el símptoma en el registre del Real com allò pel qual es pot identificar allò que es produeix en el Real i com a resultat de l'efecte del Simbòlic sobre el Real.⁶² Aquesta comprensió del símptoma en Lacan correspon a l'última fase del seu pensament, la transició del símptoma (seguint l'estela freudiana) cap al “sinthome”, que defineix el símptoma marcadament de la interpretació lacaniana. Per Lacan, aleshores, el “sinthome” es pot definir tan sols com “la forma segons la qual cadascú gaudeix de l'inconscient, en tan que aquest determina el gaudir” (Lacan 1974-5, 49).

La forma lacaniana d'entendre el símptoma (“sinthome”) reposa, per tant, sobre l'ètica de la psicoanàlisi tal i com Lacan articula i situa, per tant, el discurs de la Psicoanàlisi en *el* polític. En aquest sentit, com diu Žizek, la psicoanàlisi és un discurs de “revolució-emancipació polític” en tant que l'analista ocupa la posició d'agent com a *a*, el “punt simptomàtic” (2004b, 398). En tant que el discurs histeritzat per l'analista reclama un nou significant-amo a l'amo (de suposat saber) i la posició ètica de l'analista com a subjecte la veritat del qual reposa sobre un saber suposat (S2) que no serà lliurat, és a dir, l'analista com a objecte *a* que impedeix la satisfacció de la posició del subjecte, l'analista ocupa, com a catalitzador, el punt de “simptomatzació” al qual es refereix Žizek.

L'efecte polític de la psicoanàlisi es resol, precisament, a no atorgar una nova identitat des de l'encarnació de la posició de l'amo, sinó, ans al contrari, des de la posició ètica de materialitzar l'element que fa impossible aquesta identificació-donació de significant-amo. L'analista ha de conduir al subjecte cap a una posició més enllà de la complaença del coneixement establert en el subjecte de la ciència (del discurs Universitari), més enllà de la recerca d'un significant-amo no-castrat (del discurs de la Històrica), més enllà de l'opacitat del significant-amo inconscient (del discurs de l'Amo). Com assenyalen Nobus i Quinn al llibre *Knowing Nothing, Staying Stupid*, en la psicoanàlisi lacaniana el subjecte no està dirigit cap a un moment d'auto-coneixement, com una culminació del procés socràtic “coneix-te a tu mateix”, sinó “cap a una pràctica de no-reconeixement on el saber s'esdevé com una substància aliena”, és a dir, es

62. Cita d'un seminari inèdit: extret del llibre XXII del *Seminari*, R.S.I (Lacan 1974-5, 12), de la sessió de 10 de desembre de 1974. Vegeu bibliografia.

“redirigeix l’acte comunicatiu (saber/no-saber (*méconnaissance*)), vers l’estructura simbòlica en el qual es fonamenta” tot saber possible i, per tant, “es troba el Real/impossible com a divisió primària”, en l’origen (Nobus i Quinn 2005, 111). Com expressa Lacan a “Radiophonie”, tan sols el discurs de la Psicoanàlisi “manifesta el subjecte com un altre” donant-li “la clau de la seva divisió”, “mentre que el discurs de la ciència”, per construir un “subjecte-amo”, l’aplaça en la mesura que segueix insistint sobre el desig de saber (segueix aprenent més!), com fa Sòcrates “barrant el subjecte sense remei” (Lacan 2001d, 411). La veritable emancipació revolucionària política del discurs de la Psicoanàlisi no rau en l’articulació d’un nou espai polític inconscient pel significant-amo, sinó en l’acceptació de la condició del subjecte com a barrat ($\$$) en l’origen. En aquest sentit, com he assenyalat en el subapartat anterior, l’analista ha de conduir al subjecte a aïllar el significant-amo, el significant-binari a l’origen de la separació del subjecte i la castració original, això és, a aïllar allò que està reprimit en l’origen del subjecte barrat —pervertir el significant-amo. No es dóna, per tant, una nova donació de significant-amo, ni un canvi en l’objecte reprimit. En el procés de la psicoanàlisi, l’analista ha de conduir el subjecte a aïllar el significant-amo i adonar-se de l’irracional/absurd de la seva condició —l’analista ha de fer veure que el “rei” es passeja per l’inconscient despullat i ha de ser el subjecte mateix, amb la innocència de l’articulació infantil, qui expressi: “el rei camina despullat”.⁶³

El final de l’anàlisi té efectes de primer ordre com a acte polític —res no ha canviat, però tot ha canviat. Com assenyalava Bracher, al final del procés de la psicoanàlisi, el subjecte s’adona de “l’arbitrarietat i de la manca de fonaments de la fantasia” que s’autoritza en l’Altre i feia funcionar el sistema (Bracher 1993, 72). Com a producte (S1), resultat del treball del subjecte, “s’esdevé una

63. Lacan es refereix al conte d’Andersen, *El vestit nou de l’emperador*, al llibre VII del *Seminari*: “Si le roi est nu en effet, ce n’est justement que pour autant qu’il est sous un certain nombre d’habits —fictifs sans doute, mais néanmoins essentiels à sa nudité” (Lacan 1986, 23). Žižek utilitza la referència de Lacan per justificar la impossibilitat d’acabar amb la ideologia, simplement, assenyalant que sota el vel ideològic no hi ha res: “That is why we must avoid the simple metaphors of demasking, of throwing away the veils which are supposed to hide the naked reality. We can see why Lacan, in his seminar on *The Ethics of Psychoanalysis*, distances himself from the liberating gesture of saying finally that ‘the emperor has no clothes’. The point is, as Lacan puts it, that the emperor is naked only beneath his clothes” (Žižek 2008, 25). En aquest sentit, l’analista no pot assenyalat al subjecte que el rei es passeja despullat, sinó que ha d’acompanyar i conduir el subjecte a què ell reconegui que el rei es passeja despullat.

acceptació d'aquesta fantasia com a fantasia particular" (singular), com a articulació singular per al gaudi del propi gaudi. Aquesta acceptació comporta una nova figura de significant-amo: "the repressed desire for an alien jouissance embodied in the fantasy achieves a more overt and direct expression as a result of a new master signifier that accommodates the previously repressed desire" (1993, 73). Res no ha canviat, car la realitat efectiva del Simbòlic i de l'Imaginari segueix articulada socialment de la mateixa manera, però tot ha canviat en tant que l'afecte que produeix la psicoanàlisi sobre la relació del subjecte amb la seva articulació inconscient és completament diferent.

Lavors, la qüestió que cal plantejar-se és la traducció política de la psicoanàlisi del subjecte (singular) a la capacitat del discurs de la Psicoanàlisi en la política (del vincle social). És a dir, cal plantejar-se el pas que condueix del subjecte polític en i de la psicoanàlisi al subjecte de la psicoanàlisi en la política: és legítim i possible aquesta transició? La psicoanàlisi té poder per operar sobre el subjecte (col·lectiu) de la política? És efectiva la transició de la crítica i el treball de la psicoanàlisi en l'àmbit del social *qua* polític?

Com apunta Stavrakakis al llibre *Lacan and the Political*, "sabem que des de Freud la psicoanàlisi tan sols pot prometre la transformació de la misèria histèrica en malestar comú" i que des de Lacan "la psicoanàlisi no pot prometre cap mena d'harmonia" (Stavrakakis 1999, 91-2). És a dir, la psicoanàlisi no pot esdevenir una tècnica per a omplir la manca simbòlica en el cor de l'Altre (que la fantasia segueixi sent operativa), ni pot esdevenir una tècnica en el pitjor ús de la paraula al servei de la societat del discurs Universitari. En aquest sentit, l'articulació del discurs de la Psicoanàlisi no s'ha de reconèixer com a utopia (una subversió política del discurs de l'Amo), sinó que se l'ha de reconèixer com a heterotopia, segons el sentit que imprimí en la paraula Foucault. Per tant, com a espai *altre*, la psicoanàlisi és capaç d'articular-se d'alguna manera en l'espai polític hegemònic del social?

Al meu entendre, l'espai constitutiu de la psicoanàlisi com un espai radicalment altre es bifurca del camp, sempre hegemònic, del social *qua* transformació efectiva de les condicions col·lectives del subjecte polític. És a dir, l'únic espai d'actuació política de la psicoanàlisi, com a espai *altre*, es restringeix a l'experiència analítica de la relació singular entre l'analista i el subjecte i en l'àmbit de la crítica *qua* deconstrucció dels elements inconscients i reprimits de tota articulació simbòlica i imaginària trobant la seva impossibilitat en el Real.

El pas de l'experiència de la psicoanàlisi o de la seva crítica cultural al camp de la política i de l'efectivitat del subjecte de la psicoanàlisi en l'àmbit del social és un pas impossible i impotent, és a dir, frustrat. L'únic espai efectiu d'actuació de la psicoanàlisi és fer reconèixer la posició que ocupa el subjecte en l'articulació discursiva del social (el mode com un gaudi s'articula), fer portable la càrrega que s'esdevé entre el singular (del meu gaudi) i l'universal (de l'articulació discursiva d'un gaudi aliè).

En sentit contrari a aquesta posició, Bracher, utilitzant una frase de Lacan a Vincennes del 3 de juny de 1970, argumenta que des de la psicoanàlisi és possible una certa forma de revolució social:

Lacan himself hinted at this possibility when he indicated that the position of the analyst can be assumed in relation not only to individual subjects but also to society as a whole. Taking up such a position provides the only real chance, Lacan says, to “accomplish what truly merits the tide of revolution in relation to the discourse of the Master”. This is the case because any real social change must involve not just changes in laws and public policy but alterations in the ideals, desires, and jouissances of a significant number of individual subjects—precisely the sorts of alteration that psychoanalytic treatment involves. The best thing to do to bring about revolution, Lacan suggested, is thus to be not anarchists but analysts, which means positioning oneself in such a way as to interrogate how culture participates in the position of mastery. (Bracher 1993, 73-4)

L'única revolució possible des de la psicoanàlisi que no condueixi a la institució d'un nou discurs d'Amo és en la revolució del singular. Això, però, no exclou la crítica del social, ans al contrari. No obstant això, inferir que de la crítica cultural del discurs de la Psicoanàlisi s'esdevingui una revolució real (es podria dir, una revolució del Real) és impossible —car el Real toca el cos del singular de l'individu. En aquest sentit, en Lacan, la revolució a la qual es refereix Bracher, no és la revolució del subjecte del social, sinó la revolució del social en el subjecte:

La chose que vous pouvez avoir à faire, c'est de serrer au plus près l'impossibilité. C'est en cela que tel ou tel, pour ne pas dire tous, assurément pas tous ne sont prêts à cette fonction, c'est en cela que tel ou tel peuvent accomplir ce qui mérite vraiment le titre de révolution quant au discours de Maître. C'est l'achèvement du tour, [...] d'être analystes, autrement dit d'être en position d'interroger ce qu'il en est de la culture en position maîtresse. (Lacan 1970, 8-9)

La revolució de Lacan es dirigeix a acabar el quart de volta, és a dir, la volta que duu del poder hegemònic de l'amo, a la revolució del subjecte histèric, passant per la supremacia de la producció cultural i del saber del discurs Universitari, per arribar a la posició del discurs de la Psicoanàlisi, a la posició de l'analista. El subjecte revolucionari no és ni el contestatari (histeritzat i histeritzador del discurs hegemònic), ni qui provoca canvis en la realitat política, ni, encara menys, els millors alumnes de la universitat (productors de cultura), sinó que el veritable subjecte revolucionari “ha de veure veritablement cara a cara el que és un aparell, un funcionament i un Real” (Lacan 1970, 9), és a dir, desarticular el discurs hegemònic compronent la seva articulació i la posició subjectiva que ocupa.

A l'últim paràgraf de la seva intervenció a Vincennes, Lacan alerta que cal parar atenció “a la incidència de la psicoanàlisi” en el social i que, per aquesta alerta, ell no és progressista. Ser progressista implica una visió històrica de progressió, d'una novetat estructural i topològica amb la consecució del temps. En aquest sentit, Lacan no creu en el progrés històric ja que l'únic que es fa “és girar en rodó” al voltant de la circulació dels quatre discursos. L'únic que pot aconseguir el discurs de la Psicoanàlisi és fer que “el significat-amo sigui una mica menys ximple” i, si el significat-amo és una mica menys ximple, “el significat-amo serà una mica més impotent” (Lacan 1970, 9). Però això no condueix a cap progrés, com assenyala Lacan, sinó a un canvi en el sentit, es pot dir, a un canvi d'estratègia.

Tornant a Bracher, proposar la psicoanàlisi com una eina, com una tècnica i com un recurs vers la transformació del social des de la seva vessant política és subvertir la psicoanàlisi, és transformar la psicoanàlisi en religió. En referència a la relació del saber de la psicoanàlisi i de la religió, la diferència és clara i Bracher n'és conscient: mentre que en el discurs de la religió el saber es manté sempre inaccessible per al subjecte i la veritat del subjecte resta amagada com a causa en l'Altre (Lacan 1966f, 872), el treball de la psicoanàlisi es resol a fer il·luminar la fantasia de la veritat com a causa en l'Altre i a fer accessible el saber inconscient per al subjecte. A l'inici del llibre *Lacan, Discourse, and Social Change*, Bracher distingeix l'ús del discurs com a fi (en si mateix) o com a mitjà. Segons Bracher, quan el significat-amo és utilitzat com a fi “per instituir el seu saber (S2) preconstituit”, en comptes d'utilitzar el significat-amo com a mitjà per a la transformació social, el que es dona és una articulació social del

discurs de l'Amo (1993, 8-9). Ara bé, l'ús del significant-amo en el discurs de la Psicoanàlisi, tan sols pot ser utilitzat com a mitjà vers la transformació de l'articulació del social en el subjecte, ja que si la psicoanàlisi és situada com a cura del subjecte social, s'està convertint a l'analista com un Altre que amaga la clau per a la cura del malestar en la cultura, a saber, l'analista passa a encarnar la posició del xaman, aquell Altra qui amaga el saber de la veritat de la causa del subjecte del social —l'analista passa de tenir un saber suposat, a tenir un saber prearticulat epistemològicament.

En aquest sentit, Stravakakis alerta del perill d'utilitzar la psicoanàlisi com a discurs de *la* política, és a dir, utilitzar la psicoanàlisi per desvetllar la màscara “de la manca en l'Altra” i “la manca de la fantasia utòpica” que opera en el social i, alhora, intentar recobrir aquesta manca amb la “construcció d'una fantasia quasi-utòpica” (Stavrakakis 1999, 116). Bracher es refereix a aquest ús de la psicoanàlisi quan afirma que “qualsevol canvi social real ha d'implicar no tan sols canvis en les lleis i en les polítiques públiques, sinó també alteracions en els ideals, en els desitjos i els gaudis” (Bracher 1993, 73). Quan Bracher es refereix a la possibilitat d'un “canvi social real” està utilitzant “el canvi social” com un significant-amo (S1), un significant com a mitjà per a omplir de contingut una nova fantasia utòpica, la possibilitat “real” d'una transformació política vers una millor articulació del social. L'error, com assenyala Stavrakakis, es produeix en el pas del primer moment de la “impossibilitat” del social cap al segon moment, on la “impossibilitat” social es suprimeix amb l'aportació d'una nova ideologia que fa del social el lloc del “possible” —la possibilitat “d'un canvi social real”:

This recognition of the 'impossibility of society', of an antagonism that cross-cuts the social field, constitutes the starting point for almost every political ideology. Only if presented against the background of this 'disorder' the final harmonious 'order' promised by a utopian fantasy acquires hegemonic force. The problem is that all this schema is based on the elimination of the first moment, of the recognition of impossibility. The centrality of political dislocation is always repressed in favour of the second moment, the utopian promise. (Stavrakakis 1999, 117)

L'única posició política de la psicoanàlisi és, per tant, el mantenir-se en la tensió o la negativitat de reconèixer la “impossibilitat del social” (o de tota societat possible) sense atorgar noves formes d'articular els desitjos, els ideals o els gaudis. La psicoanàlisi ha de trencar qualsevol promesa política, fent

reconèixer al subjecte que no trobarà cap altre promesa més complaent o completa, sinó el bon portar de la impossibilitat de qualsevol promesa política —una transformació que tan sols es pot realitzar en el subjecte singular.

No obstant això, Bracher articula les dues vessants per les quals la psicoanàlisi hauria de realitzar la revolució real del social. En primer lloc, “la crítica cultural de la psicoanàlisi” no ha d’interpretar el text en si, sinó les lectures textuales. Segons aquest canvi en els procediments de la crítica cultural, el crític ha “d’anàlitzar les respostes als artefactes discursius donats” per tal de 1) “esquematzar les identificacions fonamentals” que són promogudes “pels fenòmens culturals en els subjectes” i 2) “exposar els desitjos i les fantasies inconscients amb els quals els fenòmens culturals operen i/o reprimeixen” (Bracher 1993, 74). En segon lloc, la “crítica cultural de la psicoanàlisi ha d’identificar els elements del discurs responsables dels efectes identificats en la primera operació”. Segons Bracher, això és possible en tant que la psicoanàlisi lacaniana “explica les diverses vies per les quals la identitat, el desig i el gaudi del subjecte estan determinats per la direcció del significat” i, d’això, Bracher infereix “quines són les configuracions específiques de les imatges, significants i fantasies” com a “efectes manifestos” que es produeixen en un determinat discurs (Bracher 1993, 75).

El problema que planteja l’estratègia de la crítica cultural de la psicoanàlisi de Bracher és que, com apunta Zizek, el subjecte contemporani és molt conscient de la màscara i dels artefactes ideològics del discurs:

The cynical subject is quite aware of the distance between the ideological mask and the social reality, but he none the less still insists upon the mask. The formula, as proposed by Sloterdijk, would then be: “they know very well what they are doing, but still, they are doing it”. (Zizek 2008, 25)

Paul-Laurent Assoun, a propòsit del subjecte polític en Freud i Lacan, recorda que el subjecte de *la* política no es refereix al subjecte de carn i ossos, sinó, més aviat, al subjecte en relació amb l’Altre, en tant que l’inconscient està definit per Lacan com el discurs de l’Altre (Assoun 2003, 24), la qual cosa duu a Lacan a dir que l’inconscient és el discurs de *la* política.⁶⁴ La conclusió que

64. Lacan diu al llibre XIV del *Seminari*: “je ne dis même pas que ‘la politique c’est l’inconscient’ —mais, tout simplement: l’inconscient c’est la politique!” Cita d’un seminari inèdit: extret del llibre XIV del *Seminari*, *La logique du fantasme*, de la sessió de 10 de maig de 1967 (Lacan 1966-7, 428). Vegeu bibliografia. La distinció que assenyala

se'n pot extreure és doble: o bé es “combat” la relació amb l'Altre de *la* política, presentant la seva articulació inconscient i la seva causalitat en l'articulació de la identitat, els desitjos i el gaudi del subjecte del social; o bé es condueix el subjecte a reconèixer la relació de causalitat amb l'Altre, reconeixement del qual n'esdevé una nova relació amb l'Altre del discurs.

En el primer dels casos, on hi localitzo la posició de Bracher i de tota la tradició que utilitza la crítica de la psicoanàlisi per provocar un “canvi social real”, el resultat és un subjecte polític histeritzat. El subjecte és posat davant de la causa de la seva alienació ideològica per a reclamar-ne una “d'autèntica i original” que restitueixi i/o consolidi unes bones pràctiques d'identitat, de desitjos i de gaudi. Encara que en contingut es modifiquin efectivament les identitats subjectives, els seus desitjos i els seus gaudis, la pregunta que plantejo és, però, si hi hauria, en una transformació així, una “revolució” en les identitats, els desitjos i el gaudi. La resposta és que en tant que hi ha identitat, desig i gaudi, en tant que el subjecte està articulat entre l'Imaginari, el Simbòlic i el Real, tota relació política possible passarà per l'alienació, l'articulació dels desitjos i el gaudi en la instància inconscient de l'Altre.

En el segon dels casos, on localitzo una lectura de la psicoanàlisi sempre en tensió vers *el* polític (impedir que la psicoanàlisi caigui en *la* política), no implica una confrontació amb la màscara ideològica del subjecte tenint la seva veritat com a causa en l'Altre, sinó l'acceptació de la màscara simbòlica. Com escriu Éric Laurent, “la psicoanàlisi presenta una forma de gaudi que no és transcendent, sinó que reposa en el subjecte i que no està amagat en les seves profunditats” (Laurent 2006, 250). En aquest sentit, la psicoanàlisi “és un símptoma d'una manera de gaudir de l'inconscient”, és a dir, la psicoanàlisi assenyala que “hi ha altres maneres de gaudir més enllà dels significants de l'Altre en mi” (2006, 250-1). En la definició de Laurent es configura la posició política de la psicoanàlisi. En la conferència del 21 de maig de l'any 2000 a Torí titulada “Théorie de Turin”, Miller analitza l'estatut de l'individu, el subjecte i el col·lectiu:

Lacan és important: expressar que “la política és inconscient” vol dir que hi ha una estructura exterior a la pròpia estructura psicològica; en canvi, Lacan afirma que “l'inconscient és la política”, això vol dir, que la política forma part de la pròpia estructura psíquica com a un element intern i no pas com un element exogen al propi discurs.

L'individuel n'est pas le subjectif. Le sujet n'est pas l'individu, n'est pas au niveau de l'individu. Ce qui est individuel, c'est un corps, c'est un moi. L'effet-sujet qui s'y produit, et qui en dérange les fonctions, est articulé à l'Autre, le grand. C'est ce que l'on appelle le collectif ou le social. (Miller 2000)

En aquesta definició, Miller assenyala que en el col·lectiu (o social) tots els dies es produeixen transferències a partir de la identificació de l'ideal del Jo. És a dir, allò que és individual és el meu cos i allò subjectiu sempre tendeix vers el social, en tant que és en la instància de l'Altre Simbòlic on s'articulen les identifications del col·lectiu. Això és el que justifica, diu Miller, que Freud argumenti el pas de l'anàlisi del subjecte individual a l'anàlisi del subjecte de les masses (el col·lectiu). On resta llavors la “revolució” de la relació amb l'Altre del subjecte individual?

La relació impossible que la psicoanàlisi fa palesa és que cada subjecte està sol, és a dir, que la relació amb l'Altre és impossible. La crítica que es pot dirigir, llavors, vers la psicoanàlisi és la seva agrupació en escoles o comunitats que intenten organitzar-se al voltant d'un subjecte col·lectiu, és a dir, intentar establir alguna mena de relació. A aquest respecte, Miller exposa la paradoxa de l'Escola de psicoanàlisi com un espai que “suposa una comunitat possible entre subjectes que comparteixen un mateix ideal que no és res més que una causa experimentada per cadascú a nivell de la seva solitud subjectiva, com una tria pròpia, alienant, i que implicada una pèrdua”:

Ce que Lacan appelle une École est une formation collective dont, en principe, chacun des membres sait cela. [...] [II] en sait quelque chose dans la mesure où il est analysé, où il s'analyse, où, conceptuellement, il a saisi ce qu'enseigne une analyse, à savoir que chacun est seul — seul avec l'Autre du signifiant, seul avec son fantôme, dont “ un pied est dans l'Autre ”, seul avec sa jouissance, extime. L'École est une formation collective où la vraie nature du collectif est sue. Ce n'est pas une collectivité sans Idéal, mais une collectivité qui sait ce que c'est que l'Idéal et ce que c'est que la solitude subjective. L'École est une addition de solitudes subjectives, et c'est le sens de notre formule un par un. (Miller 2000)

Essent conscient que cap relació (impossible) d'individus no pot donar-se sinó és en el medi d'un ideal compartit que alhora que reuneix els subjectes els aliena i, per tant, hi ha implicada una certa pèrdua, l'única i possible “revolució” de la psicoanàlisi es resol a la revolució de “l'un per un”, és a dir, en la revolució de cada subjecte davant de la seva solitud en la construcció del seu fantasma de la relació (impossible) amb l'Altre. A nivell subjectiu-individual, la psicoanàlisi tan sols pot fer evident la solitud del subjecte, per la qual

alguna cosa ja canvia en la relació del subjecte vers si mateix. A nivell subjectiu-col·lectiu, la psicoanàlisi tan sols pot fer patent la impossibilitat d'una comunitat plena, és a dir, tan sols pot mostrar la impossibilitat d'un canvi en les estructures de l'Altre que regeixen tota societat de subjectes-solitaris.

Així, quan és portada a l'àmbit del col·lectiu per produir un “canvi social real”, la psicoanàlisi es demostra impotent. Mentre que la psicoanàlisi sap despullar molt bé el rei que es passeja nuu per les estructures del seu discurs, la psicoanàlisi és impotent en fer adonar a la societat la màscara ideològica contemporània que la recobreix. Aquest fet és conseqüència de la mutació de la posició i l'estatut del saber, com diuen Nobus i Quinn: “knowledge has moved from being the historical mark of an autonomous, aristocratic and cultivated mind to a contemporary situation in which it exists as a degraded, impersonal social product” (Nobus i Quinn 2005, 112-3).

L'únic que pot fer la psicoanàlisi, des de la seva posició en *el* polític, no és fer despertar el subjecte del somni ideològic per presentar-lo al “desert del Real”, conduir el subjecte vers l'aniquilació del Simbòlic i de l'Imaginari com en la pel·lícula *Matrix* (1999), sinó que el veritable despertar del somni ideològic del subjecte es resol a demostrar al subjecte que no hi ha cap altra realitat que la realitat de la fantasia política i, així, re-assumir una nova relació subjectiva amb la seva articulació de la fantasia política del vincle social.

4.3. L'afecte polític de la psicoanàlisi: la “honto-logie”

A diferència de l'articulació del discurs de l'Amo, on l'analista amb la innocència infantil podia fer explícit el vel ideològic que recobria el cos nuu del rei, en el discurs contemporani el subjecte és indiferent al fet que es demostrí que el rei es passeja despullat, tan se li'n dóna que el rei passegi despullat, car ja ho sap i, tot i així, gaudeix: segueix reclamant la “falsa consciència” de la màscara ideològica com a instància discursiva d'alienació i pèrdua.

A la sessió del 17 de juny de 1970, última sessió del seminari *El revers de la psicoanàlisi*, Lacan introdueix la vergonya com l'afecte polític de la psicoanàlisi i l'afecte que ell mateix ha intentat provocar en els seus (joves) assistents al seminari: “pas trop, mais justement assez, il m'arrive de vous faire honte” (Lacan 1991, 223).

De l'operació d'aïllament del significant-amo que realitza la psicoanàlisi, l'afecte que n'esdevé és la vergonya com a reflex del reconeixement del significant-amo que governa l'existència del subjecte. No obstant això, a l'inici de la sessió del 17 de juny Lacan alerta que “morir de vergonya” és quelcom que “rarament s'obté” (1991, 209). Rarament s'obté avui en dia, en el món articulat pel discurs contemporani. A llibre del Gènesi, com a origen mític de la tradició judeocristiana, Adam i Eva esdevenen humans quan se n'adonen que estan despullats i s'avergonyeixen de la seva condició; Plató funda l'origen de la ciutat (de la res pública) sota la mirada de l'altre: el mite de Giges demostra el límit de l'esdevenir de l'ésser humà en societat davant la publicitat dels seus actes, és a dir, de la vergonya dels seus actes; en canvi, en el món contemporani, diu Lacan, ja “no hi ha més vergonya” (1991, 211). Ja no hi ha més vergonya en el reflex de la imatge pròpia (en la mirada de l'altre), ni tampoc en la parla (ja no hi ha més vergonya en les coses que es diuen). Però, d'on prové el sentiment de vergonya, com s'articula i com es provoca?

A l'article “Les objets de la honte”, David Bernard assenjala que allò que produeix la vergonya és la trobada (*rencontre*) de la mirada “aguda” que “colpeja i assenjala el subjecte”: “Le sujet honteux sait qu'il force les regards, que des regards, que du regard, lui reviennent tout à coup, le braquent et violent son image” (Bernard 2007, 216). Al llibre XI del *Seminari*, Lacan ja apunta al sentiment estructural del subjecte com un “ésser observat (*regardé*) en l'espectacle del món” (Lacan 1973, 71). El món és “*omnivoyeur*, però no exhibicionista”, diu Lacan, car en el moment que el subjecte comença a observar el món (com a espai de l'Altre) amb la mirada de la interrogació, “llavors comença el sentiment de l'estranyament” (1973, 71-2).

L'afecte que provoca el món *omnivoyeur* en el subjecte és la fórmula lacaniana del “*Je me vois me voir*” (1973, 76) —que podria ser traduïda com “Jo em veig veure'm”. Tal com descriu Sartre, l'estructura de la vergonya està estretament lligada amb el descobriment i l'aprehensió d'alguna cosa que està en mi, d'allò que jo sóc: “La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi: j'ai découvert par la honte un aspect de mon être” (Sartre 1943, 259). Com destaca Sartre, aquest adonar-se revela que l'afecte de la vergonya és sempre un afecte davant d'algú —que bé pot ser un algú com un semblant del subjecte, o bé l'Altre simbòlic—, com a mediador entre el jo i el jo mateix. Per Sartre, el subjecte no té vergonya quan descobreix el seu veritable ésser, sinó per l'acció

de reconeixement de l'altre —tinc vergonya per la forma en com l'altre em veu: “Je reconnais que je suis comme autrui me voit” (1943, 260). Més endavant, Sartre inaugura la consciència del jo-mateix a partir de l'home que mira a través d'un pany i és sorprès per un altre. Fins llavors, el subjecte no era res més que una consciència irreflexionada del món. En el moment que la consciència se n'adona que esdevé un objecte en la mirada de l'altre, la consciència esdevé objecte per a si mateixa (1943, 299-300). Però, en la constitució de la consciència com a consciència reflexionada a partir de la mirada de l'altre, Sartre argumenta que un cop la consciència es troba amb la mirada de l'altre, la consciència dirigeix, al seu torn, la seva mirada vers la mirada de l'altre (la qual l'ha instituït com a consciència reflectida). En dirigir la mirada sobre la mirada que m'observa, diu Sartre, la mirada original de l'altre desapareix, una mirada no es pot observar: “Je ne vois plus que des yeux” (1943, 420). Lacan, però, contesta a Sartre que quan la mirada de l'altre em sorprèn (“en tant qu'il change toutes les perspectives, les lignes de force, de mon monde, qu'il l'ordonne, du point de néant où je suis, dans une sorte de réticulation rayonnée des organismes”), la mirada no desapareix: la mirada de l'altre cal localitzar-la en un altre indret que en l'espai de la direcció física de la mirada: “Ce regard que je rencontre est, non point un regard vu, mais un regard par moi imaginé au champ de l'Autre” (Lacan 1973, 79). En aquest punt del llibre XI del *Seminar*, Lacan articula la mirada a partir de les investigacions de Merleau-Ponty. Al llibre *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty puntualitza a Sartre. La mirada no es localitza al nivell del pensament, on la localitza Sartre (“la visió pura”, com l'anomena Merleau-Ponty), sinó en el cos: la visió és dona en el cos i mira un cos (Merleau-Ponty 1964, 110-115).

Amb el suport de Merleau-Ponty, Lacan anomenarà “schize” la divisió del subjecte entre la visió i la mirada. Per Lacan, la visió es refereix a totes aquelles representacions d'objectes —es pot dir, la figura física que es representa en la retina de l'ull—, mentre que la mirada incorpora en la visió tot allò que en ella queda elidit (Lacan 1973, 70), allò que es invisible en el medi físic, com un “objecte privilegiat” “en l'automutilació induïda per l'acostament al Real” (1973, 78). L'objecte *a* representa la funció que simbolitza la manca central del desig i és fonamental en la constitució de la mirada: “L'objet *a* dans le champ du visible, c'est le regard” (1973, 97). La direcció de la mirada (no de la visió) com a portadora de l'objecte mancat en el desig es dirigeix vers múltiples objectes, cercant-lo. Tornant a la qüestió de la vergonya, la primera aparició en

l'ésser humà de la mirada reposa sobre la mirada dirigida al cos. La mirada es dirigeix vers el cos, mutilant-lo, buscant en el cos de l'altre aquell objecte que hi ha de més: l'objecte que toca el Real amagat en el cos. Aquest és el sentit de la direcció de la mirada primera de l'Altre que rep el subjecte, interpretant-la com a recerca de la manca del desig en el propi cos. Tan aviat com el subjecte és objecte de la mirada de l'Altre, el cos esdevé causa-objecte de la mirada de l'Altre: el subjecte se n'adona que el seu cos és causa-objecte per al desig de l'Altre, allò que manca en l'Altre —el subjecte se n'adona de la força provocadora del seu cos nuu, llavors cal cobrir-lo amb els teixits simbòlics el més ràpidament possible.

A la qüestió de la mirada com a origen de la vergonya, Bernard hi vincula la veu com a segon temps de l'origen de l'afecte de la vergonya:

Le sujet honteux est un sujet qui se voit être vu. Mais de quel œil ? Du mauvais, bien sûr, celui du surmoi, dont les effets pourront être redoublés par l'autre objet de cette instance, la voix. Deux objets, donc, le regard qui surveille, et la voix qui juge. D'où la question : l'un de ces deux objets du surmoi serait-il prévalent dans l'affect de honte ? (Bernard 2007, 216)

La veu, com a segon objecte parcial provinent de l'Altre, és el segon objecte del binomi (mirada-veu) que introdueixen al subjecte l'afecte de la vergonya. La mirada sempre diu alguna cosa: a l'aula, la primera presa de contacte de l'infant amb el mestre és a partir de la mirada com a artefacte primer de la punició. La veu, com a segon temps, sempre jutja: és el segon element que dona la direcció de la punició —el judici. Bernard, però, dona preeminència a la mirada en tant que primera en l'afecte de la vergonya (2007, 217), ja que, com expressa Merleau-Ponty, vivim en un món que és “principalment i essencialment visual” (Merleau-Ponty 1964, 113-4), no com un món físic d'una visió geomètrica, sinó un món basat en les relacions que s'esdevenen en el camp del visible i de l'invisible: l'ésser humà viu en el món de la mirada (de l'Altre).⁶⁵

65. Plató, al diàleg de la *República*, articula en el mite de Giges com l'ésser social és un ésser que viu i s'articula sota la mirada de l'altre. En aquest sentit, l'escrutini de la mirada és el catalitzador de l'afecte de la vergonya. A *El banquet*, Alcibiades, a més, demostra com la vergonya també està vinculada amb l'agalma, és a dir, la vergonya no és provocada de la mateixa manera per tothom, sinó que hi ha posicions subjectives (les que incorporen l'objecte-causa del desig) que provoquen un efecte de vergonya més gran (per exemple: el professor, el psicoanalista, la figura materna i paterna): “Només davant d'aquest home [Sòcrates] he sentit el que ningú creuria que jo sóc capaç de sentir: vergonya davant d'algú. Jo només sento vergonya de mi davant d'ell; perquè tinc plena consciència que, si bé no tinc arguments per defensar que no cal fer allò

La vergonya, el sentiment que experimenten per primer cop Adam i Eva com a éssers mortals fora del Paradís, es troba a l'origen de la institució del subjecte: el subjecte és subjecte en tant que vist pel camp de l'Altre i aquesta mirada el sorprèn, articula una crida subjectiva —el subjecte se sent algú sota l'atenta mirada de l'Altre. És a dir, la mirada de l'Altre com a crida treu el subjecte de qualsevol solipsisme i situa el subjecte entre un a dins i un a fora (on es localitza la mirada de l'Altre). La veu, en aquest sentit, certifica i assegura la mirada (com en el cas de l'infant que no presta o no vol prestar atenció, la veu del mestre recorda i assegura la seva presència *omnivoyer* i punitiva).⁶⁶ No obstant això, com assenyala Patrick Merot, l'afecte indomable de la vergonya, en tant que afecte essencial de la significació subjectiva provinent de l'Altre, és l'afecte constitutiu del “sentit de la pròpia existència” del subjecte i, per tant, la vergonya també és l'afecte que “amenaça” la funció i l'articulació simbòlica del subjecte (Merot 2003, 1744). El subjecte es veu amenaçat davant la mirada de l'Altre i el sentiment de vergonya que li provoca en tant que es revela alguna cosa que restava amagada en l'interior i més íntim del subjecte. El subjecte vergonyós, diu Bernard, és aquell que “ha perdut el dret a l'ombra i se sent mortificat, fixat en la terrible i absoluta transparència” (Bernard 2007, 222), precisament pel fet que el subjecte ha quedat despullat de qualsevol articu-

que ell mana que es faci, tanmateix, sempre que me n'allunyo, les mostres d'estima que la majoria em donen poden més que no pas jo. Així, doncs, deserto i fujo i, quan el veig, m'avergonyeixo per tot allò que havia promès. I d'entre els homes; però, si això s'esdevenia, sé prou que sentiria més vergonya encara. O sigui, que no sé quin tracte haig de tenir amb aquest home” (Plató 1983, 93 (216c-d)).

66. Al llibre *A Voice and Nothing More*, Mladen Dolar problematitza la qüestió de la veu. Tot i afirmar que l'efecte i l'afecte de la veu produeix vergonya, Dolar proposa una lògica diferent a la que jo he presentat. Si l'afecte de la vergonya produït per la veu jo l'he situat a partir de la veu provinent de l'Altre, en Dolar aquesta lògica s'inverteix, la veu pròpia és l'espai a partir de la qual apareix l'afecte de la vergonya —és a dir, provinent de l'interior i no de l'exterior: “One could indeed say that there is an effect —or, rather, an affect— of shame that accompanies voice: one is ashamed of using one's voice because it exposes some hidden intimacy to the Other, there is a shame which pertains not to psychology, but to structure. What is exposed, of course, is not some interior nature, an interior treasure too precious to be disclosed, or some true self, or a primordial inner life; rather, it is an interior which is itself the result of the signifying cut, its product, its cumbersome remainder, an interior created by the intervention of the structure” (Dolar 2006b, 80). Aquesta altra lògica per presentar l'emergència de l'afecte de la vergonya des de la veu no contradiu la meua posició, sinó que demostra que l'afecte de la vergonya, tant en la direcció de la lògica que he presentat, com en la direcció de la lògica de Dolar, és un afecte que es veu implicat en l'estructura èxtima del subjecte —és a dir, la veu produeix vergonya en tocar l'espai més íntim del subjecte constituït per l'Altre.

lació simbòlica que recobria la seva articulació íntima amb el Real. Per això, la vergonya sempre arriba amb sorpresa: el subjecte és enxampat per una mirada que revela alguna cosa que hauria d'haver restat amagada. La vergonya és un instant de sorpresa ja que revela una veritat per al subjecte, la seva, “un instant de lucidesa ferotge”, on és presentada la veritat de l'estructura del subjecte, “no com un no-res (sartrià), sinó com *això* (ça)” (2007, 224) —a partir del sentiment de la vergonya, al subjecte li és revelada la veritat del seu ésser: l'objecte *a* com a cosa amagada i articulada en ell i desitjada per l'Altre, qui sovint li dirigeix la seva mirada amb passió, desig, amenaça i intriga per a posseir l'*objecte* privilegiat que posseïx. Com diu Bernard, la causa de la vergonya del subjecte es troba en allò del qual “el subjecte no volia saber res, allò que volia amagar a l'Altre i mantenir-ho en secret, allò que volia mantenir a l'ombra i lluny de les mirades” (2007, 225) i que, d'una forma o d'una altra, ha sortit a la llum. En qualsevol perversió, l'estructura del subjecte segueix aquesta lògica: el veí roba la roba interior de la veïna, una pràctica pervertida que resta amagada en l'interior del subjecte, a l'abric de les mirades dels altres per no revelar la forma particular del seu gaudi. Tot i això, la qüestió és complexa, car caldria plantejar fins a quin punt certes perversions no gaudeixen del fet de saber que són observades (almenys, segur que són sempre observades per l'Altre èxtim).

Aquí, la qüestió és saber a quina forma de secret es refereix allò que guarda el subjecte i que produeix l'afecte de la vergonya en ser revelat. Segons Merto: “Il y a un secret. Ce secret renvoi à quelque chose de sale, d'excrémentiel, qui est la substance même de l'identité. Le lieu de la honte est le lieu de l'identité et le lieu du secret” (Merot 2003, 1745). És en aquest punt on la psicoanàlisi té per objectiu conduir el subjecte de l'anàlisi a la vergonya: reconèixer l'articulació íntima de la seva història, de la seva articulació singular de gaudi, de la seva identitat alienada en el camp de l'Altre. Per això, a l'última sessió del seminari d'*El revers*, Lacan diu que s'hauria de constituir una “hontologia” (jugant amb l'homofonia entre “onto” i “honte”), per expressar que no hi ha cap ésser (representat per un significat que el representa per a un altre significat) que sigui comprensible sense vergonya (Lacan 1991, 209).

Com he exposat el subapartat anterior, la psicoanàlisi, per tant, es resol precisament a fer emergir la vergonya com afecte de la revelació en el subjecte de la seva articulació singular. La unió de l'ésser i de la vergonya, la “hontologia”, ha de tractar la relació fallida del significat: el fet que, a la fi, un significat

mai no representa un subjecte per a un altre significant d'una forma plena, és a dir, hi ha alguna cosa que fa impossible aquesta relació. Com diu Lacan, “l'èsser-per-a-la-mort és la carta de visita que representa un subjecte per a un altre significant”, però “per portar el missatge de la mort” cal que aquest missatge no sigui entregat, “cal que la carta s'estripi” (1991, 209). Lacan demostra que, a partir de la funció fonamental del representant (que representa la mort d'un subjecte per a un altre significant), el significant és una vergonya. El significant és impotent a l'hora de representar l'ésser en tant que hi ha una part que és impossible de representar i resta sempre amagada, s'escapa al significant: el significant, en la seva impotència, és vergonyós i fa vergonya a aquell a qui representa. Aquest és, per tant, el secret que cal amagar, el secret que, si és revelat, provocarà al subjecte “morir de vergonya”.

El subjecte de la vergonya, com assenyala Lacan, és el subjecte d'honor, el subjecte honest. El subjecte de la vergonya és aquell subjecte que ha descobert la veritat de l'Altre, la seva manca, la seva insostenibilitat. Davant d'això, l'home honest, com Pascal i Kant, diu Lacan (1991, 211-2), lluita per salvaguardar la vergonya davant d'alguna cosa que transcendeixi la vida tal i com és donada: cal restablir el gran Altre davant del qual sentir-se avergonyit, cal seguir treballant per salvaguardar el significant-amo a qui amagar el secret i la identitat que en depèn —l'un amb l'aposta pascaliana, l'altre amb el Déu com a hipòtesi necessària de *La crítica de la raó pràctica*, diu Miller, per a mantenir el sentit de la mirada de l'Altre (Miller 2006, 17). El subjecte vergonyós és aquell qui salvaguardarà el seu honor pel damunt de la seva vida: “Justement de ce que mourir de honte est pour l'honnête impossible” (Lacan, 209-10). Quan la vergonya és expressada i posada de manifest per als altres, la vergonya desapareix. En aquest sentit, Lacan assenyala que l'home honest és aquell que mai no parla de la vergonya, fa com si no existís; car parlar-ne, fer-ne esment comporta limitar la seva articulació i importància (1991, 209). L'home honest manté la vergonya a una certa distància, la respecta, sap que hi ha alguna cosa que mereix la mort, que la significa i al seu torn dignifica la vida: l'home honest ha de resignificar i treballar per respectar la importància del significant-amo — cal honorar el significant-amo “èsser-per-a-la-mort” per a resignificar la vida

tal i com ve donada.⁶⁷ És a dir, hi ha alguna cosa en l'home honest més que ell mateix que mereix la mort de la seva vida, precisament perquè hi ha alguna cosa més gran que la vida mateixa que la fa digna.⁶⁸

Al revers del subjecte vergonyós, de la vida honesta, hi ha la vida “menys que innoble” (Lacan 1991, 223): el subjecte que ha perdut tota vergonya. Com diu Lacan, ja fa tres segles que la vergonya està desapareixent, encara que hi hagi hagut subjectes (esporàdicament) honestos (1991, 211). Això duu Lacan a afirmar que, en el món contemporani, ja “no hi ha més vergonya” (Lacan 1991, 211). En aquest sentit, trepitjant la línia entre allò que cau de part de l'ètica, d'allò que cau de part del moralisme, Lacan diu: “faites-y vite provision d'assez de honte que la fête, quand elle viendra, ne manque pas trop de

67. En aquest punt torna a fer-se important el vers de Mallarmé: “ce seul objet dont le néant s'honore”. És a dir, el vers de Mallarmé exposa l'irracional d'honorar el significant-amo. L'honor al significant és un acte absolutament irracional ja que és fa sonar el no-res. Això vol dir, fora del significant-amo el que hi ha és un no-res que tan sols construeix un sentit possible en l'acte irracional d'honorar el significant-amo com a fonament primer de l'existència del llenguatge i de la seva articulació política i social.

68. En la literatura de Shakespeare hi ha un exemple de l'home honest que fonamenta la seva vida en alguna cosa més que la seva pròpia vida i, això, la fa una vida digna. La figura literària més sublim de l'home d'honor està reflectida per les figures de Brutus, Marc Antoni i Octavi August a l'obra teatral *Juli Cèsar* de Shakespeare. A l'escena 2a de l'acte III, Brutus justifica l'assassinat de Juli Cèsar no per l'amor que li tenia, que era molt, sinó per l'amor que tenia per Roma, que era més. Brutus assassina Cèsar per honor, per honor a la llibertat del poble de Roma. [“Not that I loved Caesar less, but that I loved Rome more. Had you rather Caesar were living, and die all slaves, than that Caesar were dead, to live all freemen? As Caesar loved me, I weep for him; as he was fortunate, I rejoice at it; as he was valiant, I honour him; but, as he was ambitious, I slew him.”] A l'escena 5a de l'acte V, Brutus es suïcida llençant-se sobre l'espasa que aguanta Estrató. A la notícia de la seva mort, Marc Antoni es refereix a ell com al més honorable de tots els romans, ja que a diferència de la resta de conspiradors que van assassinar Cèsar pel seu propi benefici i poder, Brutus va actuar per l'honor de Roma i pel bé dels romans. En base a aquest honor proclamat per Marc Antoni, Octavi August reconeix l'honor i la mort honrosa de Brutus i l'enterra com un home d'honor. [Marc Antoni: “This was the noblest Roman of them all: All the conspirators, save only he, /Did that they did in envy of great Caesar; /He only, in a general-honest thought /And common good to all, made one of them. /His life was gentle; and the elements /So mix'd in him that Nature might stand up /And say to all the world, “This was a man!”; Octavi August: “According to his virtue let us use him /With all respect and rites of burial. /Within my tent his bones to-night shall lie, /Most like a soldier, order'd honourably. /So, call the field to rest; and let's away, /To part the glories of this happy day.”]

piment” (1991, 212). Després d’aquesta llicència que es pren Lacan, trencant el sentit de la conferència, Lacan planteja als estudiants de Vincennes: “La honte, quel avantage?”

La resposta s’ha d’articular responen que, allà on hi ha vergonya, “el significant manté la dignitat” (Miller 2006, 27). No obstant això, l’actual discurs dominant treballa per eradicar la vergonya —“no morir de vergonya”. Com he dit, ja no hi ha res (cap significant) pel qual valgui la pena morir (de vergonya). Mentre que davant la vergonya no hi ha perdó possible, la vergonya tan sols es paga amb la vida, la impudència es pot pagar amb el perdó, car, en l’actual sistema, ja no hi ha res més valuós que mantenir-la. Com assenyala Miller (2006, 27), el perdó està relacionat amb la culpa: mentre que en la vergonya no existeix una economia amb la qual pagar el deshonor que s’ha comès vers el valor (significant en si mateix), en el perdó de l’acte impudent existeix un perdó, una economia amb la qual poder restituir el deshonor, ja que pel damunt de l’acte deshonorós hi ha la vida. Però, quin tipus de vida? La vida del manament categòric del sistema, “segueix gaudint”, és a dir, “segueix consumint i produint”.

En aquest sentit, Colette Soler descriu l’impudent com aquell que fa “declaracions” sense “el suport d’un significant-amo” o sense “el suport d’un saber cert” (Soler 2016, 95). Els subjectes han perdut la vergonya a dir i a fer el que sigui davant de “la fallida” del significant-amo. Però, com assenyala Soler, aquesta nova figura de la manca de pudor no és una nova “posició subjectiva”, sinó un efecte, una actitud davant de la dispersió del poder del significant-amo (2016, 95). En aquesta direcció, Lacan no està reclamant un retorn o una nova articulació social del discurs de l’Amo, sinó que està formalitzant el mode pervertit del nou vincle social: l’articulació del vincle social a partir de 1) la justificació de tot discurs vers un profit, una utilitat i un resultat i 2) la vida és valuosa en tant que serveix i treballa per a la primera premissa i experimenti, en aquest sentit, un mode de gaudir del fet de formar part d’aquest sistema. L’alliberació del discurs de l’Amo vers el discurs d’Amo pervertit (l’Universitari) no és una “alliberació”, sinó la demostració que sempre hi ha un significant-amo que “fa funcionar el seu món”. En aquest cas, l’amo del capital.

Per aquest motiu, Lacan sembla absteure la seva presència en l’auditori de Vincennes i, expressant-se com un Altre, pronuncia davant dels estudiants: “Regardez-les jouir!” (Lacan 1991, 240). En aquest sentit, el discurs contemporani no és tan sols un discurs d’Amo pervertit, sinó un discurs de la Psicoanàlisi

pervertit. L'actual discurs formalitza molt bé que l'articulació del vincle social es juga en gran mesura al voltant del gaudi impossible. Així, perquè el subjecte es doni en cos i ànima, això és, esdevingui subjecte del nou sistema pervers, cal que perdi la vergonya: no ha de tenir vergonya de gaudir tant com pugui i sempre que pugui de tots els recursos dels quals la societat el nodreix (ha de gaudir de la producció de saber, de les *lathouses* que troba només despertar-se fins que se'n va a dormir, entre tants d'altres dispositius, pràctiques i objectes que tan sols l'interpel·len per gaudir). La perversió i la "trampa" del sistema és que el discurs no ha alliberat el subjecte per al gaudi (impossible) del seu cos, sinó que, tot atrapant el desig de gaudi del subjecte, el sistema gaudeix.

Aquí, la distinció de Marcuse entre "temps lliure" (*free time*) i "lleure" (*leisure*) és d'una importància capital per apreciar la perversió del discurs i l'articulació discursiva del gaudi en el discurs contemporani. Com destaca Marcuse, la "societat industrial avançada" en comptes de reduir "la necessitat per les funcions parasitàries i alienants", les ha augmentat (Marcuse 1991, 52). La idea de Marcuse és que, perquè el motor de la societat de consum segueixi operatiu (perquè el sistema no s'aturi), la ciència i la tecnologia es posen al servei de la producció, envaint, també, l'àmbit del temps lliure per fer-lo esdevenir oci. En aquest sentit, l'oci és tot allò que impulsa el subjecte (després de la seva jornada laboral) a seguir treballant, ja sigui com a subjecte de la publicitat, subjecte del consum o subjecte de la ideologia (del cinema, dels mitjans de comunicació, de l'educació, etc.). Des del punt de vista de la psicoanàlisi, l'únic lloc on s'esdevindria una forma de temps lliure (com a forma anàloga a la vida contemplativa) seria en l'espai de la sessió i l'experiència de la psicoanàlisi: a canvi d'un preu, el subjecte es deslliura de qualsevol obligació de gaudir del temps que no dedica al treball; el subjecte pot donar-se lliurement per sentir vergonya, per adonar-se del seu significant-amo.

La denúncia de la psicoanàlisi, quan Lacan adverteix que avui en dia no hi ha més vergonya, és la denúncia de l'última perversió del discurs —a saber, una progressió perversa que va del discurs de l'Amo, al discurs de la Histèrica, passant per la burocratització del poder en el discurs Universitari, per acabar en el discurs del Capital. Més enllà de la possible posició moralista que sembli ocupar, Lacan està assenyalant als estudiants que no tan sols són "víctimes" del sistema, sinó que són ells mateixos els impulsors de la perversió. Els estudiants de la revolta del 68, com a primera demostració de la subjectivitat hegemònica

del futur, ja no localitza el gaudi en la mare com a objecte impossible (com a gaudi impossible), sinó que el localitza en la figura mítica del Pare, com l'agent castrador del discurs. La sublimació del Pare mític feia el paper d'amo, del qual un sentia vergonya, humiliació, por i, pel damunt de tot, l'última instància de prohibició per accedir al gaudi que tan sols ell tenia dret a gaudir i a posseir. L'última perversió del discurs, que la manca de vergonya com a símptoma contemporani revela, és la màxima dels estudiants: "prohibit prohibir". En el prohibir la prohibició s'eradica qualsevol instància d'autoritat, és a dir, de suposat significant-amo i el nou ordre que n'esdevé s'articula socialment sota la desaparició de la vergonya com a exposició subjectiva en el social i la màxima que de tot se'n pot gaudir.

Altres cops, ja no tan sols la posició de Lacan, sinó la posició que defenso semblaria caure del cantó del mer discurs moralista. Aquesta crítica queda resposta, però, pels efectes polítics que comporta obviar la vergonya, és a dir, pels efectes assimiladors i perversos de les polítiques de l'alliberació (de la vergonya). Per exemple, les formes no-heterosexuals de reclamar les pràctiques sexuals són un dels casos en els quals s'observa la perversitat política de la pèrdua de la vergonya. A l'article "That Which Cannot Be Shared: On the Politics of Shame", Amanda Holmes articula un discurs possible al voltant d'una política de la vergonya. Holmes destaca que la pèrdua de la vergonya implica la paradoxa de "l'assertivitat i l'assimilació" d'aquell qui la perd: "Rather than politics based on identity, the kind necessitated by pride, dis-identity becomes important for queer community formation, and shame seems a fruitful affect with which to develop such a dis-identity politics" (Holmes 2015, 416). Holmes destaca la naturalesa de la vergonya com un afecte que tan aviat com es fa públic desapareix. És a dir, quan la vergonya és expressada i compartida en un grup, la vergonya desapareix i el sentiment que n'esdevé és l'orgull. Però, com adverteix Holmes: "Making shame the basis of a politics and attempting to use the affect of shame to ground a community fails to see the utterly incommunicable and isolating nature of the experience of shame" (2015, 416). Amb això, Holmes destaca que la paradoxa de la vergonya és que no pot ser compartida, és un sentiment íntim i, per tant, l'única sortida possible és transformar-la en orgull (en el col·lectiu). Com alerta Lacan, per no caure en la posició de l'impudent, l'única sortida que li resta a la vergonya és la vergonya mateixa (2015, 421); és a dir, no hi ha cap altre estratègia possible per a una política de la vergonya que rebutjar l'autoafirmació de la pròpia identitat

a partir de l'assimilació que comporta l'orgull. En aquest sentit, l'orgull no és una experiència de des-subjectivació, ans al contrari, és una afirmació de la pròpia posició tal i com està subjectivada pel discurs hegemònic:

The political potential for shame, then, lies not in operating as a substitution for pride but in that it enables the recognition of a failed mode of political engagement in a politics that demands the assertion of either pride or shame. (2015, 422) (2015, 421)

En el cas de les pràctiques no-heterosexuals de reclamar la relació sexual, com en tants altres casos d'identitats subjectives (no reconegudes pel discurs hegemònic), la posició política no pot estar dirigida vers el reconeixement unidireccional i geomètric de la seva posició subjectiva, sinó vers una posició de vergonya. És a dir, rebutjar l'assimilació que s'esdevé en l'acceptació de l'altre (i també de l'Altre) i mantenir la tensió en la vergonya —mantenir la tensió del cos com a catalitzador de la vergonya envers la mirada de l'Altre (que disloca la pròpia posició subjectiva) i provocar la vergonya en la mirada de l'altre (per a subvertir la relació que l'altre té amb el seu propi significant-amo). Allò que és important, per tant, no és el reconeixement per part del poder hegemònic de les subjectivitats minoritàries o marginades, ja que el reconeixement d'allò marginal per part de l'hegemonia comporta l'assimilació, és a dir, allò que és singular en el subjecte i que es resisteix a l'hegemonia del discurs queda amagat sota el fals reconeixement. Al llibre *One-Dimensional Woman*, Nina Power apunta cap aquesta direcció quan afirma que la importància de l'acceptació de la representativitat de la dona (i jo afegeixo, així com l'acceptació social de l'homosexualitat i de qualsevol posició de diferència dins del discurs hegemònic) no és una qüestió que calgui lloar en primera instància. La urgència de la qüestió és la pregunta pel rol social que aquestes “minories” faran en l'articulació del vincle social del discurs hegemònic. És a dir, en el discurs contemporani de les societats capitalistes avançades, la lluita no s'ha de dirigir vers l'acceptació i el reconeixement de les minories marginades socialment, sinó per quina mena d'inclusió tindran en l'articulació hegemònica (en alguns cassos seria millor que es mantinguessin marginades).

En tots els casos on es reclama un reconeixement per part del discurs hegemònic, els reclams polítics de les minories i col·lectius o individus marginats, quan són reconeguts, es neutralitzen. En aquest sentit, seguint la proposta de Holmes, l'única sortida possible és la vergonya per la vergonya. Per això, tal com acaba Lacan el llibre XVII del *Seminari*, la posició del psicoanalista és

la d'avergonyir el subjecte en la posició confortable que habita. L'analista ha de ser un exhibicionista sense orgull, com un mirall per al subjecte perquè s'observi a si mateix amb la mirada de la interrogació, de l'estranyament de si mateix.

4.4. L'impàs de la psicoanàlisi

L'impàs de la psicoanàlisi, tal com l'entén Freud en les seves tres professions impossibles, es resol en el fet que la cura (*Kurieren*) és impossible i, per tant, l'anàlisi (*Analysieren*) com a professió també és una professió impossible.⁶⁹ Lacan, parafrasejant Freud, recorda que la relació psicoanalítica s'ha de fonamentar en "l'amor a la veritat" (Lacan 1991, 200). Però, com assenyala Lacan immediatament, la psicoanàlisi ha de ser molt curosa amb aquest amor. Tal com l'articula Lacan al llibre XVII del *Seminari*, la veritat té una certa relació i responsabilitat de l'aparició de l'impossible en cadascuna de les professions dels quatre discursos possibles. És a dir, la veritat com a procés de "demonstració del registre d'una articulació simbòlica" fa emergir el Real (1991, 201). Quan s'intenta copsar la veritat d'una articulació simbòlica, quan s'intenta quadrar el cercle, el Real apareix com a signe d'impossibilitat d'una articu-

69. La triple classificació de les professions impossibles apareix en el context de l'escrit freudià "Anàlisi acabable i inacabable". En el text de l'any 1937, Freud planteja el problema de la fi de la teràpia psicoanalítica, és a dir, quan una teràpia pot ser entesa per acabada per haver assolit els objectius que es proposava, quan una anàlisi és interrompuda de forma brusca per factors externs a la pròpia teràpia. Davant d'aquest problema, fins i tot quan una teràpia funciona de forma convenient, com estar segur que la fi d'una teràpia no implica el seu fracàs, inferint, també, el fracàs en general de la psicoanàlisi mateixa. Freud escriu: "Per un moment, fem aquí una pausa per assegurar al psicoanalista que posseeix la nostra sincera simpatia per les exigents demandes que ha de satisfer al realitzar les seves activitats. Quasi bé sembla com si la del psicoanalista fos la tercera de les professions 'impossibles' en les quals s'està segur, amb anterioritat, que els resultats seran insatisfactoris. Les altres dues, conegudes des de fa més temps, són l'educació i el govern" (Freud 1981a, 3361). Freud equipara l'educació i el govern amb la psicoanàlisi pel fet que, les dues primeres, són professions o àmbits no que estan ben bé destinades al fracàs, sinó que són àmbits que mai poden cloure del tot la seva feina: en quin moment es pot assegurar que la tasca de l'educació o la tasca d'un govern està acabada, performada, que a complert la seva funció d'una vegada i per totes? Des d'un punt de vista psicoanalític, també es pot dir que l'equiparació de les tres professions corresponen amb la impossibilitat que aquestes puguin educar, governar o analitzar les pulsions. En aquest sentit, si l'educació i el govern de les pulsions representen funcions impossibles, la cura de la psicoanàlisi, davant de la pulsio, és també, des del punt de vista de la seva culminació, un exercici impossible.

lació simbòlica plena i estable. Com diu Lacan, en intentar trobar la veritat del registre simbòlic d'un discurs, "la seva veritat esclata" (1991, 201). En aquest sentit, la veritat es troba a mig camí entre l'articulació simbòlica i l'impossible del Real, és una posició-pont entre els dos registres. Per aquest motiu, Lacan anomena a la veritat "la germana petita de la impotència" (1991, 202), ja que la veritat no tan sols il·lumina el Real com a impossible d'una formalització discursiva, sinó com d'aquesta veritat a mitges —ja que plena implica l'explosió real— n'esdevé una impotència. Breument, la impossibilitat del discurs de la psicoanàlisi són, a saber, la possibilitat de curar el subjecte i la impotència d'articular, en l'aïllament del significant-amo, un saber. En aquest sentit, en el discurs de la Psicoanàlisi, la veritat és signe tant de la impossibilitat de la relació de l'analista, ocupant la posició d'agent com a objecte *a*, vers el subjecte *Œ*, com de la impotència que de l'aïllament del significant-amo (S1) es pugui articular un saber (S2) simbòlicament estable com a veritat de la posició de l'analista (*a*).

Pel que fa a la qüestió de la impossibilitat de la psicoanàlisi, Lacan identifica la posició de l'analista amb la "lathouse" (1991, 190). Com he exposat a l'apartat dedicat al discurs Universitari,⁷⁰ Lacan utilitza el neologisme de la "lathouse" com l'objecte resultat de la producció capitalista i de la implicació en el procés de la ciència i de la tecnologia —l'objecte ple d'aire, un no-res, l'objecte que crida el desig dels subjectes. Però, quan Lacan reclama a l'analista com a "lathouse", no està afirmant que l'analista esdevingui un altre objecte de consum i de promesa de gaudi, sinó que afirma que la figura de l'analista s'ha d'articular al voltant de l'espai topològic que ocupa en l'inconscient la forma de la "lathouse" —l'analista ha d'actuar com a semblant de gaudi, un objecte de transferència, buit de contingut, ple d'aire, insubstancial. És a dir, mentre que els objectes dels "aparadors" de la societat capitalista activen la pulsio de consum, l'analista, ocupant la forma d'aquests objectes, ha de produir la mateixa pulsio, amb la diferència que la posició ètica ocupada per l'analista ha de produir tot un altre resultat. Com assenyala Martín Alomo, el discurs de l'analista no s'institueix com a "posseïdor de la veritat sobre el gaudi", sinó que "treballa sobre la base d'un saber en reserva" (Alomo 2015, 173). Mentre que la "lathouse" de la producció del discurs Universitari funciona com a aplaçament de la trobada del subjecte amb si mateix i, per tant, com a instància que articula un subjecte barrat —"la letosa borra al sujeto bajo la figura del consumidor,

70. Vegeu pàgina 140 i següents.

constituyendo una religión del plus de gozar y erigiendo a los objetos que allí advienen como a los becerros de oro de nuestra época” (2015, 173)—; l’analista ocupa la posició de la “lathouse” per fer emergir la mateixa demanda de gaudi que s’amaga en la “lathouse” amb la diferència que, en trobar-se amb el plus-de-gaudi, el subjecte no ha de produir més plus-de-gaudi —la producció del discurs Universitari—, sinó la producció del significant-amo (S1) que “comanda i ha comandat” la seva existència (2015, 173). Com ja he exposat, mentre que la producció del discurs Universitari amaga l’existència del significant-amo que ocupa la posició de la veritat en la formalització del discurs, la funció de l’analista-lathouse és resol a fer present aquesta veritat, a saber, que la constitució i l’existència del subjecte està governat per un significant-amo.

“L’estratègia” de la psicoanàlisi, per anomenar així la posició d’agent que ocupa l’analista, no està comandada per cap significant-amo (S1), ni pel subjecte barrat ($\$$), ni per un saber estructurat (S2), sinó per allò real que fa esclatar el Simbòlic i l’Imaginari —l’objecte *a*. La “lathouse”, formalitzada com a *a* en la posició d’agent, fa present el Real i el dirigeix com a demanda vers el subjecte. El canvi de posició en l’experiència de la psicoanàlisi de l’objecte *a* es justifica en el pas del discurs histeritzat (artificialment) per l’analista, on la *a* ocupa l’espai de la veritat del subjecte barrat (histèric), per situar la *a* com a crida del subjecte. En el discurs de la Histèrica —pel qual tot subjecte passa en el procés de la psicoanàlisi— té com a veritat de la seva posició el Real, el gaudi impossible. El desplaçament que ha de produir l’analista és traslladar la *a* com a veritat del subjecte, a la *a* com a interpel·lació del subjecte. Per aquest motiu, l’analista ha d’encarnar la posició de la “lathouse”: una persona plena d’aire, de xerrameca (bavardage), absent, com (suposadament) sabent molt, però sense lliurar el seu saber. És per això que el canvi en Lacan de l’analista com a Altre a l’analista com a objecte *a* és tan important: l’analista no ha d’encarnar l’Autre de l’espai Simbòlic, sinó el cor del Real impossible en l’Autre.

La psicoanàlisi com a impossible, com a relació impossible, es revela pel fet que l’analista sap des de quina posició dirigeix la demanda vers el subjecte. La veritat de l’analista és l’encarregada de fer articular aquesta impossibilitat, com a impossibilitat que posi el subjecte a treballar. Es pot dir que l’element que està veritablement barrat en el discurs de la Psicoanàlisi és el saber de l’analista (S2); És a dir, el saber suposat de l’analista és l’enigma que mou el subjecte a treballar per a buscar les seves respostes. A cada intent (histèric) per

intentar la donació per part de l'analista del seu saber (S2), el subjecte no rep cap resposta, sinó privació, car no hi ha cap saber real —en els dos sentits: ni saber en el Real, ni saber del Real—, però és necessari en tant que artefacte per a la institució de l'analista com a subjecte suposat saber alguna cosa en mí que per a mí està barrada. Mentre que l'impossible en la resta de discursos roman amagat, és allò que cal aplaçar, car revelar l'impossible fa esclatar l'edifici de la formalització discursiva, en el discurs de la Psicoanàlisi l'analista sap que la seva formalització reposa en l'impossible del Real que cal amagar al subjecte —l'analista, en aquest sentit, és dispensador del Real, sota l'imperatiu ètic que l'analista no l'ha de dominar, sinó regular per a conduir el subjecte a l'enfrontament amb el seu significat-amo: posició ètica que distingeix el discurs de la Psicoanàlisi de la resta de discursos.

Ara és més fàcil observar l'atenció que posa Lacan sobre la frase freudiana que la psicoanàlisi es fonamenta en "l'amor a la veritat". L'amor vers quelcom sempre comporta la possibilitat de realitzar aquest amor, és a dir, de posseir i, així, consumir l'objecte d'amor. Tenint en compte que la formalització de la psicoanàlisi localitza el saber (S2) com a veritat del seu discurs en tant que suposada, el saber de la psicoanàlisi no és un de prearticulat o preconstituit que doti a l'analista d'una certa tecnologia per operar —l'amor a la veritat en psicoanàlisi ha de romandre un amor impossible:

Bien sûr, Lacan ne voit pas le rapport du psychanalyste à la vérité de la même façon que Freud. Il met plutôt le psychanalyste en garde contre cet amour de la vérité : on ne l'épouse pas, la vérité. Elle inspire d'autant moins l'amour qu'elle fait surgir la mort, son signifiant S1. (Bousseyroux 2003, 158)

Com diu Bousseyroux, un no es pot casar mai amb la veritat, car la veritat plena és impossible, és un mig-dir —mig real, mig simbòlica. Però, és que Freud quan afirma que la psicoanàlisi es fonamenta en l'amor a la veritat està pensant en casar-s'hi? Segurament no. Freud i Lacan són dues cares de la mateixa moneda. Freud posa l'accent en l'amor (i en allò que de mort hi ha en l'amor) i Lacan posa l'accent en el significat com a signe de mort (i en allò que d'amor hi ha en la mort). En aquesta direcció, si Freud anomena a la Psicoanàlisi com una professió impossible és perquè és conscient que la veritat de la psicoanàlisi, com tota altra veritat com a suport d'un discurs, és una veritat impossible i que de la "boca de la veritat", com diu Lacan, tan sols en podem esperar "carronya" —és a dir, si s'espera de la veritat la donació de la

certesa epistemològica d'un discurs, com a autocomplaença d'una articulació donada, l'únic que es troba és un resultat impúdic. Així, Bousseyroux situa la posició de Freud davant la veritat de la següent manera:

Si Freud aimait la vérité au point de supporter l'impossible du psychanalyser, ce n'est pas parce qu'il aimait la charogne. C'est peut-être bien parce qu'il savait, dans sa chair et dans ses os, que "la mort, c'est l'amour". Il était avéré, pour Freud, que Thanatos c'est Éros, et que c'est Éros et ses larmes qui disent ce que la mort a de vrai. (2003, 158)

L'única veritat possible és el significant-amo com a signe de mort —i el seu revers com amor impossible. Per aquest motiu, si la psicoanàlisi ha de comportar algun afecte, aquesta és la vergonya de no morir avergonyit pel significant-amo —és a dir, no confondre la veritat del significant-amo amb qualsevol xerrameca desvergonyida, impúdica. L'amor tan sols pot esdevenir-se com a límit vers la mort, com admiració i respecte davant del símbol que representa el significant-amo.

No obstant això, al llibre XVII del *Seminari* hi ha una diferència radical entre la posició del mite fundacional de la psicoanàlisi en Freud i de la comprensió del mite en Lacan pel que fa la posició impossible del discurs de la Psicoanàlisi. Com ja he assenyalat al final del subapartat anterior, Lacan comprèn la transformació del discurs contemporani a partir de la subversió del mite edípic. La transformació del discurs contemporani es produeix en la deslocalització del gaudi en el l'espai de la mare, a favor de la localització del pare —abans el pare ocupava la posició de la prohibició, ara el pare és localitzat com a gaudi, com a operador estructural que prohibeix el gaudi de la seva posició, no que prohibeixi l'accés a un objecte diferent de la posició que ocupa. Tota l'estratègia del discurs contemporani no es resol, per tant, a subvertir el pare per tenir accés a allò que guarda com a trofeu a l'habitació, sinó a subvertir el pare sublimat de la castració com a instància de gaudi. Aleshores, com apunta Hecq a "The Impossible Power of Psychoanalysis", la qüestió per resoldre no és la posició de la psicoanàlisi en la política —o no tan sols—, sinó *el* poder de la psicoanàlisi a la llum de l'impossible en la psicoanàlisi.

Hecq afirma que la psicoanàlisi està interessada "en la gènesi del poder" com allò que "produeix canvi" (2006, 217). Hecq distingeix dos tipus de poders: el poder de la psicoanàlisi i el poder que exerceix l'autoritat i el control social. En l'últim cas, una de les tesis fonamentals d'aquesta investigació és que la

psicoanàlisi és l'articulació contemporània que ret compte de l'articulació social i política de l'autoritat i el control social del discurs. No obstant això, la qüestió a plantejar és quin és el poder i, per tant, l'articulació de la psicoanàlisi davant del poder polític i social. En aquest sentit, Hecq recorda que la psicoanàlisi sorgeix d'un poder impossible: “notably, the requirement to use no power” (2006, 217). Quan Freud abandona la hipnosis, el que està abandonant és la influència en la cura de qualsevol intervenció en el camp psíquic del subjecte (per exemple, el poder de suggestió). Llavors, quin és el poder de la psicoanàlisi? Quin resultat o operació pot tenir tant en el subjecte com en l'articulació social, si la psicoanàlisi és una professió impossible i, per tant, la cura també és (des d'un cert punt de vista) impossible? Hecq suggereix que el pessimisme freudià prové de la impossibilitat “d'educar les pulsions”: “Drives change object or register —as in sublimation or desexualization— but they never give up. Besides, as Freud discovered, unconscious processes know nothing about either contradiction or time” (2006, 218). És per això que, al llibre VII del *Seminari*, Lacan afirma categòricament que cal “ne pas céder sur son désir” (no cedir davant el propi desig, no abandonar el propi desig). Com diu Isabelle Dhonte, la màxima lacaniana “ne pas céder sur son désir” és una fórmula “contra-ètica” i “anti-moral” (Dhonte 2010, 122), almenys des del punt de vista de l'ètica platònica, aristotèlica i cristiana, on el desig ha d'estar governat i en harmonia amb la raó i la idea.

Abans de prosseguir amb l'explicació de la fórmula lacaniana, cal establir el vincle entre la pulsio freudiana i el desig lacanià. Michel Levy escriu que “la pulsio no pot ser mai reduïda a un sistema” (Levy 2014), això és, la pulsio no pot ser mai traduïda al registre del Simbòlic. De la irreductibilitat de la pulsio, Levy localitza el naixement del desig en Lacan: “le désir naît de là, de ce que la pratique de l'objet de la pulsion n'est jamais réductible à une quelconque satisfaction éternelle de structure” (Levy 2014). Aleshores, “abandonar el propi desig” significa cedir vers el domini polític d'allò que hi ha de pulsional en el desig com a repetició. Allò que hi ha de pulsional en el desig no es pot educar, ara bé, pot ser dirigit. En aquest sentit, a *The Ticklish Subject*, Žizek escriu:

When Lacan formulates his maxim of psychoanalytic ethics, *ne pas céder sur son désir*, [...], the desire involved here is no longer the transgressive desire generated by the prohibitory Law, and thus involved in a “morbid” dialectic with the Law; rather, it is fidelity to one's desire itself that is elevated to the level of ethical duty, so that *ne pas céder sur son désir* is ultimately another way of saying “Do your duty!” (Žizek 2000, 153)

El deure al qual es refereix Zizek és el deure del subjecte en l'experiència psicoanalítica: no cedir davant del Simbòlic en el desig, ni cedir davant del Real que hi ha en el desig. El primer cas implica no cedir davant del desig de l'Altre, el que comporta la direcció contrària a la via de la cura en psicoanàlisi; el segon cas implica no cedir vers la crida del Real, el que comporta la desaparició del subjecte. Responent a la qüestió que es pregunta Hecq —“quina és la posició política de la psicoanàlisi?”—, el poder de la psicoanàlisi és un poder paradoxal i, per tant, un poder impossible. La formulació de Dehonte ret compte de la posició política impossible en la psicoanàlisi: “Si on cède sur son désir, le sujet disparaît par abandon ou délégation de son désir. Si on ne cède pas sur son désir, au final, le désir disparaît en tant que tel, et le sujet avec” (Dhonte 2010, 123). Això vol dir que si el subjecte abandona el seu desig vers el desig de l'Altre, el subjecte desapareix com a objecte de desig de l'Altre; però, si el subjecte segueix insistint en el seu desig, el desig acaba per desaparèixer, en tant que desig de l'impossible, i, per tant, el subjecte desapareix també. És a dir, en primer lloc, hi ha l'acte polític de la psicoanàlisi de resistència vers la crida del desig en l'espai de l'Altre i, en segon lloc, hi ha l'acte polític de la psicoanàlisi com a desaparició del subjecte.

La impossibilitat de la psicoanàlisi tan sols es pot articular des de la distinció introduïda per Freud, que destaca Hecq (2006, 218), entre poder (*Macht*) i potència (*Potenz*). És a dir, l'analista no té control sobre el poder que té (en la transferència), simplement té potència (en el més estricte sentit aristotèlic).⁷¹ D'aquesta distinció, Hecq conclou que “l'analista és el pacient, i és ell qui interpreta” (2006, 219). Així, la psicoanàlisi no és una educació, la psicoanàlisi és impotent a l'hora de reeducar les pulsions. Aleshores, l'única posició política que pot mantenir l'analista en front de la crida del desig del pacient és no “cedir vers el seu desig”. No cedint vers el desig del subjecte, l'analista-lathouse obliga el subjecte a enfrontar-se amb el seu propi desig: a no cedir-hi. Des de la seva ètica, l'única acció política de la psicoanàlisi és conduir el subjecte vers la reconciliació amb el seu desig:

71. Hecq, per distingir els dos mots, utilitza la metàfora de la reproducció sexual: mentre que l'home té potència sexual per activar la creació d'un embrió en una dona, l'home no té poder per crear un cap, una cama o decidir el sexe de l'embrió (2006, 218).

At stake in an analysis is reconciling the subject with her desire and this desire with the law, that is, the law of castration, of the prohibition of incest, which does not mean submitting to the social state of affairs, the political state, or fashionable mores. (Hecq 2006, 219)

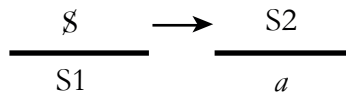
El possible de la psicoanàlisi és conduir el subjecte a la reconciliació del seu desig, això és, a la identificació i l'aïllament del seu significant-amo. Dit d'una altra manera, la impossibilitat de la psicoanàlisi rau en el seu poder impossible de transformar sota una saber preconfigurat (S2) les vies del desig, la identificació, els fantasmes i les pulsions del subjecte. Més encara, el poder impossible de la psicoanàlisi, en tant que troba el seu origen i la seva articulació en el singular (de l'articulació del gaudi), és un discurs no tan sols impossible vers la transformació de l'espai (social) de l'Altre, sinó impotent a l'hora d'articular un saber articulat (S2) que es dirigeixi a la transformació d'un subjecte social. No obstant això, la psicoanàlisi no queda invalidada com a crítica política en tant que no creui la línia que distingeix la crítica, de la transformació política del social.⁷²

La impotència de la psicoanàlisi es revela pel fet que no pot articular cap saber preconstituït com a veritat del saber-fer de l'analista. És per aquest motiu que tot analista ha d'oblidar tot allò que sap, tots els seus prejudicis i la seva posició moral. És a dir, si l'impossible en el discurs de la Psicoanàlisi es demostra com la impossibilitat entre l'ordre Simbòlic i el Real, això comporta una impotència, a saber, que la psicoanàlisi no pot constituir una veritat (S2) ni de la posició que ocupa, ni del discurs que articula. En aquest sentit, si la impossibilitat és la possibilitat de la relació sexual, això és, la possibilitat de posseir un gaudi ple, la impotència de la psicoanàlisi es revela al subjecte com a discurs impotent per assolir aquest gaudi. És a dir, el discurs de la Psicoanàlisi també està castrat. Això vol dir que la psicoanàlisi no condueixi enlloc?

72. En aquest sentit, la psicoanàlisi no està, ni ha estat exempta de crítiques. Per exemple, l'obra de Deleuze i Guattari, *L'Anti-Edipe*, com a representant sublim de la crítica del discurs Universitari: "Perhaps we could include, among these effects of the University Discourse, another impasse, one regarding the very conceptualization of political philosophy and psychoanalytical theories: the difficulty of formalizing the relation between the subject and the master-signifier in such a way that the subject is not merely interpellated, but remains responsible for the power she ascribes to the very representations that alienate her. This difficulty is clearly at play in the way Deleuze and Guattari criticized psychoanalysis: they elected an imaginary adversary, investing it with the responsibility of oppressing the individual, and attacked constituted elements as if these were constitutive of the ideological structure" (Tupinambá i Yao 2013, 74).

Tractant la relació de l'Altre amb el subjecte, l'impàs de la psicoanàlisi es presenta com un camí sense fi (una experiència d'amor impossible) sense destinació final. No obstant el fet que la psicoanàlisi sigui una professió impossible, una professió sense fi, en tant que el subjecte faci via, l'èxit de la psicoanàlisi no assegura l'arribada al Paradís, a la cura definitiva, sinó al millor portar la pròpia existència: una reconciliació amb el seu significant-amo, el cessament del malestar. La psicoanàlisi no acaba amb el dolor, sinó que ajuda a comprendre'l, a conviure-hi. La psicoanàlisi, per tant, no transforma la realitat, ni ofereix una utopia d'un espai millor, sinó que condueix a reconèixer la realitat enmig de la qual el subjecte estava, està i estarà. La psicoanàlisi no transforma el medi tal com és per adequar-lo als desitjos del subjecte, sinó a reconèixer allò d'inconscient que duu al desig a rebel·lar-se contra el Real de la realitat. És en aquest sentit que Lacan defineix la psicoanàlisi com una "experiència tràgica", com una experiència d'acceptació.

5. LA SUBVERSIÓ DEL DISCURS CONTEMPORANI



DiscursC apitalista

Allibre XVII del *Seminari*, com alerta McCanell (2006, 204), hi ha un problema en l'ús i la distinció del significant-amo, de l'amo, de la figura del Pare i del líder. Segons McCanell, aquest problema es troba en el fet que el significant-amo (S1) i el seu representant social (l'amo) esdevenen figures invàlides a la llum del discurs Capitalista (2006, 204). El problema és complex per tal com Lacan no formalitza a *El revers de la psicoanàlisi* el discurs Capitalista. D'això se'n deriven dos problemes: 1) és possible formalitzar el discurs Capitalista tenint en compte que Lacan permet de formalitzar tan sols quatre discursos seguint un ordre inamovible dels elements que el conformen? —“[...] de nous livrer à cette opération de quart de tour nous obtiendrons quatre structures” (Lacan 1991, 13); 2) quins motius i de quina mena serien les causes que duen a plantejar una nova formalització discursiva?

5.1. La formalització del discurs Capitalista

El primer cop que Lacan formalitza el discurs Capitalista és en el context d'un seguit de conferències a la universitat de Milà.⁷³ L'escriptura del discurs, tal com està present a l'inici d'aquesta pàgina, es duu a terme a la pissarra de la sala de conferències de la universitat de Milà el 12 de maig de 1972 i Lacan l'anomena el substitut (contemporani) del discurs de l'Amo. No obstant això, Lacan no dona gaires pistes sobre com analitzar el discurs Capitalista i es limita a formular les següent paraules:

Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n'en est pas moins voué à la crevaision. C'est que c'est intenable. C'est intenable, dans un truc que je pourrais vous expliquer, parce que, le discours capitaliste est là, vous le voyez, une toute petite inversion simplement entre le S1 et

73. Conferència publicada en edició bilingüe (italià/francès) de les conferències realitzades per Lacan a les universitats italianes (Roma, Milà, Pisa, Nàpols, Torí i Florència) entre els anys 1953 i 1978. Vegeu bibliografia.

le $\$$, qui est le sujet. Ça suffit à ce que ça marche comme sur de roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume. (Lacan 1978a, 48)

La nova formalització que dona Lacan prové de la formalització del discurs de l'Amo, amb l'única diferència que s'inverteixen els termes de la veritat i de la posició dominant de l'agent. A diferència del discurs de l'Amo, en el discurs Capitalista el subjecte ($\$$) no es troba en la posició que constitueix la veritat de l'amo, sinó en la posició hegemònica de l'agent; el mateix s'esdevé amb el significant-amo (S1) que ja no ocupa la posició hegemònica, sinó la posició que constitueix la veritat del subjecte. Tal com he assenyalat unes pàgines més amunt, al llibre XVII del *Seminari*, quan Lacan exposa el discurs de l'Amo, mai no queda prou clar si es refereix al discurs de l'inconscient (en tant que el significant-amo seria el significant primer com a castrador), si es refereix al discurs polític de l'amo o si es refereix al discurs contemporani. Quan al llibre XVII Lacan es refereix al dia que el plus-de-gaudi es comptabilitza, Lacan diu que alguna cosa ha canviat en el discurs de l'Amo. En el moment que es comptabilitza el plus-de-gaudi com a capital, alguna cosa torça la topologia anterior. Lacan torna sobre el mateix punt a la sessió de seminari inèdit de 1971-72, *Le savoir de la psychanalyse*:

L'histoire montre que le discours du maître a vécu durant des siècles d'une façon qui pouvait apporter à tout le monde du profit, jusqu'au point d'atteindre au moment d'une certaine déviation qui l'a transformé, par un infime glissement qui est passé inaperçu aux yeux des intéressés eux-mêmes, le faisant passer à quelque chose qui le spécifie depuis comme le discours capitaliste. (Lacan 1971-2, 36)⁷⁴

L'element que distingeix el discurs de l'Amo del discurs Capitalista, diu Lacan, és el “rebuig (*rejet*) a la castració”, és a dir, el rebuig de “qualsevol camp Simbòlic” (1971-2, 36). A més, Lacan acaba resolent que tot discurs Capitalista deixa de costat “les coses de l'amor” (36). Abans d'analitzar quina implicació té el rebuig de qualsevol camp Simbòlic, és a partir de la formalització de l'any 1970 a Milà i del llibre XIX del *Seminari* dels anys 1971-72, quan Lacan comença a obrir la porta per a un nou univers discursiu. Del recorregut que Lacan ressegueix al llarg del llibre XVII, com un univers tancat, al llibre

74. Durant els curs 1971-72, Lacan va dur a terme dos seminaris ...*Ou pire* i *Le savoir de la psychanalyse*. El primer va ser publicat l'any 2011, mentre que el segon encara no ha estat publicat. Les cites d'aquesta pàgina sobre el seminari *Le savoir de la psychanalyse* són inèdites i accessibles a internet, per més informació vegeu bibliografia.

XIX Lacan conclou que d'aquell recorregut en dedueix un cinquè discurs o un discurs resultat de l'esquelet quàdruple: el discurs Capitalista com a "discurs de l'actualitat" (36).

La deducció del discurs Capitalista es situa topològicament fora de l'univers dels quatre discursos en tant que trenca la lògica interna de l'articulació dels quatre discursos. Això es deu a què la matriu que organitzava la cadena dels elements d'una forma successiva (S1, S2, *a*, \mathcal{S}) ja no és la mateixa matriu que regia l'anterior univers discursiu. En l'anterior univers (Amo, Histèrica, Universitat i Psicoanàlisi), la matriu que donava sentit a la successió i l'articulació progressiva dels quatre discursos era el subjecte. És a dir, els quatre discursos són la formalització de la possibilitat i del suport del subjecte, així com del seu impàs. En cadascun dels quatre discursos es formalitza una particularització d'un mode d'articulació social amb què un subjecte singularitza la seva relació amb el gaudi. Ja no la subversió, sinó la revolució capitalista revela el seu abast pel fet que el subjecte del discurs que l'articula és l'objecte —en d'altres paraules, la matriu que ordena els elements discursius no és el subjecte, sinó l'objecte.

5.2. L'evaporació del subjecte del capital

Situant el subjecte barrat (\mathcal{S}) en la posició hegemònica, Lacan no està recuperant ni referint-se a un jo tot poderós que es representi a si mateix. Ans al contrari, en invertir els termes de la relació del discurs de l'Amo, Lacan està destacant que el subjecte ja no és el protagonista del discurs —el punt de vista de la narració de la història ha patit una revolució: el subjecte ja no és la destinació de la singularització del gaudi, sinó l'objecte. En aquest sentit, el gaudi no tan sols es localitza en l'objecte, sinó que és en l'objecte on les coses i el discurs gaudeixen. En el discurs Capitalista, l'única posició que li resta al subjecte és en tant que negativitat en vies de desaparèixer. Però com es pot concloure que el subjecte (\mathcal{S}), per ocupar la posició dominant, sigui en vies de desaparèixer?

En aquest sentit, en el discurs de la Histèrica el subjecte també ocupa la posició hegemònica, però, a diferència del discurs Capitalista, el subjecte no es presenta com a pèrdua de negativitat. A l'inrevés, el subjecte histèric, per ser

indústriós com és, és el subjecte que més posa a treballar la seva negativitat. Però, com subratlla Braunstein, mentre que el subjecte histèric dirigeix la seva demanda vers l'amo (S1) per a produir un saber (S2), el subjecte del capital no es dirigeix a ningú i, per tant, resta en una relació “dissociativa” amb el saber, tan se val qui (o què) produeixi (de forma anònima) l'objecte *a* com a producte del discurs (Braunstein 2011, 97). En aquest sentit, la demanda que dirigeix el subjecte (§) vers l'Altre *qua* saber (S2) és una demanda que es resol únicament a entrar en contacte amb la producció (*a*) d'una forma directa. Però, l'únic que gaudeix de la producció d'aquest plus-de-gaudi no és el subjecte, sinó la veritat del discurs: el significant-amo (S1). Marx assenyala aquest mateix punt quan afirma que les relacions socials en el sistema capitalista ja no s'esdevenen més entre persones, sinó entre els seus productes; en d'altres paraules, les relacions humanes no s'esdevenen entre elles sinó a partir dels seus productes:

Així, doncs, els homes no relacionen els productes de llur treball com a *valors* perquè aquestes coses valguin com a mers estoigs materials d'un treball humà homogeni. A l'inrevés. En la mesura que equiparen *com a valors* llurs diferents productes en l'intercanvi, equiparen també llurs diferents treballs com a treball humà. No ho saben, però ho *fan*. [I afegeix en una nota a peu de pàgina:] Per això, quan Galiani diu que el valor és una relació entre persones —“la ricchezza è una ragione fra fue persone”—, hauria hagut d'afegir: relació amagada dins d'una closca de cosa (Galiani, *Della moneta*, p. 220, vol. III, a la col·lecció “Scrittori Classici Italiani di Economia Politica” de Custodis, part moderna, Milà, 1803). (Marx 1981, 108)

En aquest sentit, Zizek especifica que les relacions socials del discurs Capitalista ja no són “relacions transparents interpersonals de dominació i servitud”, sinó:

With the establishment of bourgeois society, the relations of domination and servitude are repressed: formally, we are apparently concerned with free subjects whose interpersonal relations are discharged of all fetishism; [...] This symptom, the point of emergence of the truth about social relations, is precisely the “social relations between things”. (Zizek 2008, 22)

Amb això, Zizek no està afirmant que el fetixisme en la societat capitalista hagi desaparegut, ans al contrari, un dels pilars de la societat contemporània és carregar amb poder libidinal qualsevol cosa, descarregant a les persones com a nucli del fetixisme, per invertir-lo en l'objecte. En aquest sentit, la fórmula fonamental del discurs de l'Amo (un significant representa un subjecte per a un altre significant) és subvertida i pot ser expressada de la següent manera:

un objecte representa un subjecte per a un altre objecte. És a dir, ja no són els significants qui representen els subjectes, sinó els objectes carregats de poder libidinal qui representen els subjectes per als objectes que, al seu torn representen a un altre subjecte. Això condueix vers la fórmula: un significat representa un objecte per a un altre significat. Allò que jo sóc no està representat per la introducció de l'escissió del significat-amo que constitueix el subjecte barrat, sinó allò que posseeixo. Jo sóc les qualitats dels objectes que em representen, qualitats dels quals estan determinades per un significat-amo que el representen per a un altre objecte. Jo sóc tots aquells atributs significants que representen els objectes que posseeixo i que, en el vincle social, són els que constitueixen el meu ésser subjecte: jo sóc el meu telèfon mòbil, sóc la casa on visc, sóc el cotxe que tinc, la roba que vesteixo, jo sóc el meu currículum, els títols que posseeixo, la música que escolto, les activitats de lleure que realitzo. Tot els objectes que m'envolten són els objectes *a* com a únic suport de la meua representativitat social.

En aquesta direcció, Pierre Bruno fa explícit que el subjecte del discurs Capitalista és reduït al zero, un pur efecte del llenguatge (Bruno 2015b, 90), en tant que el subjecte ja no està marcat per la divisió constitutiva de l'entrada del significat binari (el significat de la representació i de la castració). En el discurs Capitalista, el significat binari és constitutiu de l'objecte. En aquest sentit, ja no és vàlid anomenar al significat (S1) significat-amo, sinó significat-capital. Per evitar que els objectes en la posició del plus-de-gaudi col·lapsin el sistema, en tant que cap objecte pot satisfer plenament, el diner (com a significat) esdevé el significat (S1) que representa tot objecte per a la resta d'objectes. Traduint a termes lacanians la fórmula marxista del pas de diner al capital, s'observa la revolució radical entre el discurs de l'Amo i el discurs Capitalista. Mentre que en la fórmula marxista de M-D-M (mercaderia-diner-mercaderia) el diner existeix simplement com a valor de canvi, en la fórmula de D-M-D (diner-mercaderia-diner), com assenyala Marx, el diner no existeix com a valor de canvi, sinó que la mercaderia és el valor de canvi i el diner esdevé capital, no és un valor, sinó un principi així com una finalitat en si mateix. Això no constitueix la demostració que la metafísica, suposadament morta en l'àmbit del pensament, és la forma que governa "les condicions materials d'existència" del món contemporani? La perversió del discurs Capitalista presenta la seva articulació com una articulació real, veritable, substancial. Eliminant tota representació significat, el discurs es justifica a partir de

la materialitat i dels processos de producció dels objectes que l'articulen. En aquest sentit, el discurs Capitalista s'articula a partir de la fantasia que tots els seus objectes serveixen per a satisfer no els desitjos del subjecte, sinó les seves necessitats. Transformant els desitjos en necessitats, el discurs Capitalista atrapa el subjecte. El subjecte no té sortida a un discurs que ha transformat allò que abans era un desig, en allò que ara és una necessitat.⁷⁵ Si es para atenció, s'observa que tots els productes de consum del capitalisme no són accessoris (en els dos sentits de la paraula), sinó objectes de necessitat: un televisor, un telèfon mòbil, un cotxe, la roba que vesteixo,... objectes amb un plus afegit: no existeix tan sols la necessitat de tenir-los, sinó de canviar-los tan sovint com s'actualitzi el producte. Es podria contra-argumentar, fins i tot, que els productes de luxe no són una necessitat, però l'argument de les subjectivitats que els consumeixen experimenten aquests productes com objectes de primera necessitat per a mantenir la seva representació social —són inversions de capital, segurament no per a produir més capital, sinó com a representants d'alguna cosa en els objectes, més que els objectes mateixos.⁷⁶

75. En aquest punt, Pierre Bruno exemplifica el funcionament del discurs Capitalista a partir de l'exemple d'un subjecte que es dirigeix al farmacèutic: “[...] the pharmacist plays a major role in this discourse, for the capitalist subject believes that this figure can reveal what s/he desires. Surprisingly, the pharmacist becomes important by refusing to sell a product. Through this trick, the capitalist discourse demonstrates its superiority in its grasp of desire. It substitutes desire for need, which it does not satisfy” (Bruno 2015a, 67).

76. En aquest sentit, els objectes que esquerden la lògica del discurs Capitalista són tots aquells objectes que es resisteixen a la universalització del gaudi de tot objecte possible. Tot objecte que serveix a la lògica universal i homogènia del discurs Capitalista és assumit com una necessitat, tot objecte que es resisteix a aquesta lògica és rebutjat com un objecte necessari, car es localitza com un objecte-causa del desig singular del subjecte apuntant vers el gaudi singular. Les polítiques vers el tabaquisme són bona mostra d'aquest punt. Mentre que el tabaquisme era un dels objectes-representants més sublims del capitalisme (universalitzador, portador de significants-amos (“ser home Hanfry Bogart”, “ser *femme fatale*”)), quan el tabaquisme s'associa a una pràctica de gaudi singular, a saber, aquella que experimenta el fumador amb l'acte irrepetible de cada cigarreta, cigarro o pipada, els mass-media ja no publiciten aquesta pràctica monstruosa per estar relacionada amb el gaudi. Ara, els portadors del capitalisme universal veuen coca-cola i masteguen xiclets que reparteixen als països i habitants “a-lliberats”. És per aquest motiu que durant la conferència de 1967 a Baltimore, Lacan alerta sobre un cartell que veu en arribar als Estats-Units: “Enjoy Coca-Cola”. Lacan assenyala la intraduibilitat de la *jouissance* francesa per l'anglès *enjoy*. Mentre que la *jouissance* (gaudi) incorpora el límit sobre el plaer, hi ha un límit sobre la *jouissance* o l'acte de gaudir (i el tabaquisme és bon representant d'aquest punt), el capitalista *enjoy* elimina qualsevol barrera al gaudi: *enjoy* Coca-Cola, beu-ne tanta com vulguis. Una altra manera d'enfocar la qüestió seria a partir de l'ús de les llengües en el món globalitzat.

Mentre que en el discurs de l'Amo el subjecte és la veritat del procés i l'objecte *a*, com a producte, és l'objecte espoliat a l'esclau, en el discurs Capitalista, res no li és espoliat al subjecte —no li és espoliat cap objecte (ni de producció, ni de consum), tan sols la seva subjectivitat. El subjecte és simplement una mercaderia, un moment de la dialèctica del capital —recuperant la fórmula D-M-D, el subjecte és simplement, com diu Bruno, l'efecte del llenguatge que permet la multiplicació del capital. Invertint la formulació: el subjecte no està simplement i únicament com a comprador dels objectes que satisfaran la seva necessitat (motiu de la fantasia del capital), sinó que el subjecte està perquè els productes siguin comprats. En aquest sentit, a diferència de l'espoliació del discurs de l'Amo, en el discurs Capitalista el subjecte s'apropia del plus-de-gaudi, té els objectes *a* al seu abast, per al seu consum, per a la seva satisfacció immediata. Però, tal com diu Holland, el subjecte barrat és “completat violentament” per l'objecte, en tant que al consumir-lo esdevé complet (almenys des del punt de vista de la lògica capitalista) i, per tant, torna a emergir el fet que la castració “cessa” d'existir (Holland 2015, 107).

Com he analitzat en l'apartat dedicat al discurs de l'Amo, l'entrada del significat binari en el subjecte representa la castració primera i, per tant, l'obertura de la topologia de l'inconscient. En el discurs Capitalista l'eradicació de la prohibició de la prohibició, el fet de barrar la castració, implica, com apunta Holland, a la “desaparició de les formacions de l'inconscient”:

This disappearance can occur because one of the roles of castration is to enable jouissance to be ciphered into what we can apprehend as the signifiers of the unconscious. Such a role is implied by Lacan's very broad claim that every signifier ciphered by the unconscious refers to castration and has a phallic “signification”. (2015, 108)

El subjecte que en el discurs de l'Amo era subjecte de l'inconscient, en el discurs Capitalista no és subjecte, es pot dir, del significat-capital, sinó que la figura del subjecte, per anomenar-la d'alguna manera, és un moment del procés infinit del capital: *l'homo economicus* no és un subjecte, sinó un moment-desapareixent en la reproducció infinita del capital. Per aquest motiu, el saber ja no és un saber inconscient, com en el cas del discurs de l'Amo, però tampoc no

En aquest sentit, l'anglès ha esdevingut l'idioma universal, l'idioma oficial de les relacions socials al món. D'aquí es pot deduir que en l'espai de la globalització, l'única forma de gaudi possible es dona en l'ús de l'anglès. Fora d'aquest idioma universal, la *jouissance* (gaudi) esdevé, poc a poc, una qüestió minoritària, gregària, local.

és un saber que produeix un subjecte barrat, com en el cas del discurs Universitari, el saber (S2) esdevé la tècnica que permet al subjecte apropiar-se del objecte de gaudi-parcial. En relació al subjecte, el saber (S2) és la instància que el fa esdevenir un consumidor-client i un productor. És a dir, observant de nou la fórmula del capital de Marx, el saber (S2) són totes aquelles pràctiques que expliquen el pas del diner vers la mercaderia (com a subjecte) per a la producció de més diner, a saber, l'articulació que vincula el diner amb el subjecte-consumidor per a la creació de més diner. Cal parar atenció al fet que mentre que en el discurs de l'Amo el significant-amo és la instància que impedeix al subjecte de gaudir de la seva producció, en el discurs Capitalista no hi ha aturador en el procés de producció i de consum. Segons Holland, l'eliminació del punt que feia d'aturador entre el subjecte i l'objecte *a* comporta que sigui "extremadament impossible sortir" de l'articulació del discurs Capitalista: mentre que en la resta de discursos hi havia una impotència entre la producció i la veritat, en el discurs Capitalista la producció és portadora d'una veritat (2015, 110). En el cas del discurs de l'Amo, la producció (*a*) és impotent vers el subjecte, car la producció és espoliada per l'amo. En el cas del discurs de la Històrica, la producció de saber (S2) és impotent per extreure gaudi. En el cas del discurs Universitari, la producció del subjecte de la ciència (*S*) és impotent per constituir o articular una veritat d'amo (S1). En el cas del discurs de la Psicoanàlisi, l'aïllament i la producció del significant-amo (S1) és impotent per articular un saber. No obstant aquests discursos, en el cas del discurs Capitalista la impotència sembla esvair-se. En aquest sentit, l'objecte *a* de la producció s'esdevé com a producció desdoblada en dues finalitats diferents. En primer lloc, serveix per al consum immediat del subjecte, en segon lloc, constitueix la veritat del discurs (S1). És a dir, l'objecte *a* és consumit i, alhora, transporta la veritat del capital (S1).

La veritat del discurs Capitalista dóna la clau per entendre quin és l'estatut del seu subjecte. La veritat ocupada pel significant-capital (S1) s'articula com un element universal. Tot tendeix vers la univocitat i la universalitat de l'u, és a dir, vers a la seva globalització. En aquest sentit, l'heterogeneïtat del desig és eliminada i el desig del subjecte esdevé un desig universal.⁷⁷ Com diu Marie-Hélène Brousse:

77. En aquest sentit, seria molt interessant una investigació al voltant de la implicació del missatge universalitzador de Sant Pau amb la forma del discurs Capitalista.

These economic, political, and technical changes share a common direction: they aim at the universal. This is true of capitalism, the single market; it is also true of those technical revolutions that aim at universal diffusion; and it is most especially true of science. This is no longer a time for parochialism, for small groups, for autarchy. The world tends to impose the same truth for all, as a real. (Brousse 2006, 255)

La veritat, resultat del procés de producció del discurs Capitalista, és la veritat que tendeix vers la universalització i l'homogeneïtzació dels desitjos i, per tant, del consum. Un consum que articula la producció i la veritat del seu discurs (S1) com a catalitzadors d'un discurs sense fi. Però, perquè aquesta fi tingui èxit, ja no hi ha espai (a diferència de la dimensió temporal a la qual es refereix Brousse) per a les formes particulars i/o singulars d'articular el gaudi. En el discurs Capitalista, l'única forma possible d'articular el gaudi (falsejat) és sota la producció i el consum exogàmic. Mentre que l'endogàmia del gaudi de les comunitats o dels individus impedeix la multiplicació del capital (pel fet que l'universal de la producció capitalista entra en contradicció amb el singular de l'articulació del gaudi), en l'exogàmia el capitalisme celebra la seva festa —és tan sols des de la comunitat universal de desitjos homogenis vers el comunisme del gaudi unívoc on el capitalisme pot executar tots el seu potencial de consum i producció per a la multiplicació infinita del seu vincle social i discursiu.

Mentre que, en la resta de discursos, l'inconscient existeix com a obturador, com a punt cec que impedeix la circulació infinita dels termes discursius, en el discurs Capitalista, la prohibició de la prohibició permet que la successió dels seus termes es dugui a terme amb una precisió perfecte. El subjecte, desitjant sense mesura, consumint sense mesura els objectes de gaudi-parcial que li són donats, tan sols pot guarir el malestar de la seva in-satisfacció amb més objectes destinats a una satisfacció homogènia que no s'adiu amb el tipus de satisfacció heterogènia cap a la qual apunta la satisfacció del gaudi de la singularitat. En aquest sentit, a la conferència de Milà, Lacan descriu el discurs Capitalista com un discurs de consum ràpid, d'un consum que “es consumeix” a si mateix (Lacan 1978a, 48). Mentre que el discurs impulsa el subjecte a consumir desenfrenadament, el subjecte no troba cap moment de tranquil·litat —la màquina no pot aturar-se; no troba cap moment de tranquil·litat, ni d'espai íntim, precisament perquè li és barrada la impossibilitat. L'accés a la relació impossible de la seva articulació singular amb el gaudi s'esvaeix en pro d'una promesa de gaudi que excita immediatament la immediatesa fisiològica. Aquesta immediatesa del discurs Capitalista aplaça *sine die* la relació singular

amb el seu gaudi sota una forma d'insatisfacció i de malestar que l'impulsa a seguir consumint, a seguir consumint-se, això és, a desaparèixer en pro de la comunitat del gaudi (comercialitzat). És per aquest motiu que Lacan afirma que en la nostra època “la traça de l'evaporació del Pare comporta la segregació” (Lacan 2003). Contràriament al que es pugui pensar sobre “l'universalisme i la comunicació homogènia entre els ésser humans en la nostra civilització”, per Lacan, això és signe “d'una segregació ramificada i reforçada, que fa interdicció a tots els nivells i que multiplica les barreres” entre els ésser humans (Lacan 2003), pel fet que l'universalisme del discurs es dirigeix vers els objectes de gaudi-parcial com a elements que fonamenten la universalitat del capital i eradiquen la singularitat del gaudi.

Com diu Brousse, tot això condueix a un nou mode de gaudi (2006, 260). En aquest sentit, crec que el camp de la psicoanàlisi lluita contra corrent respecte de la velocitat que imprimeix en el vincle social del discurs Capitalista. Les dificultats per articular el gaudi en les formes de subjectivitat contemporànies són complexes i mutants. És a dir, l'emergència d'una articulació subjectiva capitalista que trenca amb les bases fundacionals del saber i la pràctica psicoanalítica (l'inconscient i el complex d'Èdip) obliguen a la psicoanàlisi a produir un objecte obsolet: el significat-amo.

5.3. L'impàs: l'espai polític del discurs Capitalista

L'espai polític que articula el discurs Capitalista és l'espai de l'impossible: la societat del gaudi. Com assenyalava Bousseyroux, a diferència dels quatre discursos, el discurs Capitalista no “és portador de cap impossibilitat”: “Son pouvoir d'exploitation ne rencontre aucun réel” (Bousseyroux 2003, 157). Aquesta paradoxa (entre el poder d'exploració sense Real, i la societat del gaudi, com a gaudi impossible) no és un impàs que conclouï en un carreró sense sortida. Ans al contrari, aquest impàs és el motor al centre de l'operativitat del discurs Capitalista.

El gaudi, com a destinació de la societat estructurada pel discurs Capitalista, és impossible. Això no vol dir que la societat sigui impossible, sinó que el gaudi com a destinació de la societat és impossible. Posant els subjectes-desapareixent a produir i a consumir objectes que no toquen el gaudi, sinó que

l'aplacen (sense demostrar que és impossible la seva posició: no hi haurà cap objecte que satisfaci el buit a omplir amb gaudi), els subjectes es veuen abocats, a la dinàmica de la repetició: “Repetition is, in its essence, the repetition of enjoyment as impossible” (Zupancic 2006, 171).

A l'article “Capitalist Uncanny”, John Holland relaciona l'estructura compulsiva del gaudi, en el capitalisme, amb la repetició de l'*unheimlich*, en Freud: “Our entrapment within the capitalist discourse can take on a similar character [compared with the uncanny in Freud's text]; the sense of being caught within its continual movement constitutes a part of its nightmarish quality” (Holland 2015, 110). El discurs Capitalista i l'*unheimlich* de Freud s'assemblen en la repetició d'alguna cosa semblant a un malson: tot i que el procés de producció i de consum de bens demostrí la impossibilitat de satisfer el gaudi, el subjecte no pot sortir d'aquesta dinàmica repetitiva que li comporta malestar. Segons Holland, aquesta dinàmica es perpetua en el subjecte a causa de la relació que el subjecte estableix amb el saber (S2): una relació que esdevé “passió per la ignorància”, pel fet que el subjecte ignora (i potser vol ignorar) “la destrucció de la capacitat del significat per representar el subjecte” (2015, 111).⁷⁸

En aquest context, Holland destaca que l'objecte *a*, en la posició de la producció, esdevé la forma del superego en el discurs Capitalista formalitzat per Lacan. Holland recorda que a l'inici del llibre XVI del *Seminari*, quan es descriu la forma segons la qual el plus-de-gaudi és produït, Lacan ho vincula amb la gènesi del superego en l'obra freudiana d'*El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*). Freud l'explica de la següent manera:

De quins mitjans disposa la cultura per inhibir l'agressivitat que li és antagònica per fer-la inofensiva i potser eliminar-la? [...] Què li passa a l'individu perquè el seu desig d'agressivitat s'inhibeixi? [...] L'agressió es interioritzada

78. Si el subjecte estableix una relació d'ignorància vers el saber (S2), com es pot explicar la màxima de la ideologia contemporània de Marx —saben molt bé el que fan i, tot i així, ho fan—, que Zizek converteix en motiu del llibre *The Sublime Object of Ideology*? L'explicació es troba en la posició ètica de l'*homo economicus*. Aquesta figura del subjecte capitalista sap molt bé el que fa i, tot i així, ho fa ja que, segons la teoria del liberalisme econòmic, el subjecte ha executat una fórmula ètica entre els guanys i els beneficis de la seva acció; és a dir, una operació entre el guany i la pèrdua que n'esdevindrà d'una determinada actuació. Per tant, tot *homo economicus*, seguint el pensament liberal, sap molt bé el que fa i, tot i així, ho fa, ja que ha calculat els guanys i les pèrdues d'allò que fa. Si ho fa és que ha calculat el benefici que en pot extreure, i de tota la resta de qüestions col·laterals a mitjà o a llarg termini com a perjudicials són ignorades.

i reenviada al seu punt de partida; val a dir: reenviada vers el jo propi. Allà és recollida per una part del jo, que es contraposa a la resta del jo com a superjò i, llavors, com a “consciència moral”, el superjò exerceix contra el jo la mateixa severitat agressiva que el jo hagués satisfet cap a d’altres individus. Anomenem “consciència de culpa” a la tensió entre el superjò, que ha esdevingut sever, i el jo que hi està sotmès, exterioritzada com a necessitat de càstig. Per tant, la cultura neutralitza el desig agressiu de l’individu, debilitant-lo, desarmant-lo i vigilant-lo mitjançant una instància situada en el seu interior, com si fos una guarnició militar en una ciutat conquerida. (Freud 1981b, 3053)

Segons Holland, en el discurs Capitalista, el plus-de-gaudi pren la forma del superjò tal com l’exposa Freud: el plus-de-gaudi funciona com un imperatiu moral a l’origen de la culpa contemporània. En aquest sentit, la dialèctica producció-consum es troba al nucli del sentiment de la culpa en el vincle social que s’articula en el discurs Capitalista. L’imperatiu del plus-de-gaudi de seguir produint i consumint condueix, com diu Holland (2015, 112), cap a un gaudi absolut.⁷⁹ D’aquest nou paradigma de gaudi, n’esdevé l’imperatiu moral de gaudir sense límits de la dialèctica producció-consum.

Al llibre XX del *Seminari*, Lacan tracta la relació entre l’imperatiu del superjò (Gaudèix!) i el gaudi. Tal com assenyala Lacan, a diferència de l’útil (d’allò que té una utilitat o funció per a alguna cosa), el gaudi és quelcom que no serveix per a res: tan aviat com es “té” gaudi, cal gastar-lo: “la jouissance, c’est ce qui ne sert à rien” (Lacan 1975b, 10). Lacan destaca que el gaudi no està relacionat amb el deure, sinó amb el dret: hom té dret a gaudir (com pugui) del gaudi: “Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c’est l’impératif de la jouissance — Jouis !” (10). No és estrany que unes línies més avall, Lacan es refereixi a Bentham a propòsit del “valor d’ús”. Tractant-se del pare de l’utilitarisme i pensador d’influència del liberalisme, gràcies a Lacan, es pot deduir que d’ençà que el sistema s’organitza al voltant de la lògica del profit, el gaudi, en el discurs Capitalista, ha d’encabir-se, també, en la lògica de la utilitat i del profit, ha d’esdevenir un bé de consum, una mercaderia que pot ser quantificada per la seva funcionalitat. L’únic problema que comporta el gaudi és que no pot ser acumulat, ni absolutitzat. Mentre que el seu semblant (l’objecte *a*) mana

79. Dins dels sis paradigmes del gaudi de Miller, caldria, potser, afegir-hi un altre paradigma: el gaudi absolut —no com a setè paradigma, sinó com un paradigma de més. De la mateixa manera que el cinquè discurs (el Capitalista), no es pot incloure, per motius lògics i estructurals, en la consecució dels quatre primers discursos, el gaudi absolut no pot esdevenir un setè paradigma, ja que el gaudi que s’articula en el discurs Capitalista és un que no comprèn la castració.

gaudir tant com es pugui i d'una forma absoluta, el gaudi demostra impotent la possibilitat de ser emmagatzemat, de ser satisfet plenament. Nogensmenys, l'imperatiu categòric (gaudeix!) no cessa de manar i el subjecte del capital es veu abocat a una repetició davant l'impossible del gaudi absolut, obtenint com a resultat la culpa de no poder executar l'impossible del manament moral. En aquest sentit, l'objecte *a* en el discurs Capitalista funciona alhora com a plus-de-gaudi i com a objecte de culpa i d'angoixa.

Davant d'aquesta articulació discursiva, Samo Tomsic localitza el discurs Capitalista com un dels problemes principals de la clínica de la psicoanàlisi, en l'emergència les noves patologies “dels modes de gaudi del capitalisme” (Tomsic 2015, 22). Tal com he acabat l'anterior subapartat, el discurs Capitalista representa un repte per a la pràctica i la crítica de la psicoanàlisi en el món contemporani i per al futur. En aquest sentit, Tomsic planteja que la psicoanàlisi és el revers del discurs Capitalista: “Psychoanalysis is the envers [sic] of the capitalist discourse, its conflictual flipside and inversion—which means its internal border and the point where the capitalist discourse can be destabilised, sabotaged and inverted” (2015, 25). En referència al discurs de l'Amo, la psicoanàlisi representa el seu revers, és a dir, el discurs de l'Amo i el de la Psicoanàlisi formen les dues cares de la mateixa moneda: tots dos discursos s'articulen al voltant dels mateixos termes, amb un mateix mode de gaudi i posant l'accent en el significant-amo —l'única diferència entre les dues estructures discursives es resol en la qüestió ètica. Contràriament a la proposta de Tomsic, en tant que el mode del gaudi té tot un altre sentit en el discurs Capitalista —el significant-amo ha desaparegut com a element castrador i el subjecte és un desapareixent—, Tomsic s'equivoca en anomenar la psicoanàlisi el revers del capital. Si es vol, la psicoanàlisi és un discurs que duu a la llum l'operativitat del capital, però en cap cas ambdós discursos formen part del mateix univers discursiu —mentre que l'univers discursiu del discurs de la Psicoanàlisi s'emmarca en l'univers de l'amo, en l'univers discursiu del discurs Capitalista l'element hegemònic no és l'amo, sinó el capital.

La incommensurabilitat del discurs de la Psicoanàlisi amb el discurs Capitalista condueix a una qüestió ètica i política de primer ordre —i una justificació de la diferència fonamental entre el cinquè discurs i la resta: la des-responsabilització. En el món articulat pel discurs Capitalista ja no hi ha ningú ni res que sigui l'últim responsable de les coses que s'esdevenen (en última

instància, responsable del gaudi). La responsabilitat en la resta de discursos sempre conduïa vers el límit del gaudi —en el discurs de l'Amo el responsable era el significant-amo (S1); en el discurs de la Histèrica l'Altre (S1); en el discurs Universitari el saber (S2); en el discurs de la Psicoanàlisi el subjecte (§). En canvi, en el discurs Capitalista no hi ha cap responsable personal o institucional últim: qui es fa càrrec del límit vers el gaudi? Qui administra el plus-de-gaudi? —en cap dels dos casos sembla que hi hagi una resposta; en tot cas, els teòrics del liberalisme respondrien que el mercat es regula sol, *ergo*, el gaudi (i el plus-de-gaudi) no necessita cap límit. Es podria argumentar que en el cas del discurs Universitari hi ha la tendència vers la irresponsabilització del subjecte. Certament, en la producció del subjecte de la ciència (§) el subjecte és irresponsable, en certa mesura, davant del gaudi. No obstant això, el saber (S2), ocupant la posició hegemònica, és el mitjà, però, també, el límit vers el gaudi. El saber científic i tècnic (allò identificat políticament com els mecanismes de control de la biopolítica) és la instància que mana gaudir a partir del saber mateix (segueix aprenent més per gaudir!), però, alhora, marca el límit del gaudi: la posició d'un saber absolut no es pot ocupar, per tant, el gaudi ple en el discurs Universitari tampoc no és possible.

A *One-dimensional Man*, Marcuse descriu que allò que s'esdevé en la societat postindustrial avançada és la “des-sublimació subjectiva”. La “des-sublimació repressiva”, tal com l'anomena Marcuse, representa la transició del discurs Universitari vers el discurs Capitalista; és a dir, la transició d'un discurs on el saber articula una mena de reialme d'amos culturals (*high culture* o, com Lacan l'anomena, *les petits princes de l'Université*)⁸⁰ a un espai cultural reformulat, on el subjecte ja no hi troba representacions per les quals subjectivar-se a partir d'una resistència:

The reality surpasses its culture. Man today can do more than the culture heroes and half-gods; he has solved many insoluble problems. But he has also betrayed the hope and destroyed the truth which were preserved in the sublimations of higher culture. (Marcuse 1991, 60)

La sublimació en l'antic règim o, el que és el mateix, en l'antic univers discursiu, representava els ideals (S1) dels quals hom havia de seguir l'exemple, havia d'admirar, havia de témer o esdevenir avergonyit. En definitiva, l'alta cultura

80. Vegeu nota 45 del subapartat “Continua aprenent: l'astudé” del tercer subapartat d'aquest capítol, pàgina 133.

era l'espai on es discutia la realitat social i aquesta trobava una resistència, es pot dir, política. La liquidació de la cultura, com diu Marcuse, no es duu a terme a partir de la negació i del rebuig de la cultura per se, sinó que la liquidació es duu a terme “en la integració en l'ordre establert” dels elements culturals subversius, “a partir de la seva reproducció i accessibilitat massives” (1991, 60). La implacabilitat de la negativitat productiva del discurs Capitalista es demostra pel fet que, contràriament a marcar límits i crear resistència, qual-sevol element, per subversiu que sigui envers l'ordre establert (polític, social i econòmic), s'assumeix com un element més del sistema —el capitalisme és un sistema on tothom és convidat a entrar a casa, més encara si és l'enemic, car aquest esdevé impotent un cop ha acceptat la invitació. La qüestió que assenyalava Marcuse és una resposta a la pregunta histèrica de tantes propostes polítiques contemporànies (com pot ser que l'art, la filosofia, la literatura ja no commoguin les consciències? com pot ser que hagin esdevingut inefectives?): “If mass communications blend together harmoniously, and often unnoticeably, art, politics, religion, and philosophy with commercials, they bring these realms of culture to their common denominator—the commodity form” (1991, 60-1). En els mitjans de comunicació, principalment en el món de la publicitat audiovisual, l'art, la religió, la filosofia i la literatura han esdevingut el material fonamental per a una bona campanya publicitària, ja no per allò que antigament representaven (un altre espai davant de la realitat social), sinó com a mercaderies. Responent a la pregunta del motiu pel qual aquests espais (d'alta cultura) han esdevingut impotents com a posició política efectiva, Marcuse conclou que la perversió de la societat industrial avançada es troba davant de la materialització dels ideals (de la cultura):

The capabilities of this society are progressively reducing the sublimated realm in which the condition of man was represented, idealized, and indicted. Higher culture becomes part of the material culture. In this transformation, it loses the greater part of its truth. (1991, 61)

La veritat a la qual es refereix Marcuse és aquella que Plató havia fet motiu de la seva filosofia, a saber, que la filosofia (el saber) no podia ser articulada com a mercaderia, tal com feien els sofistes. L'actual discurs que articula el món, contra Plató i tot l'antic règim en l'àmbit dels sabers, transforma la veritat de l'alta cultura: la veritat de l'alta cultura era que no es podia comercialitzar. En el món contemporani, alguna cosa es perd en la comercialització de l'alta

cultura —el seu poder efectiu s'esvaeix, i tots els camps del saber esdevenen pures mercaderies que es poden comprar i vendre, subjectes a la utilitat, mers objectes de passatemps, objectes de fetitxe.

Si una de les diferències entre el discurs Universitari i el Capitalista correspon a la transformació de l'estatut del saber (del saber com a posició hegemònica i insuperable com a posició d'autoritat, al saber comercialitzat), una altra diferència fonamental és la figura del sobirà. La transició del discurs de l'Amo al discurs Universitari conduïa d'un sobirà que acumulava tot el poder polític, vers un líder buròcrata que ocupava la posició de poder respecte de la relació que establia amb el poder. En el discurs Universitari, el bon polític era aquell subjecte que sabia articular la seva posició com una posició que posseïa tot saber. A aquest respecte, el líder buròcrata era una figura respectada, admirada i “representant del poble”, una figura que *inspirava* amor (en els dos sentits de la paraula: inspirava amor en els ciutadans i es nodria de l'amor dels ciutadans). No obstant això, en el discurs Capitalista aquesta figura tendeix a desaparèixer. Mentre que el líder *inspira* amor, en el discurs Capitalista, com afirma Lacan, l'amor ja no existeix, l'amor tendeix a desaparèixer; per tant, la figura del líder en tant que polític tendeix vers la desaparició.

A l'article “The Tactics of the Master”, que ja he presentat a l'apartat dedicat al discurs de la Histèrica, Verhaeghe presenta la posició política del subjecte histèric com un subjecte polític que, havent descobert que l'Altre està mancat, busca una figura plena que pugui restablir la manca simbòlica en l'Altre polític. Com apunta Verhaeghe, aquesta mena de subjectes són “víctimes” fàcils per al paranoic, la posició subjectiva totalitària que aporta al subjecte histèric la figura d'un Altre polític no-mancat, ple simbòlicament (Verhaeghe 1997, 67). No obstant això, en el context del discurs Capitalista, la figura i l'espai polític del subjecte histèric no hi té cap mena de cabuda. El subjecte histèric és aquell que cerca un amor impossible, l'amor d'un Altre ple; un Altre qui és, al seu torn, la instància de la castració. Mentre que en el context del discurs Universitari, el subjecte histèric és l'ocasió per a l'aparició de la figura d'un Altre tot poderós de saber i de presència simbòlica, en el discurs Capitalista el subjecte histèric és orfe: l'amor que demanda ja no és impossible, sinó que no existeix.

Verhaeghe sembla insistir sobre el fet que el discurs Capitalista s'estructura políticament al voltant de “líders” —una idea que sorgeix a partir dels anys 70 i troba la seva fi a mitjans dels 90. A l'article “More Thoughts for the Times

on War and Death: The Discourse of Capitalism in *Seminar XVII*’, MacCannell apunta en la mateixa direcció que Verhaeghe, confrontant la figura del líder del discurs Universitari amb la *a*-posició política del discurs Capitalista: “The leader, that is, far from symbolizing the cumulative value that conditions the whole system, is part and parcel of it and refuses all responsibility for any of the losses a meaning System based on repetition requires” (MacCannell 2006, 204). MacCannell descriu la posició política del líder com la posició que aquest ocupa en el discurs Universitari. Donat que el discurs Capitalista elimina qualsevol posició d’amor i de castració, l’única figura política possible en aquest discurs és la *a*-posició —l’única posició política articulable és la posició del plus-de-gaudi i de la seva màxima (gaudeix!), que conclouen en un sistema *a*-polític, és a dir, sense espai efectiu per a la figura política; o, el que és el mateix, tota figura política és *a*-política, no comandada per una figura sobirana o per un líder, sinó comandada per la *a* que eradica el poder representatiu del significant-amo. MacCannell destaca la diferència entre el discurs de l’Amo i el discurs Capitalista: mentre que en el primer el plus-de-gaudi era el producte resultat del treball, en el discurs Capitalista el plus-de-gaudi ja no és resultat del treball, sinó un valor en si mateix que no necessita de cap metàfora (l’amo) per a produir-se:

Consequently, the leader is a discursive, if auratic, disavowal of the master’s discourse—disavowal that its wealth originates in pulsations of lack and excess. A purely imaginary—openly counterfeit—surplus enjoyment becomes the official, true coin of the realm, because no real energy was expended minting it. Formed of this sham substance, the leader is very much the Golden Calf in Hosea that so intrigues Lacan in *Seminar XVII*; a Golden Calf of which Ronald Reagan is perhaps the first outstanding example. Reagan’s fiction of a post[-]scarcity society based on a trickle-down, supply-side economy denied anyone ever had to pay: budget cuts would simply force more growth; tax cuts would do the same. Under Reaganomics, at the neo-Hegelian end of history everyone basks in boundless, endless riches. (2006, 205)⁸¹

Si bé és cert que durant una època els lideratges van representar la transició entre la vella política en decadència (la dels sobirans) vers un nou model d’he-

81. El “Golden Calf” al qual es refereix MacCannell és el “Veau d’or” que Lacan esmenta a *El revers de la psicoanàlisi*. El bou d’or és un símbol bíblic de l’antic testament que es refereix a la idolatria. En aquest sentit, Lacan diu: “Comme vous vous en souvenez, une petite histoire, assez plate d’ailleurs, de répliques sur le Veau d’or, peut suffire à le réveiller, ce veau qui *dort* debout. On voit alors qu’il est, si je puis dire, *d’or dur*” (1991, 64).

gemonia política, avui en dia, figures de lideratge com les de Ronald Reagan, Margaret Thatcher, Charles de Gaulle o algunes figures de la transició política espanyola (per posar alguns exemples notoris que formen part de l'Imaginari col·lectiu) ja no són representatives i no troben el seu semblant en la política contemporània. Precisament, tractant-se dels exemples que he escrit, aquests lideratges representen, en els seus respectius casos i contextos, la liquidació definitiva de la presència representativa en la política. Mentre que els líders ocupaven una posició hegemònica en el discurs polític en la relació que articulaven amb un saber (suposat), avui en dia el representant polític (el líder contemporani) ja no té cap més vàlua: ja no representa ni un significant-amo, ni articula cap mena de saber (suposat).⁸² No aniré tan lluny com per dir que el representant polític és tan sols una figura que assegura que el capital es segueixi produint —potser, en molts casos, el representant polític vulgui subvertir la situació, però simplement és impotent per dur-ho a terme. Simplement, el representant polític ja no té cap mena ni de poder significant, ni d'accés a un saber (suposat): el representant polític és, per així dir-ho, un altre objecte de màrqueting: el capital ha suplantat la posició de la política *qua* reialme dels significants (S1→S2) —“ja no hi ha polítics com abans”. En aquest sentit, el fet que la política ja no desperti passió, ni generi vincle social no és a causa dels representants de la política, sinó de la nova *a*-política que impedeix qualsevol mena de representació significant i posiciona enmig de l'antiga escena de la política (la res pública) el bocí categòric del gaudi: gaudeix!

Al mateix article de MacCannell, l'autora identifica una diferència política radical entre el discurs Capitalista i el discurs de l'Amo:

Surplus enjoyment must still really add to the group's fortunes—there is no way to dispense with this—but it cannot afford to do so by exploiting its members from within. [...] It must therefore seek its energy source outside the group—for example, in Iraq. (2006, 212)

82. En aquest sentit, les noves figures polítiques ja no justifiquen la seva posició ni un significant-amo (com en la monarquia o la monarquia absolutista) ni per ser experts del saber (com a funcionaris o tecnòcrates). Als Estats Units és on millor es pot observar aquesta deriva de la figura política. Com l'actual president dels Estats Units, Barack Obama, els representants polítics són productes de màrqueting, productes de consum que no articulen grans discursos, ni representen idees polítiques gaire diferents de les dels seus contrincants. Cada cop més, les figures polítiques esdevenen pura imatge, meres *lathouses*, ja que les polítiques s'articulen totes soles.

La idea de MacCannell és que la resta irreductible del plus-de-gaudi com a dolor (fruit del procés entròpic generat per la fórmula C-M-C) és desterritorialitzada sota la forma de guerres exteriors —la guerra de l'Iraq, com a cas paradigmàtic segons l'autora. També es podria afegir, a la idea de MacCannell, la deslocalització dels processos precaris de producció al món del capitalisme avançat, vers els països en vies de desenvolupament. MacCannell destaca que aquesta nova forma de desterritorialització de l'aspecte negatiu de la producció de capital no es duu a terme d'una forma evident: el capital emmascara ideològicament aquesta desterritorialització a partir d'una justificació aliena al veritable propòsit de la guerra: “a ‘businesslike’ war, with employee costs kept down and instant payoffs for victims of the death it deals” (2006, 213). MacCannell identifica el revers de l'excés del capital com a pèrdua absoluta (la mort) i que, subvertint l'explotació simbòlica de l'Amo, el discurs Capitalista ha sigut capaç d'impedir el seu declivi (i depressió) a partir de la destrucció (i la posterior necessitat de re-construcció) com a motor de progrés per al progrés econòmic —la guerra essent l'impuls fonamental del discurs Capitalista (2006, 213-4). Tot i això, MacCannell passa per alt dues qüestions. La primera d'elles es refereix a la desterritorialització (fora de les nacions del capitalisme avançat) del conflicte que produeix benefici econòmic, qüestió que està estretament lligada amb la segona qüestió que, per motius obvis (el capítol està publicat l'any 2006), era impossible de preveure: el crack econòmic del 2007/8 (entre el crack borsari i el crack de l'economia real). La guerra de l'Iraq (2003) no va ser, en quan a la lògica del discurs Capitalista, un nou fenomen de producció de més capital, com tampoc no fou nova la desterritorialització de la pèrdua i el dolor que comporta el capitalisme. Contràriament a la nova epifania que sembla representar la guerra de l'Iraq,⁸³ després de la Segona Guerra Mundial el

83. Avui, es pot localitzar aquesta mena de guerra del capital a Síria. Segurament, d'una forma més perversa que a l'última guerra de l'Irak, per tal com hi estan implicats molts més països (que en treuen alguna mena de profit) i la complexitat del conflicte, el conflicte siríà ha generat moviments massius d'immigració. En aquest sentit, la resposta per part dels mecanismes polítics de control d'aquests moviments humans no ha fet més que certificar la lògica del capital: o bé es rebutja l'accés als refugiats de guerra per motius econòmics i socials interns als països d'acollida; o bé es duen a terme polítiques d'acceptació de les onades migratòries, no en defensa dels drets i les lleis d'auxili internacionals (aquesta és tan sols una excusa), sinó en vistes als interessos de creixement social i econòmics dels països (com en el cas d'Alemanya, on l'acollida d'immigració respon a la necessitat de nova població per a l'increment de la productivitat i del consum intern de l'economia del país). En aquest sentit, avui és a Síria i qui sap demà i de quina nova forma es presentarà el nou impuls de destrucció del capital.

capitalisme s'ha encarregat de desterritorialitzar les guerres dins de les pròpies fronteres dels països capitalistes avançats (per exemple, en la localització de la pobresa en determinades zones de les grans ciutats, en pràctiques i polítiques destinades a l'empobriment d'un sector social en pro, sempre i a diferència del discurs de l'Amo, d'un increment del capital) —en aquest sentit, són múltiples els exemples de guerres *intra muros* on el valor de la vida s'ha vist reduït als nivells del valor de la vida en la guerra de l'Iraq.⁸⁴ MacCannell no observa que la guerra de l'Iraq, com a precursora d'un “nou tipus de guerra”, no és una nova forma de l'impuls del capital, sinó una extensió d'un impuls ja existent — la guerra no es desterritorialitza, sinó que s'estén. D'aquesta manera, el capital no modifica la forma de crear riquesa, sinó que l'estén, per tal com topa amb el límit de l'extensió —el sentit de la globalització respon a la necessitat interna del capitalisme de subvertir qualsevol límit físic o extensiu. El crack econòmic del 2007/8 il·lumina aquest punt.

El crack no ha representat una crisi del Real del discurs Capitalista, sinó una crisi del Simbòlic (en les identifications, desitjos i representacions). En aquest sentit, el discurs Capitalista ha complert amb la seva lògica, devaluar el pes Simbòlic en la seva articulació i demostrar que no hi ha límit real en el capitalisme —l'únic que entra en conflicte en el capitalisme és el Simbòlic quan toca el Real. Així, l'explotació del discurs Capitalista és una explotació sense límits (físics o simbòlics): el discurs Capitalista és un discurs global, universal.⁸⁵ Com assenyala Pierre Bruno, la diferència qualitativa del discurs Capitalista és que, a diferència de la resta de discursos on “la veritat parla” (*ça parle*), però “no pot ser dita”, en el capitalisme la veritat no és inaccessible: “The capitalist discourse [...] is constructed in order to miss this inaccessibility of truth. [...]

84. En aquest sentit, es poden observar pràctiques de guerra (econòmica) interna en els països desenvolupats com, per exemple, la venda d'hipotèques porqueria abans de l'última crisi econòmica. És a dir, a partir de certes pràctiques econòmiques el que s'aconsegueix és la depressió o l'augment de la marginació social de certs sectors de la societat. Els segments de la població abocades a aquestes pràctiques i a la devaluació de les seves condicions d'existència veuen reduït el valor de la seva vida en relació a altres segments socials cohabitant els mateixos territoris administratius.

85. A diferència del que va poder passar en l'últim crack econòmic de l'any 1929, el crack econòmic del 2007-8 i la crisi subsegüent no representa un alentiment de l'economia, simplement l'extensió del seu poder, la seva globalització perquè l'acumulació i la producció de capital segueixi funcionant: el món és més ric que mai i segueix creixent, el que ha canviat amb la crisi ha estat el repartiment d'aquesta riquesa perquè el sistema segueixi generant més capital. És a dir, la crisi no ha representat la disminució mundial de capital, sinó la deslocalització d'aquest capital en d'altres espais econòmics.

Truth, in capitalist discourse, has the same status as it does in astrology; it cannot be falsified” (Bruno 2015a, 68). Això vol dir, el discurs Capitalista no té cap mena de límit Simbòlic i qualsevol poder subversiu que intenti posar límits a la producció infinita de capital és absorbit per a la creació de més capital. Com assenyala Lacan a “Radiophonie”, la veritat del discurs Capitalista no pot ser falsejada per la forma de la seva articulació:

[L]a plus-value, c’est la cause du désir dont une économie fait son principe : celui de la production extensive, donc insatiable, du manque-à-jouir. Il s’accumule d’une part pour accroître les moyens de cette production au titre du capital. Il étend la consommation d’autre part sans quoi cette production serait vaine, justement de son ineptie à procurer une jouissance dont elle puisse se ralentir. (Lacan 2001d, 435)

En tant que en el discurs Capitalista presenta el gaudi com un “forat a omplir” (*jouissance comme trou à combler* (2001c, 434)), el procés de producció presenta el plus-de-gaudi (la plus-vàlua marxista) com causa del desig del subjecte. Per ser evident que cap objecte saciarà el buit en el gaudi, el procés de producció i d’extensió d’aquesta producció és infinit, no té límits ni aturador. La perpetuació infinita del discurs, com assenyala Lacan, es duu a terme en tant que tota producció dedica una part del plus-de-gaudi al consum, per saciar (temporalment) l’objecte-causa del desig del subjecte, i, l’altre part, la dedica a la multiplicació del procés de producció —multiplicació de la producció que no produeix una altra cosa que la necessitat de l’augment del consum. La lògica fonamental del discurs Capitalista mostra que, d’una lògica geomètrica en la resta de discursos (la lògica que imposa el significant), es passa a una lògica aritmètica (la lògica que imposa un discurs organitzat al voltant del Real). Justament pel fet que la lògica del capital respon a una lògica aritmètica, el discurs Capitalista mai no oferirà un objecte que pugui satisfer el buit central el gaudi. Ans al contrari, tal com apunta Bruno, el sistema de producció capitalista produeix (més) manca de gaudi: “The more I consume, the greater the gap between jouissance and consumption becomes” (Bruno 2015a, 71). Això condueix a una de les màscares ideològiques del discurs Capitalista. El subjecte és cec davant l’articulació perversa de la dialèctica producció-consum. El subjecte ja no es veu com un subjecte oprimat davant de l’amo, ni tampoc com un subjecte esclau als processos de producció i de consum. En tant que aquesta dialèctica el forneix amb l’objecte-causa del seu desig, esdevenint consumidor, el subjecte, tal com diu Lacan, no es rebel·la contra el procés de

producció, sinó contra el seu rival immediat, l'altre consumidor amb qui ha de lluitar per consumir l'objecte-causa del seu desig, el plus-de-gaudi (Lacan 2001d, 435) —una formulació hipermoderna de la lluita de l'amo i de l'esclau.

L'últim escull que resta en l'anàlisi del vincle social del discurs Capitalista no és provocar un canvi social efectiu, ja que el Simbòlic en el capitalisme ha esdevingut impotent. Com diu Lacan, l'últim que resta en el malestar és “deixar parlar l'inconscient en el seu testimoniatge” (2001d, 435). Com apunta Christian Laval, en el vincle social articulat pel discurs Capitalista el deute simbòlic (vers un Altre) no hauria desaparegut del tot. Simplement ha patit una transformació: l'ordre simbòlic ja no es refereix a una alteritat determinada (que en el discurs Capitalista és indeterminada, ningú la representa), sinó que l'ordre Simbòlic “està associat a una utilitat en la maquinària econòmica” (Laval 2011, 425-6). En aquest sentit, la confusió que comporta pensar el Simbòlic en el discurs Capitalista és que el Simbòlic ja no es localitza com a articulació *del* polític, sinó en el camp de l'economia. Tot i això, la proposta d'investigació de Laval, comporta dos problemes a l'hora de pensar el Simbòlic en el discurs Capitalista: primer, quin paper representa el nom-del-Pare en l'articulació simbòlica de l'economia i, segon, quina mena de deute s'estableix en el discurs Capitalista.

Com ja he analitzat, la figura del nom-del-Pare en el discurs Capitalista desapareix en pro del manament categòric de gaudir (del consum del plus-de-gaudi). En aquest sentit, la instància simbòlica del nom-del-Pare queda subvertida per una figura no-paternal, per un impuls que dilueix el Simbòlic vers el Real impossible. Pel que fa al deute, a diferència del deute simbòlic (de representació) vers l'amo, en el discurs Capitalista el deute que s'adquireix no és un deute Simbòlic, sinó un deute real. És a dir, el deute que s'adquiriria vers l'amo era un deute Simbòlic en funció de la representació, en el discurs Capitalista (i avui en dia és el deute que opera tan a nivell bancari, com a nivell del consum) el deute és un deute vers el Real: el sistema presta plus-de-gaudi i és aquest plus de Real el que es deu (amb interessos). Tot deute en el capitalisme sorgeix del Real (com a plus-de-gaudi) per a ser retornat en forma de més plus-de-gaudi. En aquest sentit, l'únic Simbòlic del qual es pot parlar en el discurs Capitalista és un Simbòlic que esdevé com a segon ordre en l'estructura que articula el discurs. És a dir, mentre que en el discurs de l'Amo el plus-de-gaudi era

un element de segon ordre respecte l'ordre simbòlic, en el discurs Capitalista l'ordre lògic s'inverteix, el plus-de-gaudi és l'element de primer ordre i l'ordre simbòlic esdevé una estructura accessòria de la qual es pot prescindir.

Tornant a la qüestió de l'amor, com ja he assenyalat, en el discurs Capitalista l'amor ja no existeix. En tant que en el discurs Capitalista el nom-del-Pare esdevé barrat, la relació sexual ja no és impossible, sinó possible. En aquest sentit, Lacan es posiciona vers l'amor seguint tota la tradició filosòfica anterior: breument, l'amor és el sentiment que s'esdevé davant de la impossibilitat d'assolir l'objecte de desig. El mateix passa en la filosofia, en tant que la tensió vers el saber no s'assoleixi, el sentiment d'amor vers el saber s'eternitza; en el moment que el saber és assolit (qüestió que caldrà investigar a fons quan tracti Hegel), l'amor desapareix. Quan el discurs Capitalista barra la relació sexual com a impossible, això implica que la lògica on la tensió amorosa sorgia de l'impossible desapareix. Pierre Bruno escriu:

[...] [L]ove, as something that makes up for this impossibility, becomes obsolete. The mechanics of sex would then become the physics of love, and there would be no need to differentiate sex and love; a manual of sexology would be the same as the map of Tendre. (Bruno 2015a, 72)

Tal com assenyala Bruno, si la relació sexual esdevé possible en el discurs Capitalista és sota la condició de perdre el plus que hi afegia en tant que impossible —l'amor. En aquest sentit, es pot entendre l'amor com el sentiment que sorgeix de la relació d'un subjecte vers alguna cosa impossible. En aquest context, les figures amoroses dels anteriors discursos deixen de tenir vigència; l'amo, el saber i el jo deixen de ser subjectes d'amor en tant que la impossibilitat que les feia possible ha desaparegut com a negativitat. És a dir, la desaparició de la llei com a límit, comporta la desaparició de l'amor com a valor de les coses —la desaparició de l'amor com el sentiment vers aquelles coses que no serveixen per a res (no són útils), però signifiquen l'existència, fan preuat el significant-amo com a castrador. En aquest sentit, la vida en el discurs Capitalista perd significant i, així, perd qualsevol significat que la transcendeixi. Així, la vida esdevé un valor en tant que mitjà per a la producció de plus-de-gaudi. Aquest és l'únic motiu pel qual la vida és valuosa: una vida en tant que rendiment productiu i de consum. Fóra d'aquesta dialèctica, la vida no val per a res.

La desaparició de l'amor en el capitalisme, comporta, tal com assenyala Bruno (2015a, 73), preguntar-se per l'estatut de la mort. Contràriament a l'efecte de

singularització que implica la mort en el discurs de l'amo (com a destinació del significat-amo), en el discurs Capitalista la mort (en direcció contrària al sentit heideggerià) s'articula a partir de l'ètica de la utilitat. Des d'un punt de vista existencialista, la mort és allò de més singular (tant en l'àmbit de la significació, com en l'àmbit de l'esdeveniment). En aquest sentit, essent una singular per a tothom, la mort és el més singular (existencialment) i, alhora, allò que és més universal (lògicament): tothom està determinat existencialment per l'ésser-vers-la-mort i tothom passarà, tràgicament, per l'esdeveniment de la mort. Des d'aquest raonament, la mort seria allò que és més igualitari. En canvi, en la lògica del discurs Capitalista, en ser inserida en la dialèctica producció-consum, la mort ja no és més ni una experiència existencial constitutiva de la singularitat, ni un esdeveniment que iguali a tothom. Si la desaparició de l'amor com una tendència vers la transcendència de la vida material tal com és donada implica la desaparició d'una vida que valgui la pena ser viscuda en tant que estimada, el significat de la mort també es veu, irremeiablement, subvertit. En aquest sentit, havent vist que l'instint del discurs Capitalista és l'instint de mort (de destrucció), l'única vàlua per mantenir la vida és la vàlua que un ésser pugui tenir per a la producció de plus-de-gaudi. D'aquí en sorgeix l'economia de la vida i de la mort en el capitalisme. La vàlua d'una vida singular es mesura, ras i curt, segons el valor que un subjecte tingui per a la producció i el consum. A més capacitat productiva i/o consumidora, la vida d'un individu o el valor de la vida en un territori serà més o menys preuada. En aquest sentit, el discurs Capitalista eradica la dimensió universal i igualitària de la dialèctica de la vida i de la mort. Si la mort és el revers de l'amor, això vol dir que l'amor és el sentiment que sorgeix per transcendir la finitud que arriba i es manifesta amb l'esdeveniment de la mort: l'amor és el sentiment vers la voluntat de tota vida d'haver sigut significativa, l'haver deixat una empremta —però aquest joc dialèctic entre l'amor i la mort tan sols es pot donar a partir del límit de l'impossible.

Davant de la vida insignificant en el discurs Capitalista (sense significat i sota la pèrdua del significat —la “*nuda vida*” d'Agamben), tan sols es presenten dues solucions. La primera alternativa a la pèrdua amorosa del subjecte en el capitalisme la presenta Pierre Bruno com una recuperació de la llei. És a dir, una mena de reintroducció del nom-del-Pare: “reintroducing castration or trans-

forming the Oedipus complex into law” (Bruno 2015a, 73).⁸⁶ El problema esdevé en com es pot reconstituir una llei (inconscient) així (i la seva traducció en el camp polític), un cop el Simbòlic ha esclatat —en el capitalisme, un cop el Real ha sigut equiparat a la realitat, com subvertir aquesta (nova) articulació, aquesta màquina insaciable? Considero que la proposta de Bruno és impossible de contrastar i, fins i tot, d’investigar per la impossibilitat del propi discurs filosòfic, del qual la psicoanàlisi, en aquest punt, també pateix constitutivament: la impossibilitat de passar pel damunt de la materialitat temporal de la història immediata. És a dir, les eines de les quals disposen el filòsof i el psicoanalista són l’estat de les coses mediades pel seu propi horitzó d’interpretació (el present factual, el llenguatge com una barreja d’història i tradició, i l’experiència d’un Real) posant la mirada vers el discurs present o passat. Intentar aixecar la mirada més enllà de demà per albirar el desenvolupament futur de tot discurs condueix a un no-lloc —ni la pròpia articulació discursiva i hegemònica del capitalisme sap quines seran les seves vies de desenvolupament i, finalment, d’esgotament. Tan sols l’*après coup* ret compte de les condicions d’impossibilitat fàctiques d’un discurs en la història. Per exemple, la fi de l’antic règim feudal no es podia preveure fins a la presa de consciència del règim un cop aquest ha passat a formar part de la història com un discurs que ja no s’articula com a vincle social. *Epur si muove*: cap a on es dirigeix el capitalisme? Com aturar-lo, com subvertir-lo?

Tot i que al llibre XVII del *Seminari* no es formalitza el discurs Capitalista, hi ha una confusió evident entre el discurs de l’Amo i el discurs Universitari a l’hora de referir-se al capitalisme: Lacan articula l’objecte *a* tal i com és present en l’articulació del discurs Capitalista. Al mateix llibre XVII, Lacan es pregunta com aturar el mecanisme del capital en tant que l’explotació del plusde-gaudi s’identifica amb l’objecte *a*: com aturar el mecanisme capitalista que

86. La pregunta a plantejar-se davant d’aquesta proposta és per la posició que ocuparien Deleuze i Guattari a l’obra *L’Anti-Edípe* respecte del discurs Capitalista: alhora que denuncien el mecanisme pervers del capitalisme, denuncien també l’estructura psicoanalítica de l’operador estructural d’Èdip (en aquest sentit, tant Freud com Lacan són objectiu de la crítica). La proposta de Deleuze i de Guattari de l’estructura edípica com a element normativitzador de la psicoanàlisi tan sols pot concloure a la proposta política d’acabar amb aquesta instància normativa. Ara bé, la qüestió a plantejar a l’obra *L’Anti-Edípe* és fins a quin punt els autors són conscients que el poder del capitalisme rau, precisament, en sobrepassar la instància castradora de l’Èdip per estendre la seva articulació sense fi. Deleuze i Guattari, davant de la crítica a la psicoanàlisi, no serien els més sublims dels capitalistes (sense ser-ne conscients)?

fa de l'explotació "més tolerable" ja que el mitjà pel qual s'articula l'explotació correspon amb l'objecte-cause del desig (Lacan 1991, 207). En aquest sentit, Lacan no dona cap resposta política possible. Braunstein assenyalava que, des d'aquest punt de vista, la posició de Lacan vers el discurs Capitalista correspon a una posició de "realisme pessimista" com un abandonament de les il·lusions (polítiques) (Braunstein 2012, 216) —una posició que defuig les propostes quasi-utòpiques de revolució i transformació del polític; propostes que al llarg del segle XX i principis del XXI s'han demostrat com a propostes impotents. Com a "realista pessimista", Lacan afirma que, en el futur, el discurs de la Psicoanàlisi (com el discurs que fa resistència vers el discurs Capitalista) desapareixerà en la subversió del discurs Capitalista: un discurs al servei del capitalisme, un discurs, com l'anomena Lacan, "pudent" (*pesteux*) (Lacan 1978a, 48): "ou la psychanalyse ou la domination de l'objet technoscientifique avec la forclusion qu'il entraîne du sujet" (Braunstein 2012, 216). Tot i això, segons Braunstein, en Lacan també hi ha una posició "optimista" vers el futur de la posició de la psicoanàlisi. Una posició que es fonamenta en l'ètica dels psicoanalistes: "il leur faut soutenir leur discours comme la seule alternative viable face à la globalisation de la peste" (2012, 217).⁸⁷

La posició ètica de la psicoanàlisi condueix a la segona de les solucions respecte de la vida insignificant i pudent (la *nuda* vida) del discurs globalitzant del capitalisme: mantenir la tensió vers l'objecte, és a dir, re-erotitzar-lo. En tant que enaltiment de la pulsio de mort, el discurs Capitalista condueix vers la destrucció de les coses, és a dir, al seu consum, a reduir la distància tensional que mantenia el subjecte a una certa distància ontològica vers l'objecte. Eradicant aquesta distància, el vincle eròtic que mantenia unit en la separació el subjecte i l'objecte desapareix en l'imperatiu de consumir-lo. En aquestes punts, emergeix Bataille en la vinculació que estableix entre l'erotisme i la transgressió: l'erotisme bataillà és l'experiència de transgressió de la mecànica de la física sexual animal. Bataille imprimeix en l'erotisme la transgressió de la vida

87. Braunstein es refereix a la intervenció sobre "La passe" de Lacan al congrés de l'École Freudienne de Paris el 2 de novembre de 1973 publicada a *Lettres de l'École freudienne*, 1975, 15. Lacan acaba la intervenció amb les següents paraules: "[...] il n'est, à mes yeux, pas du tout sans intérêt qu'en ce qui le concerne, le discours psychanalytique, non seulement prenne corps, mais ait d'ores et déjà pris corps, que vous le vouliez ou pas, et que ce congrés soit un témoin du fait qu'enfin il y a un intérêt universel puissant, à ce que ce discours se maintienne —là, il n'est pas forcé que les psychanalystes eux-mêmes en aient pris conscience pour que déjà, ça fonctionne". Accessible a internet a: <http://www.psicoanalisi.org/lacan/passe4.htm> (consultada el 12/02/2016).

animal, de la vida de les finalitats: de l'acte sexual com a finalitat reproductiva, a l'acte sexual sense finalitat (Bataille 1987, 103-4). En termes lacanians, l'acte sexual per al gaudi que no serveix per a res. En aquest sentit, Bataille posa cura en distingir el gaudi de la *petite morte* com a finalitat de l'excitació dels òrgans sexuals animals. La "plètora dels òrgans genitals", escriu Bataille, és l'origen de la crisi en la impossibilitat d'assolir el gaudi (Bataille 1987, 105). L'eròtica que s'afegeix a l'acte sexual és en la relació sexual que no condueix enlloc: una transgressió de la mera animalitat que, no obstant això, es veu interrompuda per l'emergència de la fisiologia, el límit que impossibilita una relació sexual radicalment altre, específicament humana. Sigui com sigui, la idea a destacar en Bataille és el fet que l'erotisme necessita d'un límit a transgredir perquè aparegui el sentiment íntim de l'erotisme. Dit d'una altra manera, la reducció de l'home a un cos de gaudi, a un ésser que és únicament gaudi absolut amb el deure de gaudir (gaudeix!), com és el cas de la direcció del discurs Capitalista, eradica la dimensió de l'erotisme, la dimensió vers la transcendència de la vida humana (la dimensió del sagrat en Bataille). És per aquest motiu que Bataille escriu que "el sistema de Sade és la ruïna de l'erotisme" (1987, 170). O, com diu Lacan, Sade és un "eròtic ben pobre". Al menys als seus escrits, Sade és el teòric de la forma contemporània de l'imperatiu del discurs Capitalista: gaudeix absolutament del teu cos a partir del cos de l'altre (eliminant qualsevol Altre simbòlic possible); és a dir, una forma de gaudi sàdic.

La conclusió a extreure de la relació interrompuda entre l'erotisme i el capitalisme és que, com Sade n'és conscient, l'accés al gaudi absolut condueix vers la mort, vers la destrucció:

Le désir, qui est le suppôt de cette refente du sujet, s'accommoderait sans doute de se dire volonté de jouissance. Mais cette appellation ne le rendrait pas plus digne de la volonté qu'il invoque chez l'Autre, en la tentant jusqu'à l'extrême de sa division d'avec son pathos ; car pour ce faire, il part battu, promis à l'impuissance.

Puisqu'il part soumis au plaisir, dont c'est la loi de le faire tourner en sa visée toujours trop court. Homéostasie toujours trop vite retrouvée du vivant au seuil le plus bas de la tension dont il vivote. Toujours précoce la retombée de l'aile, dont il lui est donné de pouvoir signer la reproduction de sa forme. Aile pourtant qui a ici à s'élever à la fonction de figurer le lien du sexe à la mort. (Lacan 1966b, 773)

Com exposa Lacan a “Kant avec Sade”, el subjecte vers el gaudi absolut és un subjecte impotent, ja que si el subjecte accedeix al gaudi absolut perd la vida o, si la manté, el subjecte no assoleix el gaudi absolut. En aquest mateix sentit, al llibre VII del *Seminari* —llibre que cal llegir en paral·lel al text citat anteriorment—, Lacan escriu:

Car, pour atteindre absolument *das Ding*, pour ouvrir toutes les vannes du désir, qu’est-ce que Sade nous montre à l’horizon ? Essentiellement, la douleur. La douleur d’autrui, et aussi bien la douleur propre du sujet, car ce ne sont à l’occasion qu’une seule et même chose. L’extrême du plaisir, pour autant qu’il consiste à forcer l’accès à la Chose, nous ne pouvons le supporter. (Lacan 1986, 97)

Si el discurs Capitalista s’articula al voltant del gaudi sàdic i el resultat és el dolor repetitiu (*unheimlich*) del subjecte, impossible de suportar i a l’alça, emergeix la pregunta sobre com erotitzar de nou l’esfera de la vida humana i re-establir una relació singular en el subjecte amb el gaudi que el formuli com un gaudi a distància: un gaudi “*pas-trop*”, en la justa mesura —com transformar el cos d’una màquina de pur plaer, en un cos erotitzat? Si hi ha alguna mena de resposta, aquesta tan sols es pot localitzar en el treball d’una re-articulació en el subjecte mitjançant la qual aquest reassumeixi una relació singular amb el gaudi i reveli el fantasma que en el capitalisme el suporta. D’aquesta conclusió se’n pot extreure una subversió de l’escriptura del discurs de la Psicoanàlisi que respongui a la “nova actitud ètica” de la psicoanàlisi davant de la formalització del discurs Capitalista:

$$\begin{array}{ccc} \text{S1} & \longrightarrow & \text{\$} \\ \hline \text{S2} & & \hline & & a \end{array}$$

Un cop la psicoanàlisi ha sigut capaç de dur a terme l’aïllament d’un significat-amo, el seu discurs, patint una subversió en la seva escriptura, hauria de localitzar el significat-amo com a element hegemònic de la formalització dirigint el seu missatge vers el subjecte barrat, un subjecte a re-simbolitzar. La demanda del significat-amo hauria d’estar dirigida vers la producció del subjecte d’un objecte *a* en la posició del plus-de-gaudi. No obstant això, tal com he escrit en aquesta formalització, la *a* ja no s’identifica amb el plus-de-gaudi del capitalisme: un objecte accessible, immediat, no-eròtic i dins de la dialèctica de la producció-consum. L’objecte *a*, en aquesta nova escriptura, resta barrat. És a dir, restant barrat l’accés a l’objecte fruit del treball del

subjecte, es poden donar les condicions de la re-erotització dels objectes i de les relacions (sexuals) entre persones. Cal fixar-se que, en aquesta proposta d'un nou vincle social, el significant-amo (S1) torna a prendre valor de comandament, suportat per una veritat constituïda per un saber (S2). Aquest saber és fruit de l'articulació que en sorgeix de la producció d'un plus-de-gaudi al qual no es pot accedir, no es pot consumir. Per complexa que pugui ser aquesta taxa, és evident que en aquesta formalització la π ja no es dirigeix ni es localitza vers les coses en tant que materialització de la fantasia que anteriorment suportava l'objecte a , empresa que el capitalisme realitza molt bé materialitzant l'objecte a a l'interior dels bens que comercialitza. Ans al contrari, una possible re-erotització de la vida i de l'existència del subjecte passa per barrar l'accés material a l'objecte a , allunyant-lo constitutivament de la proximitat de l'espai que ocupa el subjecte perquè aquest torni a teixir el seu fantasma ($S\hat{\Delta}a$) —és a dir, que torni a situar l'objecte a com a objecte de desig impossible d'esgotar, de satisfer. Duent a terme aquesta tasca, s'observa que allò que es torna a restituir és el significant-amo com a resultat de la repetició en la impossibilitat d'accés a l'objecte a . L'avantatge d'aquesta proposta és que mentre que no es perd de vista la facticitat del món (de la realitat), el subjecte pot fer re-aparèixer el món de l'esperit: l'amor, l'ideal, la vergonya, el límit i el significant que el representa per a un altre significant; si aquesta proposta té algun sentit és el sentit d'allargar "l'aventura de la vida".

Més enllà de la poètica i del to de la bella ànima que pugui transmetre "l'aventura de la vida", a les conclusions del llibre de Luis de Miranda *Peut-on jouir du capitalisme?*, l'autor relaciona el contingut eròtic amb l'aventura de la vida com la forma d'existència més harmoniosa de la vida humana: "L'aventure est en harmonie avec le désir et l'intention dernière de la vie, le lien amoureux. [...] Nous avons pu, grâce à la lucidité de Lacan, nous départir de l'illusion consumériste en nous recentrant sur un désir plus authentique" (Miranda 2009). La resposta per quin és aquest desig més autèntic, des d'un punt de vista lacanià, precisament per mantenir la tensió d'un desig autèntic, és un desig l'objecte-causa del qual ha de restar desconegut. El no cedir sobre el propi desig lacanià pren encara més força des d'aquesta perspectiva —no cedir davant del nostre desig vers un objecte desconegut. Buscar l'altre meitat de la taronja platònica, sense trobar-la mai. Mentre que el capitalisme ha acabat amb qualsevol contingut eròtic produint semblants que completin i satisfacin el desig i, així, ha fet desaparèixer l'espai amorós, l'ocasió per a l'amor, l'única

sortida possible vers aquesta nova forma de totalització contemporània passa per distanciar-se de la fantasia capitalista que inoculara la fantasia i equipara el Real amb la realitat. D'aquesta manera, "l'aventura de la vida" específicament humana tan sols pot ser plena en tant que dita a mitges: un subjecte barrat, un mig-sentit, una relació sempre per satisfer.

A l'article "Defensar-nos de l'impossible", Antoni Vicens apunta vers el desastre d'una vida que s'esdevingués en el tancament ple del sentit, en la donació d'allò que el subjecte sempre estarà cercant:

Completar el sentit seria, doncs, si fos possible, l'obra d'un pare total. Sobretot donaria sense resta la raó de la nostra existència, del que som, vivents, amb una vida que ens apareix com una negociació entre l'ésser i el no-res de l'existència. Certament, la vida en si mateixa només s'explica parcialment (Vicens Lorente 2002, 149).

El perill que comporta el discurs Capitalista per la desaparició del subjecte es troba en la direcció de les paraules de Vicens. El capitalisme, com a pare total, eradica la tensió existencial entre l'ésser i el no-res a partir de la donació dels seus artefactes materials que venen a omplir el buit, el no-res de l'altre part de l'esdevenir de l'existència (en termes hegelians). El capitalisme, eradicant la contradicció de l'existència amb pedaços que tranquil·litzin la inquietud de la vida humana, acaba amb l'existència mateixa. El capitalisme acaba, almenys, amb l'existència conflictual, amb l'existència que configurava una comprensió i una experiència singulars. Si desapareix la capacitat d'il·lustrar amb unes eines antigues l'articulació capitalista, formes encara mig-conegudes o formes desconegudes del tot vindran a significar sota una forma completament nova i epifànica la forma de l'existència d'aquell qui algun dia es va anomenar ésser humà: ésser de mig-dir, ésser de desig incomplet, ésser de gaudi impossible.

III. EL REVERS DE LA PSICOANÀLISI: ELS QUATRE NOMS DE HEGEL

1. L'AMOR. HEGEL: EL MÉS SUBLIM DE LES HISTÈRIQUES

1.1. “Histèrica” nom de Hegel

Una de les frases més famoses del llibre XVII del *Seminari* de Lacan ha estat la identificació de Hegel amb el discurs de la Histèrica: “Hegel, le plus sublime des hystériques” (Lacan 1991, 38).¹ Tot i que Lacan també identifica Hegel amb el discurs Universitari i el de l’Amo, essent aquest últim el primer dels quatre discursos amb què Lacan anomena el filòsof al llibre XVII, des d’un punt de vista lògicotemporal i filosòfic, la primera identificació que cal analitzar és la que identifica Hegel amb la formalització de la histèria. És a dir, si una de les definicions principals de la formalització histèrica de Lacan és la demanda de saber —i la primera forma de discurs present en la presa de contacte en la clínica de la psicoanàlisi—, investigar la posició que Lacan imputa al filòsof demana investigar, en primera instància, Hegel com el més sublim dels histèrics —en tant que filòsof que es resol a plantejar un “llarg camí” no vers qualsevol saber, sinó vers el saber absolut: “La tasca de conduir l’individu en el seu estat inculte fins al saber ha de ser entès en el seu sentit general: l’esperit conscient de si en el seu procés cultural” (Hegel 1939a, 3).²

Prenent Hegel en el context del seu sistema,³ *La fenomenologia de l’esperit* (*Phänomenologie des Geistes*) representa la primera part que hi dóna accés —segons la intenció del filòsof alemany, la introducció al sistema de la ciència. En aquest

1. Žizek és el principal agent de la popularització de la frase de Lacan en titular la seva tesi doctoral *Hegel le plus sublime des hystériques: Hegel avec Lacan* (publicada l’any 1988 a Point hors ligne, posteriorment l’any 2011 a PUF i traduïda a l’anglès l’any 2014 a Polity). Amb l’obra de Žizek, que s’inicia amb la seva tesi doctoral i es fa famós amb la publicació en anglès de la segona part de la seva tesi doctoral titulada *The Sublime Object of Ideology*, el filòsof eslovè no tan sols va popularitzar la frase lacaniana, sinó que va iniciar el camí vers l’èxit de la dialèctica entre la filosofia hegeliana i la psicoanàlisi lacaniana.

2. Tal i com he justificat al subapartat “Breu apunt sobre la bibliografia” del primer capítol (vegeu pàgina 61), l’edició de *La fenomenologia de l’esperit* que utilitzo en la meua investigació es refereix a la traducció realitzada per Hyppolite publicada l’any 1939 (vegeu “Bibliografia”, pàgina 346 i següents). Per tant, tal com també he especificat a “Idioma, citacions i referències” (vegeu pàgina 6), traduiré el text al català per no citar directament de l’obra original.

3. És a dir, obviant els textos de joventut i els escrits que formen part dels seus cursos (Jena, Heidelberg, Berlín) i centrant l’atenció en els textos que Hegel va treballar i escriure amb la voluntat de crear un sistema propi (diferenciant-se de Kant i de Schelling): *La fenomenologia de l’esperit*, *La ciència de la lògica* i *L’enciclopèdia de les ciències filosòfiques*.

sentit, *La fenomenologia* és una propedèutica al sistema que Hegel desenvoluparà i, per tant, una propedèutica a la histerització del discurs (filosòfic) per a re-trobar el saber absolut que no es troba immediatament en la consciència, sinó en un altre espai.

Als annexos de l'obra editada per Raymond Queneau dels seminaris d'Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, sota l'epígraf "Estructura de *La fenomenologia de l'esperit*", Kojève no tan sols esquematitza un índex general de *La fenomenologia*, sinó que articula el sentit que en l'obra de Hegel té l'organització lògicohistòrica del prolegomen al sistema de la ciència.⁴ Per Kojève, l'estructura de *La fenomenologia* respon a una "descripció fenomenològica de l'existència humana" tal com "apareix (*erscheint*) o es manifesta" a aquell qui la viu:

[...] Hegel lui-même écrit la PhG après l'avoir pensée, c'est-à-dire après avoir intégré dans son esprit *toutes* les attitudes existentielles possibles. Il connaît donc la *totalité* de l'existence humaine, et la voit, par conséquent, telle qu'elle est en réalité ou en vérité (in der Tat). Possédant ainsi le "savoir absolu", il voit une attitude donnée, partielle ou historiquement conditionnée, autrement que ne la voit l'homme qui la réalise. Pour celui-ci, il s'agit d'une attitude qu'il croit être totale et la seule possible, ou du moins admissible. Hegel, par contre, sait qu'il s'agit là d'un fragment ou d'une étape de la formation de l'existence intégrale. Et il est seul à voir les liens qui unissent ses fragments entre eux, ainsi que l'ordre des étapes. (Kojève 1947, 576)

En aquest paràgraf, Kojève sintetitza tres de les qüestions fonamentals de *La fenomenologia* de Hegel que analitzaré al llarg d'aquest capítol i que articulen la "histèria hegeliana": 1) la presència i articulació de la "vida" en *La fenomenologia* i en la filosofia de Hegel; 2) el fet que l'exposició de *La fenomenologia* tan sols es pugui dur a terme un cop Hegel mateix ha recorregut el camí fenomenològic de l'existència humana; i 3) el fet que Hegel escrigués *La fenomenologia* en tant que ha comprès la vida com una totalitat, com un saber absolut, posició des de la qual s'inicia el camí de l'escriptura de "la manifestació" de l'esperit.

La vida en Hegel representa el moviment que dona lloc (com a condició necessària) al desenvolupament de les diferents etapes de manifestació de l'esperit. En aquest sentit, Hegel distingeix ben bé la vida orgànica (natural) de la vida entesa com a procés —o, el que és el mateix, la vida orgànica (condició

4. El lector trobarà als annexos la reproducció de l'estructura de *La fenomenologia de l'esperit*, tal com la presenta Kojève (1947, 578-97), vegeu pàgina 453 i següents.

necessària, però no suficient) com a primer moviment vers el desplegament de l'esperit. Així, la vida de la primera etapa de *La fenomenologia* és la vida del particular i de l'universal (de l'enteniment), la vida de la consciència en-si, tancada en la vida de l'experiència individual; en la segona etapa, la vida com a procés de desplegament de les diverses manifestacions de l'esperit s'inicia a partir del capítol IV, quan, per primer cop, la consciència apareix al món, és a dir, quan la consciència es troba amb ella mateixa com a objecte de reflexió. Segons l'article "Comment peut-on parler de la vie chez Hegel?", Denis Lerrer assenyala que la implicació de la vida en Hegel "dóna forma al procés de constitució de l'esperit" i fa palesa "l'estreta connexió entre el domini biològic i el domini cultural" a partir dels quals l'esperit "s'arrela en les diverses formes de vida" de l'ésser humà (Lerrer Rosenfield 2007, 6). Com bé assenyala Lerrer, aquesta vida en Hegel no es refereix a la vida individual o allò que tan sols és vida biològica, sinó que es refereix a la vida de l'esperit —en tant que dialèctica entre el domini biològic i cultural. Lerrer alerta de l'especificitat de la vida en Hegel, en especial a partir de *La fenomenologia* i del canvi de dimensió que s'esdevé en la dialèctica de l'amo i de l'esclau:

On serait même tenté de dire que, dans la dialectique du maître et de l'esclave, Hegel présente les conditions "existentielles" de la vie et de la mort humaines, d'où se dégagent, dans un deuxième moment, les sphères propres du politique, du psychologique, du culturel, du social, de l'artistique et du religieux. Ou encore, ces conditions existentielles de la vie et de la mort humaines doivent être considérées dans la perspective de l'existence humaine proprement spirituelle, l'existence vraie, distincte alors de la réalité empirique humaine ou du simple processus du biologique, appartenant au cycle naturel de la vie et de la mort. (2007, 6)

Tot i que la consciència, en el capítol IV, encara es trobi, per així dir, en un estat precari vers el saber absolut i la relació amb si mateixa, la vida ha revolucionat el seu caràcter ontològic. La vida, com a procés, estripa la consciència en tant que llençada a l'afora, llençada al procés vital de la dialèctica amb el món. En l'àmbit de l'enteniment, la vida (orgànica) no és res més que l'auto-affirmació biològica d'un ésser que encara no ha sortit al món de la diferència i de la contradicció de la raó. Abans que la vida dugui el subjecte a la dialèctica amb l'Altre (de la consciència), el subjecte no és res més que una individualitat que troba "el sentiment de la seva unitat en-si mateix" (Hegel 1939a, 150). No és

fins a la sortida de la consciència vers el món de la distinció i la diferència de la raó que la vida sorgeix com a procés que transcendeix la vida merament biològica:

En l'entorn fluid i universal en el qual *reposen* les figures que es distingeixen, les unes fora de les altres, la Vida esdevé el moviment d'aquestes figures, la Vida s'esdevé com a *procés*. La fluïdesa simple i universal és l'en-si, i la diferència de les figures és l'*altre*; però, a partir d'aquestes diferències, aquesta fluïdesa esdevé, ella mateixa, l'*altre*, ja que [la fluïdesa] ara és *per a la diferència*, que és en-si i per-a-si mateixa, que és, per tant, el moviment infinit consumant l'entorn reposat; així, l'ésser distint esdevé la Vida com a *cosa vivent*. (1939a, 150)

La consciència que es manté en si no ha dut a terme el canvi fonamental de l'obertura al món, això és, a la dialèctica amb el món i els objectes diferents d'ella que la conformen. Tot i això, la consciència que reconeix els objectes fora de sí com a *altres* no és encara una consciència que hagi entrat en el procés de la vida, car la vida no comporta tan sols l'experiència i l'enteniment de les *altres* coses (els no-Jo fichteans), sinó l'escissió de la pròpia unitat individual del sentiment de si:

En efecte, ja que l'*essència* de la figura individual és la vida universal i ja que l'ens-per-a-si és una substància simple, llavors l'ésser-per-a-si, quan posa a l'*altre* en si-mateix, suprimeix aquesta simplicitat que és la seva, o suprimeix la seva essència, és a dir que [la figura individual i simple de la consciència en-si] escindeix la [seva] simplicitat, i aquesta escissió de la fluïdesa indiferenciada és, justament, la posició de la individualitat. La substància simple de la Vida és, aleshores, l'escissió d'ella-mateixa en figures i, al mateix temps, la dissolució de les diferents subsistències. La resolució de l'escissió és, així, un procés d'escissió o una posició de membres articulats. (1939a, 151)

En aquest sentit, s'observa com Hegel està trencant amb tota la tradició anterior. Hegel esmicola la substancialitat de la identitat de la consciència. La vida, per Hegel, representa el procés de l'aventura de l'esperit a partir del qual la consciència esdevé una consciència al món en si, per a si i en i per a si. Això vol dir, una consciència que ha sortit de si, que és per als altres i que sintetitza el viatge d'anada i de tornada de la consciència escindida —una consciència que ja no podrà retrobar-se ni aquí, ni allà, ni a dins, ni a fora: una consciència articulada dialècticament a partir de la vida de l'esperit. És a dir, Hegel sintetitza la interioritat i l'exterioritat de l'objecte de la consciència en un objecte que es

conforma a partir d'un moviment que és una infinitud entre l'anar i el tornar de la consciència que, esquinçada, troba la constitució de si i dels objectes aliens parcialment constituïts de forma dialèctica.

A *L'enciclopèdia de les ciències filosòfiques (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)*, Hegel articula el procés dialèctic de la vida merament orgànica (la vida de l'espècie i la distinció del gènere aristotèlics) vers la vida que transcendeix la primera esfera vital:

El procés [de la distinció] del *gènere* porta aquesta diferència al seu ésser-per-a-si. El seu producte, ja que la vida és encara immediata, es divideix en dos costats, a saber, que segons un d'ells aquell individu vivent en general, en tant que immediat, va ser primerament suposat, [ara] emergeix com una cosa mediata i *engendrada*; respecte a l'altre costat, no obstant això, la *singularitat* vivent, per causa de la seva primera *immediatesa*, es comporta *negativament* respecte a la universalitat, per això en aquesta [universalitat] en quan al seu poder.

Amb això, la idea de la vida s'ha lliurat no tan sols d'*una certa* immediatesa (particular), sinó de la primera immediatesa en general; així, [la consciència] arriba a *ella mateixa*, a la seva *veritat*; per això, [la consciència] ingressa en l'*existència* com un *gènere lliure per a si mateixa*. La mort de la vitalitat singular merament immediata és l'*emergència de l'esperit*. (Hegel 1999, 281, §221-222)

“L'ingrés en l'existència com un gènere lliure per a si mateixa” és l'entrada a l'esfera de la vida que transcendeix la vida immediata del regne biològic, és a dir, la pèrdua (com a mort d'una part) de la individualitat particular segons la llei de l'enteniment. Com assenyala Kojève, transcendir la vida de l'individu immediat tan sols pot ser dut a terme pel savi que ja no pot referir-se a la “seva ciència”, sinó a “la ciència”, ja no pot parlar de “la seva mort”, sinó de “la mort”. El desplegament de la vida de l'esperit implica la transició de la vida immediata, passant per la temporalitat dialèctica de les diverses etapes d'afirmació i contradicció fins arribar al desplegament absolut de la totalitat de la vida de l'esperit a través del subjecte singular en si, per a si i en i per a si. Kojève il·lumina aquest punt —la transició de la vida merament biològica al desplegament de la vida de l'esperit—, referint-se a la figura del savi com aquell qui ha assolit “la seva pròpia realitat veritablement i específicament humana, que en *La fenomenologia* no és res més (ja) que una realitat *passada*”: “il abandonne définitivement sa réalité d'Individu libre et historique, de Sujet opposé à l'Objet, ou d'Homme qui est essentiellement autre-chose (Anderes) que la Nature” (Kojève 1947, 443).

No obstant això, el pas de la individualitat certa de si mateixa a l'obertura al món que esmicola tant la certesa de la identitat de l'enteniment, com dels objectes que aquest assegurava en el món i per a si, és a dir, el pas de la vida individual a la vida de l'esperit, comporta pagar un preu existencial molt costós. El saber del desplegament de la totalitat de la vida de l'esperit i dels processos de manifestació de les diverses etapes de la consciència passen pel dolor de l'experiència (*avant la lettre*) de la pèrdua de la vida orgànica, en la pèrdua de l'estabilitat immediata que proporcionava el sentiment individual i particular de la vida.⁵

En aquesta transició —de la vida com a autoafirmació universal a la vida com a esquinçada per la contradicció dialèctica—, Mladen Dolar hi troba el vincle de la histèria hegeliana amb el llenguatge psicoanalític lacanià del llibre XVII del *Seminari*.⁶ La qüestió lingüística (del significat) és la responsable de la

5. En una carta dirigida a Hegel, Windischmann comparteix amb el filòsof una angoixa existencial que l'ha envaït i que ha paralytitzat les seves possibilitats de treballar. Hegel li respon: “Cap treball no exigeix tant com la salut i un estat d'esperit que, en l'estat d'ànim que em descriuiu, aquest treball és, per una part—el descens a les regions obscures on res no es mostra ferm, determinat o cert, on una mica per tot arreu brillen les llums, però envoltades per abismes; les llums, pertorbades per l'entorn que les embolcalla, projecten reflexes enganyadors més aviat que esclaridors; regions on cada camí que comença s'atura bruscament, es perd en la indeterminació i ens impedeix la nostra destinació i la nostra direcció. Conec, per la meua pròpia experiència, aquest estat de l'ànima o, més aviat, de la raó: d'ençà ha irromput amb interès i amb el seu pressentiment, la raó condueix a un caos de fenòmens, encara que segurs del seu inici, la raó encara no ha travessat el caos, la raó encara no ha arribat a una visió clara i detallada del conjunt. Jo, durant alguns anys, vaig patir d'aquesta hipocondria fins a perdre les forces; sens dubte, cada home ha conegut aquest punt crític en la seva vida, el punt nocturn de la contradicció del seu ésser, obligat a travessar un passatge estret i escarpat, contra el qual l'home s'ha fortificat i ha confirmat la seguretat de si-mateix, assegurant, així, la vida ordinària i quotidiana [...]. La ciència [filosòfica], que us condueix vers aquest laberint de l'ànima, és l'única capaç de fer-vos sortir i de guarir-vos” (Hegel 1962, 281-2). A aquesta carta, Kojève diu que la “hipocondria” de la qual va patir les conseqüències Hegel és l'experiència de la pèrdua de la individualitat, és a dir, l'experiència del jo-mateix com un ésser finit, mortal, immediat. La pèrdua d'aquesta experiència condueix a l'ensorrament de totes les seguretats i de l'estabilitat que proporcionava l'esfera de l'enteniment. Segons la interpretació de Kojève, l'única manera de superar aquesta “hipocondria” és esdevenint “savi”, és a dir, mitjançant “l'acceptació final de la mort” en “la reconciliació definitiva amb tot allò que és i que ha estat” (Kojève 1947, 443).

6. Cal parar atenció, tant per la seva vessant positiva com negativa, que Dolar, Župančič o Žizek troben el seu gran èxit en la síntesi entre la psicoanàlisi lacaniana i la filosofia hegeliana en la “traïció” que es coment a ulls d'aquells qui reclamen una lectura al peu de la lletra (científica) de Hegel o de Lacan. Aquesta traïció (evident) en els

histerització del subjecte. És a dir, el llenguatge “produceix sempre un subjecte en dèficit en relació a allò que diu, sempre” a localitzar “en algun altre lloc, un subjecte impossible de localitzar en el significat que intenta fixar-lo, anomenar-lo i assignar-li un lloc, així com irreductible als significats i als significants que el subjecte produceix” (Dolar 1992, 143). Dolar, per vincular *La fenomenologia* amb l'estructura lacaniana de la histèria, s'està referint al subjecte de la representació (*Vorstellung*) de l'enteniment, al subjecte hegelian dels tres primers capítols de *La fenomenologia*. En tant que el subjecte vol trobar la certesa de la seva representació, “seguint la fórmula de la definició que el significat representa un subjecte per a un altre significat, la qual cosa implica que no hi ha un significat del subjecte”, cap subjecte pot trobar, des de la vessant de la representació, la seva veritat, ja que aquest procedir comporta un procés “d'una representació sempre fallida” (1992, 143). Aquesta qüestió, assenyala Dolar, representa un problema tant per l'amo com pel saber, en tant que la subjectivitat histèrica es revela contra la possibilitat que el significat pugui fixar efectivament (en una representació universal) el seu trobar-se (*Da-sein*) i el seu ésser (*Sein*), és a dir, la seva veritat. Segons Dolar, seguint l'afirmació lacaniana que Hegel és el més sublim de les histèriques, això significa que acceptant l'afirmació s'està ubicant Hegel “del cantó de la subversió del model” de l'amo i del saber —en el sentit de l'homogeneïtzació i l'estatisme que comporten si, des d'un punt de vista hegelian, se'ls contextualitza en l'esfera de l'enteniment. Tot i això, Dolar no acaba de donar una solució a quina és la natura de la histèria hegeliana, en tant que “el gest histèric és sempre ambigu” (1992, 144). En el seu article, Dolar tan sols pot aventurar una hipòtesi a la histèria hegeliana i aquesta es refereix al fet que “Hegel potser fos el primer filòsof que va tenir en compte el subjecte histèric i és potser aquí on rau la novetat de *La fenomenologia de l'esperit* i la font de la seva peculiar fascinació al llarg de la història” (1992, 144). Així, Dolar fa palesa la doble dimensió de la sentència lacaniana (Hegel el més sublim de les histèriques): és Hegel un histèric o bé Hegel descriu (en una de les dimensions de *La fenomenologia*) la dialèctica histèrica del subjecte? En aquest punt, Dolar ajuda a plantejar la histèria de Hegel com una histèria

constructes filosòfics de l'escola de Ljubljana rau en la modificació de la forma pròpia del pensament tant hegelian com lacanian. La clau del seu èxit rau en passar els conceptes hegelians per la psicoanàlisi lacaniana i aquesta passar-la per la dialèctica hegeliana. Resultat: un apropament nou als dos autors amb un resultat sintètic (costat positiu), amb la manipulació del llenguatge propi a cada tradició que s'esdevé en la interpretació i diàleg dels dos universos de pensaments (costat negatiu).

metodològica. Per poder deduir la veritat d'aquesta afirmació, cal analitzar, com s'ho pregunta Dolar, “quina és la natura de la subjectivitat que subjau al progrés en *La fenomenologia de l'esperit*” (1992, 144)?

La famosa frase del prefaci de *La fenomenologia*, “[...] copsar i exposar la veritat, no com a *substància*, sinó també com a *subjecte* (alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken)” (Hegel 1939a, 17), expressa el dinamisme del sistema hegelian. La concepció de la substància en Schelling correspon a un absolut estàtic, donat. En canvi, la concepció de la substància hegeliana correspon a una substància viva:

La substància viva és l'ésser que és *subjecte* en veritat o, el que significa la mateixa cosa, és l'ésser que és efectivament real en veritat, però solament en tant que aquesta substància és el moviment de *posar-se-a-si-mateix*, o és la mediació entre el seu propi *esdevenir-altre* i si-mateix. (Hegel 1939a, 17)

En aquest sentit, el procés de la vida s'identifica amb el desenvolupament de la manifestació fenomenològica de la substància que ja no és un ésser estàtic (l'U de Parmènides), sinó un ésser que es desplega en la història com a totalitat: és un subjecte. En la citació, “l'efectivament real” es refereix al procés de la totalitat de les coses que hauran passat i que passen. A diferència d'una identitat absoluta estàtica i centrada (ontològicament), la identitat del subjecte en aquest desenvolupament es resol dinàmica i des-centrada (ontològicament), sempre en moviment dialèctic en el fet de posar-se a si mateixa. Així, Hegel perd tots els atributs possibles d'idealista, car l'idealisme basa la seva primàcia en la identitat de la idea que desplega la realitat. En Hegel, tot el moviment vital de la seva filosofia parteix de la idea per tornar a la idea (parteix de l'absolut com a subjecte per arribar al saber absolut), però, en tot el moviment històric que la dialèctica ha dut a terme, el resultat no és cap hipòtesi preestablerta, ni una meta estàtica. En Hegel, el resultat del desplegament de la vida de l'absolut com a subjecte ha modificat tant l'absolut com la realitat —en Hegel són una i la mateixa cosa en moments dialèctics diferents que es modifiquen l'un a l'altra en l'esdevenir de la negació i l'afirmació del mateix.

Aleshores, tot el desplegament de la vida de l'esperit, com afirma Kojève, no es pot dur a terme (en tant que escriptura) fins que el filòsof ha recorregut tots els camins del desplegament vital de l'esperit. Havent-los recorregut, el filòsof transcendeix la seva vida immediata (entre el particular i l'universal) i, cara a cara davant de l'exposició fenomenològica final de totes les figures de

l'esperit, el filòsof pren consciència del saber absolut i esdevé una singularitat que està llesta per exposar els diversos estadis de la història de l'esperit. No és fins a la realització final del saber absolut que el temps i la història, els medis en els quals la vida del procés d'esdevenir de l'esperit es realitza, desapareixen. En aquest sentit, *La fenomenologia* és l'exposició de la “caiguda” de l'esperit en el temps, del recorregut de les diverses formes que prenen les seves figures i l'estadi final en el qual el desplegament de l'esperit en el temps es reconcilia amb ell mateix, no en tant que identitat plena i estàtica de retorn a l'origen, sinó en tant que esgotament de totes les seves potencialitats i fenòmens com a totalitat de coses que s'han esdevingut. És a partir d'aquest moment, de l'obra acabada (de l'esperit), que el filòsof pot escriure el prolegomen del sistema científic de la filosofia i el sistema mateix —és a dir, *La fenomenologia* és la part del sistema (encara) en el temps, l'exposició de l'estranyament del temps de si mateix i el retorn a si mateix amb tota la història que ha convocat en la presa de consciència de si mateix, i *La lògica* és la part del sistema un cop l'esperit ha desplegat totes les formes fenomèniques de la seva “caiguda” en el temps.

Aquesta és la idea de la subjectivitat com a histeritzada a través de l'exposició de totes les mitges-figures de saber que extreu Dolar del subjecte implicat en *La fenomenologia*. És a dir, el subjecte de *La fenomenologia* no és “un subjecte de saber que (immediatament o en un primer moment) se sàpiga a si mateix” (Dolar 1992, 144). Mentre que el subjecte es troba implicat en el desenvolupament temporal de l'esperit, el seu saber escapa a la posició que ocupa: “it cannot grasp itself in a self-transparency, and the desire that propels it undermines all the different figures of knowledge” (1992, 144). Per aquest motiu, “la natura histèrica d'aquest subjecte”, diu Dolar, és perllongar “un forat en el saber, en tots els tipus diferents de saber” (1992, 144). Per aquesta raó, el subjecte de *La fenomenologia* es troba en un moviment “sense descans, ni satisfacció en cap figura de saber”. És en aquest sentit que s'ha de contextualitzar la frase de Marcuse a *Eros i civilització*: “*La fenomenologia de l'esperit* preserva la tensió entre el contingut ontològic i el contingut històric” (Marcuse 1966). La tensió negativa provinent del contingut ontològic en *La fenomenologia* és la dimensió que demostra aquest subjecte histeritzat en el desenvolupament de l'esperit com un subjecte insatisfet. És així que es pot entendre *La fenomenologia* a la llum de la frase lacaniana que allò que condueix al saber no és el desig de saber, sinó el discurs de la Histèrica (Lacan 1991, 23). Aleshores, aquesta negativitat ontològica es troba a la base del moviment de la histèria del subjecte implicat

en *La fenomenologia*. És a dir, la insatisfacció que manté el subjecte en la histèria és de l'ordre d'una negativitat provinent de la finitud. Mentre que el subjecte albira un saber que transcendeixi la seva condició immediata, l'ontologia que marca el subjecte no fa sinó recordar-li la seva condició de finit. En aquest sentit, molt abans que Heidegger, en Hegel ja es fa palesa la importància de la determinació de la mort en el subjecte, especialment en aquell subjecte histèric que es demostra insatisfet davant de qualsevol resposta, davant de qualsevol saber —res no satisfà la insatisfacció del subjecte, tot li recorda la seva finitud i la seva incapacitat de constituir un saber absolut.

A l'escrit "L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel", Kojève revela el rol central que hi té la mort en la filosofia de l'alemany:

L'acceptation sans réserves du fait de la mort, ou de la finitude humaine consciente d'elle-même, est la source dernière de toute la pensée hégélienne, qui ne fait que tirer toutes les conséquences, même les plus lointaines, de l'existence de ce fait. [...] [E]t c'est en se résignant à la mort, en la révélant par son discours, que l'Homme parvient finalement au Savoir absolu ou à la Sagesse, en achevant ainsi l'Histoire. [...] Car c'est en partant de l'idée de la mort que Hegel élabore sa Science ou la philosophie absolue, qui est la seule capable de rendre philosophiquement compte du fait de l'existence dans le Monde d'un être fini conscient de sa finitude et disposant parfois d'elle à sa guise. (1947, 529-30)

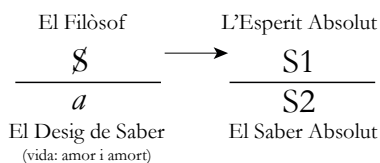
De Kojève s'extreuen dues idees fonamentals relatives a la mort presents en *La fenomenologia*: d'un cantó, el saber de la pròpia mort individual, de la finitud del jo immediat i, de l'altre, com aquest saber representa el moment que condueix vers la descoberta de l'esperit absolut en el temps, és a dir, l'esperit absolut és viu en el seu desplegar-se com a desdoblament i coneixement de si, i el saber que el filòsof en té d'aquest procés correspon amb el concepte absolut. Així, la idea de la finitud en Hegel revela que el subjecte mor en tant que ésser immediat i mediat a través de la història, però es transcendeix en tant que sabedor de la seva condició, tal com ho articula en les últimes línies de *La fenomenologia*:

L'objectiu de la successió [del desplegament de les diverses figures de l'esperit] és la revelació de la profunditat i això és el *concepte absolut*; aquesta revelació és, en conseqüència, la supressió de la profunditat del concepte o de la seva *extensió*, la negativitat d'aquest Jo concentrat en si mateix, negativitat que és la seva alienació o la seva substància —i aquesta revelació és la seva encarnació temporal, el temps durant el qual aquesta alienació s'aliena d'ella-mateixa i, per tant, en la seva extensió es troba, també, en la seva profunditat en el si mateix. *L'objectiu*, el saber absolut, o l'esperit, sabent-se ell mateix com esperit, té per objectiu el record dels esperits tal com són en ells-mateixos i tal com ells rea-

litzen el seu reialme espiritual. La seva conservació, segons l'aspecte de la seva existència lliure que es manifesta en la forma de la contingència, és la història; però, segons l'aspecte de la seva organització conceptual, ella és *la ciència del saber fenomenal*. Els dos aspectes units [...] formen el record i el calvari de l'esperit absolut, l'efectivitat, la veritat i la certitud del seu tron, sense el qual [l'esperit absolut] seria la solitud sense vida. (Hegel 1939b, 312-3)

Cal remarcar que la idea de la mort en Hegel no es refereix a la mort empírica, sinó al saber de la mort individual en l'entrada de la consciència al món de la contradicció. Tan sols quan la consciència ha accedit al reialme de la contradicció i el transcendeix com a auto-consciència, el filòsof és capaç de copsar la seva determinació sintètica en la “caiguda” de l'esperit que revela la dimensió temporal (històrica i fenomènica). En aquest context, perquè el filòsof esdevingui savi, cal que l'esdevenir de l'esperit en el temps hagi desplegat totes les seves figures i, així, hagi esgotat l'esdevenir-se en el temps —cal que l'esperit, atrapant la seva pròpia ombra, hagi performat la seva temporalitat com a obra. Tan sols des de la revelació que l'esperit absolut s'ha realitzat com a obra total, pretèrita, el filòsof és capaç d'escriure la història del seu esdevenir (*La fenomenologia de l'esperit*) i escriure l'ordre lògic (després del temps) que ha organitzat la seva forma (*Ciència de la lògica (Wissenschaft der Logik)*) —es pot afirmar que *La fenomenologia* correspon al contingut de l'esperit desplegat a través de la temporalitat històrica i que la *Ciència de la lògica* correspon a l'explicitació de la forma de l'esperit, un cop el contingut del seu desplegament l'ha fet evident en tant que obra. Sigui com sigui, perquè el filòsof sigui capaç d'assolir el saber absolut (com a totalitat de l'èxtasi de la història de l'esperit) cal que l'esperit, com a obra, s'hagi esgotat, és a dir, s'hagi realitzat completament en el temps, que l'esperit hagi mort. La pèrdua de la mort de l'esperit com a catalitzador de l'esdevenir històric (del seu contingut) comporta, però, un guany: el saber absolut.

1.2. Hegel, “Che vuoi?” A la recerca de l'esperit



Discurs de la histèria hegeliana

“El record i el calvari de l'esperit absolut”, un cop s’han realitzat en la història, són signe del certificat de la seva absoluta en tant que desplegament de les seves possibilitats. Si s’escriu el recorregut fenomenològic de la consciència que ha traçat el desplegament complet de la història de l'esperit segons la formalització del discurs de la Histèria de Lacan, l’obra de Hegel (com a histerització del discurs) pren encara més sentit i s’explica el primer dels quatre noms de Hegel: Hegel com el més sublim de les histèriques.

El filòsof “Hegel” dirigeix la seva demanda de saber vers l'esperit absolut. Ara bé, tal com he assenyalat, primer, l'esperit absolut no és una substància, sinó un subjecte (que es desplega i es constitueix dialècticament) i, segon, en tant que el filòsof “Hegel” pot descriure la totalitat del desplegament en el temps de l'esperit, aquest ha hagut de realitzar-se definitivament en la història: és a dir, un esperit que serà, des d’ara, un esperit pretèrit: hi ha una pèrdua constitutiva en l’escriptura de la història de l'esperit i és que l'esperit, com a procés, resta extenuat de novetat futura. Un cop l'esperit s’ha “efectivitzat” completament, s’ha expressat completament al món, la història de l'esperit s’atura en el seu esdevenir dialèctic des d’un punt de vista efectiu —ja que, l’efectivitat, ja ha estat executada i exhaurida, completada. En aquest sentit, l'esperit absolut resta una idea motriu no per a l’efectivitat de la seva història, sinó com a motiu per al filòsof. Així, l'esperit absolut, com a destinació de *La fenomenologia* (demanda vers el significant-amo (S1)), sembla estar doblement mancat. En primera instància, el filòsof sempre persegueix l’ombra de l'esperit absolut; això és, per necessitat, el filòsof hi arriba o massa d’hora o massa tard. Si hi arriba massa d’hora (aspecte negatiu), el filòsof no pot copsar el desplegament de l'esperit més que d’una forma parcial, incompleta, encara per articular. Si arriba massa tard (aspecte sintètic), el filòsof pot copsar el desplegant de l'esperit en totes les seves manifestacions i mitges figures, però, en retard (*après coup*), un cop l'esperit ja s’ha enunciat. Per tant, en segona instància, la

relació entre el filòsof i el desplegament de l'esperit revela la impossibilitat d'una relació geomètrica. L'asimetria entre el filòsof que escriu sempre en retard i l'esperit que sempre serà ja passat, revela, en llenguatge lacanià, la impossibilitat de la relació: el filòsof tan sols pot descriure l'ombra incorporària de l'esperit (car el seu cos fa temps que ja ha desaparegut) —el filòsof no pot saltar per damunt de l'ombra de l'esperit, ja que, com respondria Aristòtil, encara que el filòsof pugui copsar “el record i el calvari de l'esperit absolut”, el filòsof no pot subvertir la mesura (negativa) del temps empíric en la qual es troba inscrit.

En aquest sentit, cal fer un apunt sobre l'esperit absolut. En llenguatge lacanià, l'esperit absolut no està realment mancat simbòlicament. El procés histèric de Hegel s'inicia en tant que 1) la subjectivitat idèntica, plena i tancada en si mateixa no pot assolir l'absolut (sense manca), en tant que, 2) fins a Hegel, la substància era entesa com un absolut(ament) exterior, extàtic i inassolible. L'asimetria que detecta Hegel en la substància el condueix a pensar l'absolut, també, com a subjecte, és a dir, com la sortida (l'èxtasi) de l'absolut fora de si i el retorn de si mateix al si-mateix. Per tant, la demanda de saber que inaugura Hegel al pròleg de *La fenomenologia* és una demanda davant de la decepció en la manca de la substància estàtica vers un absolut dialèctic que aixoplugui totes les manifestacions de l'esperit en la seva interioritat i exterioritat i en la síntesi dels dos moviments. Aleshores, la demanda hegeliana vers l'esperit absolut es dirigeix vers un absolut que li proporcionarà la resposta a la totalitat de coses que han estat i que són. És en aquest sentit que Zizek afirma la histèria hegeliana en tant que “la histèria fa preguntes perquè vol ‘construir un forat en l'Altre’ i experimenta el seu propi desig com si fos el desig de l'Altre” (Zizek 2014, 109). Hegel ja escomet aquests dos passos al pròleg de *La fenomenologia*, quan transforma la substància absoluta de Schelling en una substància que és mancada, que és negativa, per tant, que és “també com a subjecte”. Llavors, quan Zizek escriu que “el subjecte histèric és, per damunt de tot, el subjecte que es fa preguntes mentre que, alhora, pressuposa que l'Altre té la resposta” (2014, 109), Zizek està descrivint el moviment mateix de la dialèctica hegeliana. És a dir, Hegel arriba a un saber i immediatament el nega, queda superat per una nova manifestació de l'esperit —i això és possible (el moviment dialèctic) en tant que pressuposa que l'esperit absolut en la posició de l'Altre té la clau de la resposta.

No obstant això, en Hegel, la destinació final del desplegament de l'esperit no és retrobar una auto-transparència (absoluta), l'objecte (resposta) amagat i pressuposat en l'Altre, sinó la realitat efectiva de la idea absoluta en el sortir fora de si, aparèixer al món i retornar a si com a idea que ha patit les vicissituds de la determinació, el temps i la negativitat. Tal com escriu Hegel a les últimes pàgines de la *Ciència de la lògica*, la idea pura és,

determinar-se i destinar-se com idea exterior; amb això, no gensmenys, no fa una altra cosa que posar-se la mediació a partir de la qual es remunta el concepte com existència lliure, empesa, així, des de l'exterioritat, duent a terme, per si mateixa, la seva alliberació dins de la ciència de l'esperit i trobant el concepte suprem de si mateixa dins de la ciència de la lògica, en tant que el concepte pur es concep a si mateix. (Hegel 2015, 405)

El resultat del desplegament de la idea pura a través de la ciència de l'esperit conclou en la desaparició de la negativitat motriu. L'efectivitat dialèctica que transformava l'interior i l'exterior o, el que és el mateix, la realitat i la idea ja no es troben més en contradicció sota l'aixopluc de la síntesi del concepte absolut. Com assenyala Lacan, referint-se a Hegel com el més sublim dels histèrics, un cop s'assoleix el terme final de la dialèctica, el saber absolut “com a màquina històrica” (i jo afegiria també, lògica) i “la funció del terme que motiva el saber” s'anul·len i desapareixen (Lacan 1991, 38). Allò que s'anul·la en el desplegament del saber absolut és el desig que motivava i catalitzava dialècticament el camí vers l'absolut. La histèria de la dialèctica subjectiva en *La fenomenologia* comença a trobar el seu punt final (com a estructura histèrica) quan, com diu Žižek, “la pregunta formulada a l'Altre (en forma de demanda d'allò que farà del saber un saber absolut) es resol a partir del gir reflexiu pel qual la pregunta comença a funcionar com la seva pròpia resposta” (Žižek 2014, 109). És a dir, la histèria metodològica de Hegel no revela un saber nou, segons la síntesi kantiana, sinó que la síntesi hegeliana emergeix d'allò que ja hi era, però romania amagat. Aquesta veritat tan sols es fa palesa quan la pregunta, com diu Žižek, comença a funcionar com la seva pròpia resposta —és a dir, quan la persistència de la pregunta histèrica (desig de saber) articula i crea (industriosament) un saber (una articulació que no serveix per res més que per retornar al desig original que s'amaga rere la pregunta) i que il·lumina la formulació histèrica de la pregunta com a veritat que havia originat tot el

moviment histèric. És a partir d'aquest moment, quan la persistència histèrica a partir del seu mètode es troba amb la veritat de la seva posició, on el discurs de la Histèrica i la histèria del subjecte en *La fenomenologia* comença a col·lapsar-se.⁷

Si, efectivament, una de les formes que pren la filosofia hegeliana (la seva exposició i el seu recorregut) té la seva traducció en l'escriptura del discurs de la Histèrica, la seva justificació es troba en la frase lacaniana que el discurs de la histèrica és industriós (Lacan 1991, 36). Industriós de què? D'un saber que albira la totalitat dels esdeveniments, mogut pel desig mateix de saber de totes les coses aixoplugades per la totalitat que les relaciona com a procés vers un absolut. És a dir, la recerca de Hegel, la seva demanda, es la d'una noció que reti compte de la totalitat. Encara que assolir l'estadi final del desenvolupament de l'esperit conclouï en la implosió de la història de l'esperit i la desaparició de la negativitat dialèctica en una síntesi que recull la tesi i l'antítesi, hi ha

7. A *Less than Nothing*, Žižek introdueix la diferència entre la histèria i la psicosi. El que diferencia les dues posicions, escriu Žižek, és el gaudi de l'Altre en cada posició, no el gaudi de la histèria o de la psicosi, sinó l'Altre que gaudeix en el subjecte: "a hysteric finds it unbearable to be the object of the Other's enjoyment, she finds herself 'used' or 'exploited'; while a psychotic willfully immerses himself in it and wallows in it" (Žižek 2012, 92). Des d'aquest punt de vista és difícil classificar categòricament Hegel (o la subjectivitat implicada en *La fenomenologia*) únicament com el més sublim de les histèriques. En tant que histèric, Hegel no semblaria rebutjar ser l'objecte de gaudi per a l'Altre suposat. En *La fenomenologia* hi ha, certament, un cert gaudi subjectiu en tant que mitjà d'expressió de l'esperit absolut; en altres paraules, l'esperit gaudeix en resseguir i exposar el saber absolut. No obstant això, la subjectivitat implicada en *La fenomenologia* tampoc no correspondria amb una psicosi en tant que no hi ha gaudi ni satisfacció (en termes hegelians) en el subjecte en tant que el subjecte no és dona plenament com a objecte de l'Altre, el subjecte manté la tensió (negativa), és a dir, no es confon amb el gaudi de l'esperit (com a Altre): no hi ha una pèrdua d'identitat en l'assimilació amb l'Altre. Llavors, la pregunta que cal plantejar-se és si el subjecte implicat en *La fenomenologia* apunta a una subjectivitat pervertida: "he posits himself not as the object of the Other's enjoyment, but as the instrument of the Other's enjoyment —he serves the Other's enjoyment" (2012, 92). La subjectivitat implicada en *La fenomenologia* lluny de no pertànyer a cap d'aquestes tres posicions es pot dir que està tridimensionalment present en l'obra de Hegel. És a dir, en tant que histèrica, el subjecte-Hegel ha rebutjat ser l'objecte de gaudi de l'esperit en tant que ha troba una estratègia per fer símptoma del gaudi de l'esperit: l'escriptura de *La fenomenologia*. En tant que psicòtica, al final del recorregut de l'esperit, la subjectivitat de *La fenomenologia* sent gaudi de formar part (com a objecte d'un dels moments) del gaudi de l'esperit absolut. Finalment, la figura general de la subjectivitat en *La fenomenologia* no es mostra com a pervertida en tant que s'ha posat a si mateixa com a instrument de gaudi de l'esperit? És a dir, el subjecte ha sigut l'instrument a partir del qual l'esperit ha desplegat totes les seves figures i manifestacions. Així, Hegel no és, més que cap altra posició, també i alhora, el més sublim dels pervertits?

un guany: el saber absolut —que en termes lacanians equival a S2. Resseguint la història de l'esperit absolut, el filòsof exposa tot el recorregut que produeix l'articulació del saber absolut.

Recordant l'articulació del discurs de la Histèrica, el pas de la posició de l'agent a la posició de l'Altre es resolvia impossible —no hi ha cap subjecte histèric que pugui extreure un significant-amo no-mancat simbòlicament de la posició de l'Altre. En aquest sentit, la relació del filòsof amb l'esperit absolut és una relació impossible (o massa tard o massa aviat): hi ha un decalatge ontològic i temporal entre el filòsof que ressegueix les passes de l'esperit absolut i l'esperit absolut mateix. No obstant això, d'aquesta relació impossible, el filòsof (§) produeix un resultat: articula un saber —en el cas de Hegel, el saber absolut. Per així dir, el guany positiu que n'extreu el filòsof d'un esperit que ja ha desaparegut és el fet d'haver constituït el saber absolut.

L'orientació de la filosofia vers el saber absolut està guiada per una constant en l'obra de Hegel. A saber, anunciant el sistema de la ciència, Hegel vol transformar l'amor al saber en un saber “efectivament real” (Hegel 1939a, 8). L'objectiu de Hegel, enunciat al “Pròleg” de *La fenomenologia*, no es pot dur a terme si no és sota l'òptica d'una veritat que no és estàtica, sinó dinàmica, conforme a la científicitat del camí que condueix vers l'absolut (1939a, 9) —al principi del pròleg de *La fenomenologia*, Hegel critica el mètode filosòfic segons el qual no s'ha de conèixer l'absolut, sinó tan sols accedir-hi a partir de la seva intuïció i sentiment. Contràriament, Hegel, com a bon histèric, el que demanda és un saber absolut que depassi el mer sentiment de si, la immediatesa de la intuïció i que elevi la figura del filòsof pel damunt de l'especificitat del seu ésser-aquí (*Dasein*) —una certesa que no reti compte de la seva subjectivitat individual, sinó de la singularitat que enuncia l'adveniment final del recorregut de l'esperit.

A diferència de la certesa cartesiana dipositada de forma absoluta i objectiva en l'Altre (Déu), en Hegel, l'accés al saber absolut s'assoleix com l'adquisició d'un saber que ontològicament és Altre, però no absolutament objectiu, sinó un Altre dialèctic, és a dir, en un moviment entre l'esfera subjectiva i l'objectiva. La distinció fonamental amb Descartes és que mentre que pel racionalista l'Altre resta una entitat exterior, en Hegel l'Altre és l'un-mateix posat en l'exterior i reassumit com a propi: un jo que és un Altre i un Altre que és un jo. És a dir, l'Altre hegelian és una alteritat que no és exterior, ni interior, sinó

“èxtima”⁸ —l’Altre del discurs hegelian és l’un-mateix posat a l’exterior i el retorn vers la interioritat un cop aquest moviment s’ha vist afectat per l’efectivitat de l’exterior. En aquest sentit, però, Hegel no representa l’eliminació de la teoria del coneixement de Descartes, sinó la seva assumpció en una mena de setena meditació. La setena meditació hegeliana representa l’*Aufhebung* de les meditacions cartesians. A saber, el joc dialèctic entre la interioritat i l’exterioritat de la certesa dels objectes queda superada per la totalitat que recull tots els moments de la certesa del coneixement en una síntesi entre la seva afirmació i la seva negació, superant la instància de Déu com a garant de la certesa de les representacions (*Vorstellungen*) i dipositant la certesa científica en l’àmbit de la raó com l’única capacitat de superar la contradicció insuperable en l’àmbit de l’enteniment. La setena meditació, que s’identifica amb *La fenomenologia de l’esperit*,⁹ representa la superació (*Aufhebung*) de Déu com un Altre (objectiu) garant del saber, per sintetitzar la certesa absoluta del saber en tant que procés dialèctic. És a dir, Hegel no rebutja el procés epistemològic de Descartes, simplement el supera i, finalment, el recull en la síntesi en tant que procés com a moment necessari (el moment de l’enteniment). El pas de la certesa (enteniment) a la veritat (raó), superant a Descartes, no prové d’una instància totalment Altre, sinó dels propis moments del desplegament de l’esperit. Així, la veritat com a desplegament dialèctic de l’esperit es troba en tots els moments d’afirmació i contradicció sintetitzats en la totalitat del saber absolut (que reuneix l’esfera subjectiva i objectiva, l’interior i l’exterior).

El lector més perspicaç, tenint present a Lacan, s’haurà adonat d’un problema fonamental a l’hora de plantejar Hegel com el més sublim dels històrics a la llum de Descartes. No és Descartes el més sublim dels històrics en hipostasiar un Altre no-mancat (Déu), font de certesa del coneixement? Descartes, com Kant amb el *noümen*, resulten ser subjectes històrics. La construcció dels seus edificis epistemològics necessiten d’un Altre no-mancat com a garant. En Hegel, però, la història és metodològica.

8. Per recuperar el que he exposat al voltant de “l’extimité”, vegeu el subapartat “Un significat representa el subjecte per a un altre significat” del primer apartat del segon capítol, pàgina 65 i següents.

9. La tradició cartesiana, amb totes les seves variants, fins arribar al kantisme, s’identifica amb els tres primers capítols de *La fenomenologia*. A partir del capítol IV, Hegel inicia la superació de la contradicció de l’enteniment amb la raó que conduirà a la conciliació dialèctica entre l’exterioritat i l’interioritat o, el que és el mateix, en la síntesi entre la vessant subjectiva i objectiva de l’esperit.

En aquest punt, sostinc, en relació a la identificació de l'exposició dels quatre discursos lacanians en el content de *La fenomenologia*, que, en comptes d'una visió historicista de les quatre articulacions, aquestes es troben articulades en *La fenomenologia*, però no d'una forma consecutiva i lineal (històrica), sinó com a moments coetanis en l'experiència de l'exposició i la lectura del camí a través del qual es desplega l'esperit. Això vol dir que la formalització dels quatre discursos són quatre meta-estructures de *La fenomenologia*? Això vol dir que els quatre discursos s'identifiquen amb quatre modes de consciència en *La fenomenologia*? La resposta és negativa en ambdós casos. La qüestió del mètode, en Hegel, té una importància cabdal en l'exposició de *La fenomenologia* i, per tant, no és una qüestió metalingüística, sinó que el mètode està indissociablement lligat a la pròpia exposició i ús del llenguatge en el desplegament de l'esperit.¹⁰ Això tampoc no vol dir que els quatre discursos corresponguin a quatre modes de consciència en *La fenomenologia* que apareixerien al llarg de la història de l'esperit en el temps. Els quatre discursos representen quatre semblants de la quàdruple dimensió que pren *La fenomenologia* —quatre perspectives de la lectura de *La fenomenologia* que s'esdevenen en l'experiència de l'escriptura, per part de Hegel, i, en la lectura, per part del lector.

Tornant a la histèria metodològica de Hegel, cal reescriure la formalització que he indicat a l'inici d'aquest apartat. La modificació de la formalització tan sols passa per barrar la posició del significat-amo com a altre (S†). En aquest punt, Cathérine Malabou assenyala una qüestió fonamental per esclarir què vol dir que la histèria de Hegel és metodològica:

10. Com assenyala Benedetto Croce en el seu comentari a la filosofia de Hegel, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia de Hegel* (1907), l'objecte de la filosofia de Hegel és la filosofia mateixa, és a dir, una presa de consciència del discurs de la filosofia per, “en un esforç del seu pensament”, “perfeccionar i fer valer” les qüestions que en filosofia “havien estat ignorades o poc accentuades”. Per aquest motiu, com proposa Croce, tot el treball de Hegel —cal tenir en compte que l'estudi de Croce es centra, principalment, en L'enciclopèdia de les ciències filosòfiques— es resol a afirmar que la filosofia s'articula a partir de les seves pròpies lleis lògiques i, per tant, Hegel es dedica a proporcionar els fonaments d'aquesta lògica (Croce 1907, Cap. I). En aquest sentit, en Hegel, mètode i contingut o forma i contingut són una i la mateixa noció: la forma i el contingut de l'exposició de *La fenomenologia* s'identifiquen fins a l'extrem que la fenomenologia de l'esperit (la seva història) sembla confondre's amb la metodologia de la seva exposició. Possiblement, aleshores, el contingut de la història fenomènica de l'esperit i la forma a partir de la qual s'exposa s'identifiquen en una mateixa unitat en Hegel: el contingut de *La fenomenologia* és la forma i el mètode de l'esdevenir de la filosofia i la forma o la metodologia de *La fenomenologia* és l'objecte de l'exposició a través de la temporalitat dialèctica.

El joc del doble significat de “veure allò que està per arribar” fa que llegir Hegel sigui més difícil que llegir qualsevol altre filòsof. Llegir Hegel implica trobar-se un mateix en dos temps [en dues dimensions temporals] a la vegada: el procés que es desplega és tant retrospectiu com prospectiu. En el temps present en el qual la lectura s’esdevé, el lector es troba davant d’una doble expectació: l’espera del que està per venir (segons un pensament lineal i representacional), mentre que es pressuposa que aquest “per venir” ja ha arribat (en virtut de l’astúcia de la teleologia). (Malabou 2005, 17)

D’aquesta doble temporalitat que Malabou identifica emergeixen tres objectes en la relació amb *La fenomenologia*: 1) “la lectura” mateixa que representa l’esdevenir del desplegament de la temporalitat de l’esperit; 2) “el lector” com a testimoni de l’esdevenir en “la lectura” (un petit semblant de l’Altre en Hegel —l’auditori suposat *sine qua non* la repetició de la història del desplegament de l’esperit no seria possible), que està a l’espera (*à l’atteinte*) de l’arribada d’alguna cosa que es pressuposa acabada;¹¹ i 3) “alguna cosa” que alimenta aquesta espera, alguna cosa que toca i dinamitza el desig de completar l’obra, de copsar l’objectiu total de l’obra que, d’altra banda, sempre es presenta com a pressuposat. Malabou posa en relleu que la història de Hegel és metodològica en tant que el sentit en Hegel no és tancat. Això vol dir, en Hegel no hi ha un tancament del sentit i la seva història es proposa, de forma metodològica, trobar una punt final que clogui aquest sentit.

Si s’entén el desplegament de l’esperit en la història com el desplegament en el temps de la totalitat del sentit, emergeix que el sentit sempre és un mig-sentit i, per tant, tot dir és un-mig dir a l’espera del contingut d’un temps futur que ho performi. Ara bé, això no vol dir que fins al desplegament absolut de l’esperit no hi hagi hagut sentit en el món. Simplement, la totalització del sentit és llençada a un futur incert, a un futur que suposa la completesa total del sentit, sense tenir-la (la completesa) d’una forma efectiva. Hegel és ben conscient d’aquest punt. Per aquest motiu, Hegel barra l’esperit absolut (S†) de bon inici.

11. Passa en *La fenomenologia*, com en “qualsevol” obra: s’espera un final en forma de conclusió, desenllaç, missatge, etc. Aquest universal és present en totes les obres de la creació humana: novel·les, cinema, música, etc. En tant que l’obra és sempre una mediació de l’existència humana, donat que aquesta és sempre finita, tota obra està (irremediament) mediada per la presumpció que el seu desenvolupament dirigeix vers quelcom de performat en el temps (encara que sigui un temps encara per definir), car, d’altra banda, no seria una obra, sinó quelcom indefinit. Tota obra és quelcom fet, acabat, performat com a obra que passa a formar part del temps pretèrit i, per tant, l’únic que es pot fer és resseguir el procés del seu desplegament fins a arribar a copsar la seva determinació final d’obra acabada.

Al pròleg de *La fenomenologia*, Hegel assenyala la direcció (la totalitat del procés de l'esperit), sense poder donar més pistes que el propi camí d'entrada, desplegament i esgotament. La histèria de Hegel sap qui és l'Altre del seu discurs abans d'escriure'l, ja que, com Kojève adverteix, Hegel ja ha recorregut tot l'esdevenir de l'esperit abans d'escriure'l. Però, perquè l'escriptura sigui possible, perquè Hegel pugui repetir en obra el camí de l'esperit absolut, Hegel ha de barrar l'accés immediat a l'esperit —l'esperit tan sols pot ser copsat a través del treball histèric en la impossibilitat d'un accés i d'una donació immediata de sentit. D'aquest procés en sorgeix el saber com a producte de la demanda (S2).

La histèria metodològica de Hegel, però, torna a barrar, aquest cop, el saber que es va produint al llarg de l'ascens o de l'avançament del desplegament de l'esperit. De forma dialèctica, a cada nova figura de l'esperit, Hegel respon: no, no és això. Hegel, metodològicament, demostra la insatisfacció en la cadena successiva de figures que emanen de la manifestació de l'esperit. Dialècticament apareixen, s'afirmen, es neguen i es sublimen: no, no és això. Com el subjecte histèric que roman insatisfet amb qualsevol resposta (objecte) que pugui saciar la seva demanda no-mancada, Hegel segueix insistint.

Precisament pel fet que Hegel no és un subjecte histèric com a resultat de la descoberta que l'Altre està mancat, sinó com a estratègia metodològica per articular el desplegament de l'esperit, Hegel manté la tensió del desig de saber. En tant que tota resposta és immediatament negada per la seva antítesi, cap saber no pot aportar l'objecte-cause del desig que es localitza en la posició de la veritat de l'agent (filòsof). Això vol dir, Hegel manté l'accés barrat a l'esperit absolut i al seu saber fins al desplegament de tota la seva temporalitat. Què succeeix quan s'arriba al desplegament absolut de l'esperit i, per tant, a l'accés complet del saber absolut que Hegel ha anat articulant? El saber absolut, com a producció del filòsof histèric, ja no és signe d'impotència vers l'objecte-cause del desig. En tant que l'esperit absolut es demostra com a totalitat de les coses (això és, no mancat) el seu saber incorpora, en tant que es refereix a la totalitat de la realitat efectiva (això és eidètica i extensiva), l'objecte-cause del desig de saber absolut en la posició de la veritat de l'agent filòsof. És en aquest precís punt que la histèria metodològica de Hegel pateix una implosió, es col·lapsa en l'impàs no per impotència, sinó per una potència que ha satisfet el desig.

El punt final de *La fenomenologia* es allà on es demostra que la histèria de Hegel és metodològica. Hegel no resta insatisfet. Un per un, els elements de

la formalització histèrica de Hegel col·lapsen les seves respectives posicions. L'esperit absolut en tant que amo sense cap mena de manca, absolut i complet simbòlicament no pot fer res més que desaparèixer, la seva posició és una posició impossible. El fet de no tenir espai per a la manca (a la castració) fa que la seva figura es retiri, ja no li resta espai per a la “negativitat motriu”. De la mateixa manera, el saber absolut també col·lapsa la seva posició en tant que complet, en tant que s'ha arribat al límit de producció sobre la totalitat de coses en tant que totalitat —s'ha tancat el cercle de la unitat. A diferència de la histèria clínica, on cap producció de saber dóna allò que realment vol el subjecte histèric, del saber absolut Hegel n'extreu l'objecte-causa del seu desig de filòsof. Com assenyala Lacan, la veritat tan sols pot ser mig-dita o desaparèixer l'enigma que la motivava. Així, Hegel desballesta la histèria metodològica exposant el discurs efectiu i vertader que, desplegat en la història, reconeix al filòsof ja no com un amant del saber, sinó en la satisfacció absoluta de posseir i haver assolit el saber absolut. Aquesta posició plena, tant de la veritat de la posició del filòsof, com del filòsof mateix (que ha recorregut i dit tot allò que podia ser recorregut i dit) desapareix. En desplegar la veritat al final de *La fenomenologia*, el discurs histèric que seguia produint “industriosament” el saber absolut atura la indústria filosòfica —per seguir amb la metàfora lacaniana.

Tot i això, el resultat de la histèria hegeliana, després que l'esperit s'hagi retirat totalment en el seu buidatge en el temps, no resta un no-res. La història de l'esperit, formalitzada de forma lògica en la *Ciència de la lògica*, precisament pel fet de ser exposada d'una forma dialèctica on cada moment d'afirmació i negació-superació no elimina el moment anterior sinó que l'assumeix superant-lo (*Aufhebung*), es manté com a obra realitzada. Quan l'esperit ha desplegat totes les seves potencialitats i ha esgotat la seva efectivitat, el que resta és el desplegament de l'esperit com a tal, la seva obra (la vida) i la seva producció (el saber). En aquest sentit, el procés pren una importància majúscula en Hegel. Recordant la frase d'Antoni Vicens que la raó de l'existència (humana) s'explica en tant que “una negociació entre l'ésser i el no-res de l'existència” (Vicens Lorente 2002, 149), una vida constituïda parcialment, l'aventura de l'esperit hegelianà mostra precisament com tota experiència vital s'esdevé en aquesta “negociació entre l'ésser i el no-res”. L'esdevenir hegelianà a l'inici de la *Lògica* entre l'ésser i el no-res dóna com a resultat sintètic l'esdevenir, on tot l'esdevenir, com a lògica objectiva, queda sintetitzat entre l'objectivitat i la subjectivitat del concepte o la idea absoluta.

Si l'existència humana en tant que perseguida pel saber de la seva pròpia existència, és una “negociació entre l'ésser i el no-res” i en la recerca del sentit humà en aquesta “negociació” s'esdevé l'aparició de la histerització de l'existència humana en tant que recerca de saber (la contradicció entre ésser i no-res a la qual la vida es veu avesada), tota vida, en un cert sentit, en una de les seves cares, és una vida histèrica. Tota existència humana es troba, en major o menor grau, en la interrogació primera de Hegel —l'aparició primera de l'existència en la contradicció entre l'ésser i el no-res, entre l'afirmació i la negació o, en d'altres paraules, entre la vida i la mort. El despertar d'aquesta consciència de l'existència humana com a auto-consciència (la dialèctica entre la vida i la mort i el saber-se en aquest camí com a determinació existencial) serà un dels motius que m'ocupi en el proper subapartat com a origen de l'aparició del desig histèric en l'obra hegeliana, abans que pugui ser completament satisfet per l'exposició completa de l'esperit absolut i el desplegament de la idea absoluta.

1.3. De la histèria hegeliana a l'amor en Hegel i Lacan

A *Less than Nothing*, Žizek assenyala que el *quid* de l'anàlisi dialèctica és demostrar com “tot fenomen”, així com “tot allò que succeeix, falla a la seva pròpia manera, comporta una esletxa, un antagonista, un desequilibri”, és a dir, “la mirada de Hegel veu” en tot “allò que està viu les traces de la seva mort futura” (Žizek 2012, 8). Unes línies més endavant, Žizek utilitza les quatre condicions de la filosofia de Badiou (art, amor, política i ciència) per classificar la successió de Kant (la ciència), Fichte (la política) i Schelling (l'art) a Hegel, reservant per a l'últim (del que es pot anomenar, naixement i mort de l'idealisme) l'amor.¹² No és estrany que primer Žizek vegi en la mirada de Hegel una traça (com a tendència) vers la mort futura de tot allò que és viu (dialècticament), per

12. Tal com escriu Badiou a *Manifeste pour la philosophie*, tan sols hi ha quatre procediments susceptibles de produir veritats: l'art, l'amor, la política i la ciència. Si les veritats tan sols es poden produir en aquests quatre espais possibles, la filosofia, com a procediment de creació de veritats, per ella mateixa no pot construir veritat alguna, sinó tan sols a partir d'aquests quatre espais que classifica Badiou com a acumulacions de saber pel seu origen “esdevenimental”. Per a la pàgina exacta on Badiou enuncia les quatre modalitats de veritat, vegeu (Badiou 1989, 16), capítol 2 “Conditions” de la mateixa obra pel desenvolupament general de la idea.

certificar, tot seguit, que el problema fonamental de “Hegel és, des d’un bon inici del seu pensament, el problema de l’amor” (Zizek 2012, 9).¹³ Però quina relació hi ha entre l’amor, la mort i la histèria en Hegel?

Per resoldre aquesta qüestió, cal dirigir la mirada vers el primer dels tres escrits d’Adorno a *Hegel. Tres estudis (Drei Studien zu Hegel)*: “Aspectes de la filosofia de Hegel”. Segons Adorno, un dels problemes a l’hora de criticar Hegel és que “criticar la totalitat com a totalitat és abstracte, immediat i ignora el motiu fonamental de la filosofia hegeliana: que no pot ser destil·lada en una ‘màxima’ o principi general i que tan sols pot ser entesa com una totalitat en les interconnexions concretes de tots els seus moments” (Adorno 1993, 2). Adorno assenyalava que un dels punts febles de la crítica vers Hegel rau en obviar la direcció que pren tant la crítica hegeliana a la filosofia de l’absolut com a substància, com en la seva construcció; qüestió que la crítica constantment subverteix convertint Hegel en una mena de Schelling i/o Kant. En aquest sentit, Hegel “sap que la totalitat es realitza tan sols a partir de les seves parts” (1993, 4) i que la dialèctica és el motor de l’expressió de la totalitat. Massa sovint, aquesta concepció dialèctica de Hegel, “l’ignorant tendeix a rebutjar[-la] per representar una camisa de força conceptual”. En realitat, escriu Adorno, la dialèctica hegeliana “demostra la impossibilitat de reduir el món a un pol subjectiu fixat” i, per tant, el veritable mètode hegelian “cerca la negació i la producció recíproca dels moments subjectius i objectius” (1993, 10). En tant que el mètode hegelian és sempre una tensió entre els extrems oposats, Adorno assenyalava que la qüestió de l’inici en Hegel és una qüestió d’indiferència en la filosofia hegeliana (1993, 12). De la mateixa manera que tan se val amb quina pregunta s’interrogui al subjecte histèric —qualsevol punt d’origen, qualsevol pregunta dóna peu a la presa de la paraula per a la producció histèrica—, en Hegel tan se val, metodològicament, quina sigui la part per la qual es posa en marxa el procés dialèctic de la totalitat (el subjecte, l’ésser,...) —(tots els camins condueixen a Roma) qualsevol origen dialèctic forma part de la totalitat i és suficient per desplegar-la i exposar-la: “[la filosofia de Hegel] no reconeix una primera ‘cosa’ [...] com a principi fixat (estàtic) que romanguí inalterable i idèntic a si mateix a mesura que avança el pensament” (1993, 12).

13. Cal assenyalar que el primer en destacar la filosofia de Hegel contextualitzada en el fenomen de “l’amor” com a motor de la seva filosofia és Henri Neil al llibre de 1945 *De la médiation dans la philosophie de Hegel* tal com ho apunta Kojève al seu article “Hegel, Marx and Christianity” (Kojève 1970, 28).

Des d'aquest punt de vista, si el pensament racional (*logos*) no és una substància, sinó llenguatge d'un subjecte dialèctic, no pot haver-hi un principi definit substancialment *sine qua non* per albirar l'absolut, sinó que qualsevol punt de partida (contingut) conduirà vers el desplegament (formal) de la totalitat. Tot principi, almenys en Hegel, és un principi aleatori o *in media res*, com en un somni on el subjecte és ubicat enmig de l'acció sense poder situar específicament l'origen —tan se val quin sigui l'origen, car l'inici és indiferent per desplegar la forma del secret que amaga el somni.¹⁴ Així, recuperant la frase del pròleg de *La fenomenologia* (“[...] copsar i exposar la veritat, no com a *substància*, sinó també com a *subjecte* (Hegel 1939a, 17)), encara que ontològicament ocupin posicions diferents, en Hegel, el pensament, el llenguatge i l'ésser resten travessats per una mateixa qüestió constitutiva, el seu caràcter dialèctic, negativament constituïts en la tensió entre l'objectiu i el subjectiu, entre l'interior i l'exterior. Aquest caràcter constitutiu, comú al pensament, l'ésser i el llenguatge com a “modes” de manifestació de l'esperit conformats en el subjecte singular i concret, és el signe de la mort i de l'amor (com les dues cares d'una mateixa moneda) en la dialèctica que s'estableix en la vida del subjecte singular respecte de la manifestació de l'esperit —àdhuc un cop aquest s'ha manifestat del tot.

L'origen de la histèria hegeliana es pot localitzar, seguint les indicacions de Josef Simon, en la pretensió de determinació absoluta de la consciència. Contràriament a l'idealisme subjectiu anterior que posava la realitat exterior, investigava l'ésser de la cosa i el subjecte romanien com un “determinant indeterminat”: “Ja que per Hegel no és possible cap saber sense ‘experiència’, cal preguntar-se on i quina classe d'experiència se li manifesta a la consciència que experimenta, en la seva infinitud, la totalitat de la determinació de la consciència” (Simon 1982, 38). Simon assenyala que mentre que en la “certesa sensorial” el llenguatge implicat era incomplet, “tan sols *deia* l'ésser de la cosa, [...] [com a] testimoni del seu caràcter abstracte” i, per tant, el subjecte no es resolien determinat més que com “un jo pur” (1982, 38); en la consciència determinada i concreta que ressegueix tota la manifestació de l'esperit, la consciència assoleix la seva veritat, “quan cospa la plenitud indivisa de la plenitud del llenguatge” (1982,

14. En aquest sentit, caldria investigar les semblances entre la forma del mètode dialèctic hegelian i la semblança de l'estructura dels somnis en la teoria psicoanalítica freudiana. Breument, en forma d'hipòtesi, no existeix un paral·lisme entre el contingut, la forma i la idea (com a idea oculta a desplegar i tan sols auto-conscient al final del desplegament del seu recorregut) en la lògica hegeliana i el contingut manifest, el contingut latent i el secret del somni en el treball interpretatiu dels somnis freudians?

38). En aquest sentit, recuperant la qüestió assenyalada per Adorno de les parts de la totalitat i el caràcter indiferent de l'origen en Hegel, segons Simon, "l'idealisme subjectiu tan sols tematitzava els moments parcials" del llenguatge, "sense preocupar-se pel seu origen", en tant que la qüestió de l'origen (també per Hegel) és una qüestió que "tan sols pot ser posada de manifest en el nexa de la [manifestació] de la totalitat del llenguatge" (1982, 38). La pretensió d'un llenguatge total que reti compte de la totalitat de coses i d'esdeveniments que, fins arribar al punt culminant, tan sols es demostren parcialment constituïdes dialècticament, és a dir, mancades, és la pretensió d'una instància absolutament plena o, el que és el mateix, d'un gran Altre no-mancat, d'un Altre capaç d'articular i posar en acte un llenguatge total. Però d'on sorgeix en Hegel la pretensió per teixir i descriure la totalitat d'una figura de figures sense fissures simbòliques, d'un llenguatge omnipotent?

El moviment histèric, que en l'anterior subapartat he considerat com a metodològic, correspon al despertar de la consciència vers ella mateixa com una existència determinada i finita. El pas fonamental de l'enteniment vers la raó està marcat per la transició d'un judici general que no ret compte de l'especificitat determinada de l'experiència de la consciència, vers una dialèctica que fa aparèixer la consciència com consciència determinada, és a dir, finita, vers la mort. Aquest primer aparèixer de la mort que s'esdevé en la dialèctica de l'amo i de l'esclau la tractaré en profunditat al següent apartat. Per ara, allò que convé destacar és el fet que la consciència es presenta a ella mateixa com a determinada per l'experiència de la seva finitud i, esguerrada, doncs, de bon inici tota subjectivitat transcendental, Hegel ha de recuperar la vida com a unitat (una tensió dialèctica entre vida i mort) tot i saber de la seva destinació vers el no-res. En Hegel, el plus que incorpora la consciència que ha passat per l'experiència de saber-se a ella mateixa finita, morint, tan sols pot recuperar-se com a unitat transcendint-se en un revers que faci de contrapès dialèctic a la mort: l'amor. En aquest sentit, la mera dialèctica (de la natura) entre vida i mort no diu res definitiu de la consciència de saber. Davant del saber de la mort, un saber que transforma la relació directa amb la seva representació i, a la vegada, la concepció de l'experiència de la consciència mateixa, la consciència que se sap finita tan sols pot recuperar la vida —que en el pas del judici general de l'enteniment a la raó havia suprimit— a partir de l'amor que la projecta vers la vida espiritual.

Encara a *Less than Nothing*, Žizek parla de l'amor com "un estat d'excepció" que supera l'esfera moral on "les relacions (d'amor quotidià) esdevenen mecàniques" en relació a la caiguda que produeix l'encontre amb l'amor (*to fall in love*):

[...] [F]alling in love is like the blinding light that hit Saint Paul on the road to Damascus: a kind of religious suspension of the Ethical, to use Kierkegaard's terms. An Absolute intervenes and derails the normal run of our affairs: it is not so much that the standard hierarchy of values is inverted, but more radically, that another dimension enters the scene, a different level of being. (Žizek 2012, 33)

En Hegel, l'amor té la mateixa estructura "d'excepció" apuntada per Žizek. La idea hegeliana és, com a totalitat desplegada a partir de les seves parts fins a assolir l'absolut, el moviment que fa aparèixer l'amor no com a sentiment (romàntic), sinó com un trencament ontològic que reordena la totalitat de les coses. Res no ha canviat, però la perspectiva des de la qual s'observa la totalitat de coses i d'esdeveniments és radicalment una altra. Com assenyala Žizek (i, en aquest punt, l'anglès és molt gràfic per il·lustrar aquesta qüestió), l'experiència de l'amor s'esdevé com a caiguda (*to fall in love*): un esdeveniment absolutament contingent revela la crida de la necessitat, tot donant pas a l'aparició de l'amor. En aquest sentit, la teologia cristiana té un paper fonamental en la configuració d'aquesta experiència amorosa. L'amor no és l'accés immediat a un nou regne o estat d'objectes, simplement s'estableix una nova relació que transcendeix la contingència de les coses a partir de la qual s'accedeix a una nova relació amb les coses tal qual són donades.

Si bé és cert que la filosofia de Hegel dirigeix l'atenció vers la determinació de la mort en la consciència, aquesta consciència no és res més que una consciència (immediata) o (encara) pertanyent al regne animal. La veritable experiència (constitutiva) de l'auto-consciència en Hegel és la subversió del *hic et nunc* del regne animal (Kojève 1947, 554). En tant que el topos pròpiament humà es troba en un altre espai que l'immediat aquí i ara, la relació amb la mort no és una relació immediata, sinó determinada i dialèctica. En tant que dialèctica, l'experiència de la mort que dona accés a l'auto-consciència tan sols pot ser articulada (no a partir de la vida, sinó) a partir de l'amor. Això vol dir, havent pres consciència que la mort (com a representació) determina dialècticament l'esdevenir de la consciència, la negativitat d'aquesta consciència ha de subvertir el seu estat donat (per naturalesa, és a dir, de forma immediata)

—a saber, la consciència ha de passar de la universalitat indeterminada de la representació de l'esfera de l'enteniment a l'esfera de la contradicció sintètica de la raó.

El desig de Hegel de resseguir el desplegament de l'esperit i, així, assolir el saber absolut que el convertirà en savi tan sols pot realitzar-se en tant que Hegel experimenta en si mateix l'amor vers l'absolut, l'amor que transforma tota la seva consciència immediata —un experimentar com a posseir i consumir aquest amor en la possessió efectiva del saber. En aquest sentit, Hegel vol transcendir la seva immediatesa caduca, la seva vida immediata, deixar un rastre en la història de l'esperit com a anunciador del seu desplegament. Per atènyer la transcendència més enllà de la mort i de la vida empírica, com assenyala Kojève, l'únic que pot transcendir la mort és l'amor, en tant que “la mort no pot canviar res en l'amor” (Kojève 1947, 187). Tot i això cal articular com es guanya l'accés a l'amor en tant que experiència vers la transcendència de la vida immediata.

En Hegel, hi ha un abans i un després entre el Hegel kantianista (durant els anys de la seva joventud) i el Hegel influenciat pels romàntics. Segons Alice Ormiston, quan el 1796 Hegel es trasllada a Frankfurt, el filòsof estava influenciat pels romàntics, especialment pel seu amic i company al seminari de Tübinga, Hölderlin. En aquest context, “el seu pensament pateix un canvi, evidenciat a l'escrit ‘L'esperit del cristianisme’” (Ormiston 2004, 3). El canvi al qual es refereix Ormiston és la transició d'un pensament polític sobre la comunitat kantiana —una comunitat que satisfés l'autonomia individual i una moral racional— vers una concepció de la comunitat i l'ésser humà basada en la noció de l'amor —amb un alt contingut cristològic—: l'amor com a unitat ontològica de l'Ésser, una “identitat entre el món subjectiu i el món objectiu del qual [l'ésser humà] ha estat extret, però a la qual inherentment [l'ésser humà] hi vol tornar” (2004, 3-4). Segons la lectura d'Ormiston, “la intuïció hegeliana de la unitat del pensament i l'ésser forma el nucli de la nova concepció ontològica i política de Hegel” (2004, 4). Aquesta primera fase del pensament hegelianista representa la convicció que “l'amor era el tipus més elevat de saber”, “un saber que tan sols podia trobar expressió objectiva en el símbol religiós” (2004, 9).

Evidentment, la veritat de la noció d'amor en Hegel pateix una transformació radical al llarg de l'evolució dialèctica del seu pensament. La unitat ontològica a la base de l'experiència de l'amor com a recerca d'aquesta unitat es troba en

la filosofia i en la figura del savi com a expressió màxima de la consumació d'aquest amor —la identitat entre el pensament i l'ésser expressada en l'aparició de tots els moments de la vida de l'esperit. Com assenyala Kojève, Hegel pressuposa (com a Altre) l'existència necessària del filòsof, en tant que,

[...] pour que le mouvement dialectique de la PhG puisse arriver à son terme, marqué par l'idée —et la réalisation— de la Sagesse, du Savoir absolu, il faut qu'à chaque tournant dialectique il y ait un *Philosophe* prêt à prendre *conscience* de la nouvelle réalité constituée. En effet, c'est le Philosophe, et lui seulement, qui veut à tout prix *savoir* où il en est, se *rendre compte* de ce qu'il est, qui ne va pas plus loin avant de s'en être rendu compte. (Kojève 1947, 279)

Així, a la fi, el filòsof que s'ha adonat de totes les figures de la consciència que constitueixen la realitat esdevé el savi hegelian: “l'homme parfait et satisfait qui est essentiellement et complètement *conscient* de sa perfection et de sa satisfaction” (1947, 278) —satisfacció de l'haver recorregut totes les formes possibles de consciència que el presenten a si mateix com a auto-consciència; la identitat que assoleix la consciència amb si mateixa, després d'haver recorregut totes les mitges figures de consciència. En aquest punt, sense saber-ho, Kojève fa un apunt sobre la histèria del filòsof i il·lumina el motiu pel qual anomeno la histèria hegeliana una histèria metodològica. Segons la interpretació de la figura del savi hegelian que realitza Kojève, el filòsof, en primera instància, en tant que conscient d'ell mateix, se n'adona com “essencialment insatisfet”:

Si on veut être méchant, on peut dire que le Philosophe est mécontent parce qu'il ne sait pas ce qu'il *vent*. [...] Il a des désirs, comme tout le monde. Mais la satisfaction de ses désirs ne le satisfait pas, en tant que Philosophe, tant qu'il ne les *comprend* pas, c'est-à-dire tant qu'il ne les insère pas dans *l'ensemble* cohérent de son discours qui révèle son existence, c'est-à-dire tant qu'il ne les *justifie pas*. (Kojève 1947, 280-1)

Kojève il·lumina el fet que el pensament hegelian troba el seu origen en la necessitat de completar l'altra meitat de la consciència que li falta, que no pot veure ni copsar amb l'enteniment: la manca d'ésser. Aquesta manca d'ésser, que condueix el filòsof vers la histèria, és l'origen de la recerca histèrica (metodològica) de Hegel que el dirigeix vers totes les etapes de la consciència que el filòsof ha de resseguir per assolir el saber de l'esperit absolut, és a dir, l'estat que revelarà la part mancanta de la consciència. No obstant això, recordant el que he anat exposant fins aquí, Hegel no troba l'altra meitat substancial que li manca a la consciència com una peça que encaixi (com una clau que encaixa les seves dents en l'únic pany adient). La recerca hegeliana de la iden-

titat originària, en tant que no s'esdevé més que en el temps futur un cop ja és pretèrit (que haurà sigut), no demostra la seva veritat històrica en la identificació d'una substància que engloba la totalitat, sinó en el resseguir de totes les formes mancades i incompletes de consciència que al final del recorregut de l'esperit demostren la seva totalitat en tant que procés de mitges-figures.¹⁵ Kojève assenyala que en la insatisfacció filosòfica, el filòsof, l'únic que fa (i que vol o ha de voler), és, essencialment, canviar: el filòsof “vol esdevenir allò altre” que no és (Kojève 1947, 281). En aquest procés hi ha “progrés”, diu Kojève, ara bé, aquest progrés no és la novetat de coses, ni el canvi en l'organització de les coses, sinó una nova presa de consciència de les coses que ja hi havia —degut a la insatisfacció que li comporta la relació amb les coses mundanes, res no el satisfà: tota forma de consciència se li apareix (dialècticament) d'una forma positiva (en tant que síntesi d'una forma anterior de consciència insatisfeta), per acabar en la negativitat de la insatisfacció: no, no és això. Així, Kojève distingeix dues figures fonamentals en la història de la filosofia que han articulat la figura del savi. En primer lloc, Plató, el filòsof que reconeix la saviesa, però, en tant que ideal, cap ésser humà no podrà assolir-la. En segon lloc, evidentment, Hegel, el filòsof que no tan sols reconeix la saviesa, sinó que ha assolit la saviesa en el camí recorregut per *La fenomenologia* (Kojève 1947, 282).

15. Cal fer un apunt sobre com entenc, en tot aquest context, la qüestió de la teleologia hegeliana. Si bé és indiscutible que en Hegel la forma del seu pensament és teleològica en tant que l'objectiu final dels moments de la totalitat està dirigit vers el desplegament total de l'esperit, aquesta no és una forma pre-disposada. La forma teleològica de la filosofia hegeliana és una forma que no serà descoberta fins al final, no perquè tan sols al final es descobreixi la substància vers la qual tendeix la forma, sinó perquè, com assenyala Cathérine Malabou, el futur està condicionat per la plasticitat. És a dir, el futur no és un moment estàtic del temps, sinó una “instància dialògica” (Malabou 2005, 5). Cada nou esdeveniment històrico-ontològic transforma plàsticament la forma i així el futur, segons la previsió del desplegament de la nova forma que s'ha esdevingut. Això és el que permet entendre la tesis d'Hyppolite sobre el fet que amb el desplegament absolut de la fenomenologia de l'esperit no s'arriba al final de “la” història, sinó al final “d'una història”, a saber, que cada època té la seva pròpia forma de desplegament d'una idea directriu fins a l'assoliment d'aquest futur tel·lúric, posat sempre sota dues condicions: 1) segons la mitja manifestació formal segons una forma pre-suposada dialècticament amb la seva destinació final al futur com a desplegament; 2) quan s'assevera ontològicament d'una manera estàtica aquesta forma (en Hegel), es pot asseverar en tant que aquesta forma ja s'ha expressat completament en el temps present per algú que l'ha experimentat —i llavors es parla del futur com a futur pretèrit o futur perfecte). Sobre aquesta qüestió hi tornaré amb més detall al tercer apartat “El saber. Hegel: el filòsof de la universitat”, en aquest mateix capítol (vegeu pàgina 329 i següents).

Abans de prosseguir amb les implicacions del que acabo d'exposar, des d'un punt de vista psicoanalític, la satisfacció i perfecció última del savi hegel·lià no s'esdevé en raó d'haver assolit el gaudi de posseir el saber absolut, la qual cosa equipararia l'esperit absolut i el seu saber com a substàncies, sinó que el savi hegel·lià esdevé satisfet perquè ha resseguit totes les figures possibles de l'esperit. És a dir, el camí que ressegueix totes les mitjes-figures de consciència assenyalada que no hi ha una substància que es pugui posseir, que pugui completar la incompletesa de la consciència. Aquest procés de mitjes-figures, i haver-lo resseguit completament, demostra que l'estat de satisfacció no correspon a l'assoliment d'una substància de gaudi, sinó a l'haver recorregut la totalitat del saber. Així, el saber ja no es presenta com el saber d'una substància, sinó com el "calvari que ha sofert l'esperit" en les manifestacions de totes les seves mitges figures fins a arribar al punt final —el contingut de la satisfacció del savi és el procés com a forma, i la forma d'aquest procés és la manifestació del contingut de l'esperit. És a dir, la identitat de la unitat entre pensament i ésser no és la substancialització ontològica d'aquest U, sinó la demostració que tot contingut és parcialment constituït pels moments que l'integren i que la seva forma és la negativitat productiva dels moments de les mitges figures que es succeeixen. L'atzucac al que condueix la histèria metodològica de Hegel és que o bé el filòsof roman en la seva insatisfacció histèrica on totes les respostes no són les respostes que buscava (mantenint-se insatisfet sense saber que busca realment), o bé el filòsof esdevé savi, és a dir, descobreix que la veritat de la forma i el contingut del seu discurs són el transcórrer de la meitat mancada de l'ésser —una divisió de l'ésser insuperable o no-suturable. Tan sols la presa de consciència que totes les manifestacions són en tant que mancades i no hi ha cap meitat perduda que completi la manca de l'ésser il·lumina el filòsof sobre la veritat ontològica de l'ésser —revelació en la qual el filòsof esdevindrà satisfet en una forma d'ataràxia ontològica i existencial. Aleshores, que succeeix amb l'amor com a moviment que motivava la recerca de la unitat ontològica entre ésser i pensament i que produïa histèricament tot el saber industriós en el desplegament de la fenomenologia de l'esperit?

En la introducció de Knox a l'edició anglesa del manuscrit hegel·lià *Amor (Die Liebe)*,¹⁶ l'autor destaca que Hegel contempla l'antiguitat grega com una unió

16. Ja que el manuscrit no va ser mai publicat fins a la compilació dels escrits teològics de joventut, editats per Herman Nohl l'any 1907, no es disposa d'una data exacta de la seva escriptura. No obstant això, es considera un escrit anterior a *L'esperit del cristia-*

harmònica entre l'home i la natura, és a dir, una vida unificada (Hegel 1961, 302). Per Hegel, el problema sorgeix tant en el judaisme, en les figures de Noè (oposat a Déu i al món: “de la qual no s’esdevé una relació d’unitat, sinó d’amo i d’esclau”) i d’Abraham (que “es considera ell mateix i a la seva família com els favorits de Déu”), com en el cristianisme, “encara que aquest últim sigui menys exclusiu, com a religió positiva encara distingeix entre el creient i el pagà” (1961, 302). El segle XVIII, com destaca Knox, intenta subvertir aquesta dicotomia en una nova visió cosmopolita de la relació política de l’ésser humà, però a expenses d’oprimir l’individual (1961, 302). Superant aquestes tres condicions —la del judaisme, el cristianisme i la del cosmopolitisme (especialment el kantianisme)—, l’única solució possible per Hegel no és una (nova) proposta de l’amor cristià (com la del cosmopolitisme del XVIII), sinó l’amor “com a vincle vital genuí”, no segons el cristianisme, sinó segons la figura de Jesús, “la veritable unitat dels oposats” (1961, 302). Així, Hegel distingeix dos tipologies d’amor: l’amor propi i l’amor vers la totalitat. L’amor propi és un amor que es refereix a l’amor immediat de tots els éssers vius o en l’ésser humà en la contradicció entre el particular i l’universal que l’enteniment no pot superar: “L’essència de l’amor, en aquest [primer] nivell, és que l’individu en la seva natura més interior és quelcom oposat a l’objectivitat; l’individu és una unitat independent per al qual tota la resta de coses és un món extern a ell” (1961, 303). El problema, com analitzaré en el proper apartat al voltant de la dialèctica de l’amo i de l’esclau, és que aquesta unitat individual que està oposada al món no concep els objectes com a determinats, per la qual cosa l’individu que tan sols experimenta l’amor vers ell mateix és un individu indeterminat, és a dir, un no-res sense determinació del món exterior. Per Hegel, l’amor genuí necessita d’un Altre que transcendeixi la contradicció entre l’universal i el particular que l’enteniment no és capaç de superar:

La veritable unió, o l’amor pròpiament, existeix tan sols entre els éssers vius que són iguals en poder i, per tant, en la mirada de cadascú, éssers vius des de qualsevol perspectiva; en cap cas l’altre és mort per a l’un. Aquest amor genuí exclou els oposats [en tant que separats, per reunir-los sense eliminar-los com a moment d’una unitat sintètica] (1961, 304).

nisme i el seu destí (Der Geist des Christentums und sein Schicksal). Segons el traductor anglès de la compilació dels escrits teològics, el manuscrit *Amor* va ser escrit entre un any i divuit mesos abans de *L’esperit del cristianisme*, és a dir, entre finals de 1797 i 1798 (Hegel 1961, 302). La compilació original de Herman Nohl de l’any 1907 pot ser consultada al següent enllaç: <https://archive.org/stream/hegelstheologisc00hege#page/n0/mode/2up> (consultada el 06/04/2016).

Una primera conclusió, des del punt de vista de la psicoanàlisi, és que Hegel està construint l'afirmació histèrica de l'existència de la relació sexual: no en la mesura del gènere sexual que complementa un dels dos gèneres en la còpula, sinó en la relació de la consciència amb un Altre no mancat que constitueix una comunitat perfecta, sense fissures i efectiva. Però en quins termes (no) és possible aquesta relació?

En primera instància i formulat d'aquesta manera, les posicions de Lacan i la lectura hegeliana de l'amor vers l'afirmació de la relació sexual semblen trobar-se a les antípodes. En Lacan, en primer lloc, la relació sexual no existeix en tant que la relació sexual no es pot escriure simbòlicament o, dit d'una altra manera, no existeix un llenguatge per escriure-la (Lacan 2007, 83). Per tant, en segon lloc, la relació sexual no es pot escriure en tant que la completa simbòlica a partir del cos de l'Altre que es cerca en la relació sexual no funciona. La demanda simbòlica d'un significat que completi la manca (significant) a partir del cos (real) de l'Altre fa impossible la relació sexual en tant que el Real del cos impedeix ser escrit o transcrit en l'ordre simbòlic. És a dir, la relació sexual "és un bloc que fa ensopegar el sentit" (Zupancic 2004, 204). En definitiva, en tant que la relació sexual s'oposa al sentit (i a l'estructura simbòlica), la relació comunicativa (en el cas del subjecte histèric: $S \rightarrow A$) que es dirigeix vers un Altre ple no existeix (2004, 207). És a dir, el Real en el cos impedeix la totalització simbòlica de la relació.

Aleshores, la qüestió de l'amor en Hegel rau en revelar quina és la relació que s'esdevé en l'amor vers l'Altre: és un Altre barrat o és un Altre no-mancat? En aquest sentit, cal retornar la mirada vers el manuscrit *Amor*:

En l'amor, allò que està separat encara roman, ja no com una cosa [simplement] separada, sinó en la unitat; la vida [en el subjecte] sentint la vida [en l'objecte]. En tant que l'amor és el sentir d'alguna cosa viva, els amants poden ser distingits tan sols en tant que són mortals i no observen aquesta possibilitat de la separació com si hi hagués realment una separació o com si realment hi hagués una mena de conjunció entre la possibilitat i l'existència. En els amants no hi ha matèria; són una totalitat vivent. Dir que els amants tenen una independència i un principi vivent peculiar a cadascú d'ells només significa que ells poden morir i poden ser separats per la mort. [...]

Però l'amor intenta anul·lar, fins i tot, aquesta distinció entre l'amant com a amant i l'amant com a organisme orgànic, anul·lar aquesta impossibilitat de la

separació com una mera possibilitat abstracta, reunint en si mateix l'element mortal en l'amant i esdevenint [el cos orgànic de l'altre amant] immortal. (Hegel 1961, 305)

Aquí, la qüestió difícil que cal plantejar és la possibilitat de la relació entre Hegel i Lacan. El primer escull en pensar aquesta relació el representa la superació del cos orgànic en Hegel. Superació, ja en aquest primer escrit de Hegel, no significa l'anihilació o obviar la participació del cos de l'altre en la relació dels amants, sinó la seva assumpció en la progressió. Això vol dir, en llenguatge lacanià, l'assumpció del Real en la dialèctica de l'amor (com a relació). En aquest punt, la pista per articular la relació entre Hegel i Lacan es troba al llibre del col·loqui entre Alain Badiou i Nicolas Truong: *Éloge de l'amour*. En una de les seves intervencions, Truong pregunta al filòsof francès pel sentit de la frase de Lacan "no hi ha relació sexual" (Badiou i Truong 2009, 12), a la qual cosa Badiou respon:

C'est une thèse très intéressante, dérivée de la conception sceptique et moraliste, mais qui aboutit au résultat contraire. Jacques Lacan nous rappelle que dans la sexualité, en réalité, chacun est en grande partie dans sa propre affaire, si je puis dire. Il y a la médiation du corps de l'autre, bien entendu, mais en fin de compte, la jouissance sera toujours votre jouissance. Le sexuel ne conjoint pas, il sépare. Que vous soyez nu(e), collé(e) à l'autre, est une image, une représentation imaginaire. Le réel, c'est que la jouissance vous emporte loin, très loin de l'autre. [...] Donc, il n'y a pas de rapport sexuel, conclut Lacan. Formule qui a fait scandale, puisqu'à l'époque tout le monde parlait, justement, des "rapports sexuels". S'il n'y a pas de rapport sexuel dans la sexualité, l'amour est ce qui vient suppléer au manque de rapport sexuel. Lacan ne dit pas du tout que l'amour, c'est le déguisement du rapport sexuel, il dit qu'il n'y a pas de rapport sexuel, que l'amour est ce qui vient à la place de ce non-rapport. [...] Cette idée le conduit à dire que, dans l'amour, le sujet tente d'aborder "l'être de l'autre". C'est dans l'amour que le sujet va au-delà de lui-même, au-delà du narcissisme. Dans le sexe, vous êtes au bout du compte en rapport avec vous-même dans la médiation de l'autre. L'autre vous sert pour découvrir le réel de la jouissance. Dans l'amour, en revanche, la médiation de l'autre vaut pour elle-même. C'est cela, la rencontre amoureuse : vous partez à l'assaut de l'autre, afin de le faire exister avec vous, tel qu'il est. Il s'agit d'une conception beaucoup plus profonde que la conception tout à fait banale selon laquelle l'amour ne serait qu'une peinture imaginaire sur le réel du sexe. (2009, 12-3)

Sense ser-ne conscient, Badiou il·lumina la relació de diàleg entre Hegel i la psicoanàlisi lacaniana. Com assenyala Badiou, l'amor és allò que apareix un cop la relació sexual vers el gaudi s'ha demostrat impotent, alguna cosa falla en la (suposada) harmonia que hauria d'arribar —ja que no arriba (completa-

ment) mai. La relació que faci dels dos un U, en la còpula o la pràctica sexual, no fa un, sinó mig. *Avant la lettre*, Hegel rebutja que l'amor no tingui res a veure amb el cos o amb el gaudi del cos de l'activitat sexual: l'amor, com a unió sintètica dels que se saben i es donen iguals, supera la relació en desequilibri de la relació sexual impossible —ja que el gaudi és sempre un, singular, no comunicable. Ni la mort mateixa fa d'escull en el camí vers l'amor. Tot al contrari, la negativitat com a moment de la dialèctica de l'amor és la negativitat necessària per desplegar la (veritable) dialèctica amorosa: el cos orgànic i la mort són moments necessaris (però que cal superar) per entrar en la comunitat dels amants iguals en la relació amorosa.

En aquest sentit, Hegel i Lacan són més propers del que pot semblar a primer cop d'ull. En primer lloc, en Hegel la relació immediata amb el cos de l'altre com a recerca de l'auto-afirmació universal de la consciència té una estructura semblant amb l'amor narcisista de Lacan i de la impossibilitat de la relació sexual (en la impossibilitat de la comunicació o traducció simbòlica del gaudi). A saber, en aquesta primera manifestació amorosa, el subjecte no surt de la seva singularitat auto-afirmativa en una experiència d'amor que tan sols cerca en l'objecte d'amor l'objecte d'auto-satisfacció.¹⁷ És a dir, tant en Lacan, com en Hegel (es concreti com es concreti aquesta experiència), l'accés a l'amor es duu a terme, en un primer moment, a partir del cos d'una forma negativa. No és sinó mitjançant aquest primer moment d'experiència de la impossibilitat, a saber, que a partir del gaudi en un cos o de l'organisme immediat no s'assoleix l'experiència d'amor, que el subjecte (lacanià i hegelian) ha d'articular un altre

17. Aquesta primera definició lacaniana d'amor com amor narcisista, influenciada encara per Freud, es situa en el Lacan dels primers anys del *Seminari*, especialment dels llibres IV, V, VI. En aquest sentit, a l'article "Lacan, l'amour", Jean-Paul Ricœur escriu que aquesta primera concepció de l'amor narcisista condueix a Lacan a substituir l'amor pel treball del concepte de desig: "[...] ce qui se disait en termes d'amour va se dire maintenant en termes de désir. Vient alors le group de dix années où Lacan ne s'intéresse plus à l'amour mais approfondit le champ du désir" (Ricœur 2007, 7). En aquest mateix article, Ricœur distingeix sis etapes diferents, però evolutivament concatenades sobre l'evolució de la noció d'amor en l'ensenyament de Lacan: 1) Una fase denigrant de l'amor amb l'amor narcisista. 2) Una temptativa de salvar l'amor com amor en la seva culminació [com a obra]. 3) Una substitució de l'amor pel camp del desig; amb la qüestió del gaudi que s'hi interposa. 4) el fracàs de la relació sexual. 5) La suplència de l'amor al fracàs de la relació. 6) Un intent per depassar la il·lusió del fracàs en profit del real de la trobada (2007, 7-8). Tot i això, d'una forma menys sintètica i molt més extensa, el llibre de Jean Allouch, *L'amour Lacan* (2011), fins al moment, representa l'obra més detallada sobre la història de l'amor en l'ensenyament de Lacan.

mecanisme per situar-se en l'experiència de l'amor. En altres paraules, d'aquest primer moment frustrat d'amor en la vida sexual, el subjecte s'adona que ha d'articular l'amor a partir d'un altre vincle —la relació sexual no satisfà la demanda d'amor.

Mentre que Lacan és conscient que la insistència sobre la possibilitat de la relació sexual és signe de la histèria del subjecte, Hegel no s'adona fins al final que l'espai que subverteix la impossibilitat de la relació és una experiència que sobrepassa i reuneix sintèticament aquells que abans (o mentrestant) no han estat capaços de realitzar l'amor en la relació sexual. En qualsevol cas, la qüestió que resol la relació de l'amor en Hegel a ulls de Lacan es troba en l'evolució històrica de l'amor en l'ensenyament lacanià i la posició mateixa d'amor que ocupa Lacan.

Quan Lacan assenyala que en l'amor el que es busca és la part mancant de l'ésser com a objecte amagat en l'Altre, Lacan duu a terme una transició de l'amor al desig. Aquesta transició la duu a terme referint-se a Hegel de la següent manera:

Le point où nous en sommes de la théorie du désir dans son rapport à l'Autre vous livre en effet la clé de ceci, que, contrairement à l'espoir que pourrait vous donner la perspective hégélienne, le mode de la conquête de l'autre n'est pas celui —trop souvent adopté, hélas, par l'un des partenaires— du *Je t'aime, même si tu ne le veux pas*. (Lacan 2004, 38)

Lacan afegeix que aquesta frase (en cursiva a la citació) és una nota a peu de pàgina de Hegel segons la qual, sense que Lacan en doni cap més referència, Hegel hauria afirmat que és per la dialèctica de l'amor “per on hagués pogut fer entendre tota la seva dialèctica” a *La fenomenologia*. A partir d'aquesta falsa referència,¹⁸ Lacan té via lliure per utilitzar un Hegel imaginari (o creat a la seva mida, via Kojève). D'aquesta frase (suposada) hegeliana, Lacan diu que el que

18. Cal assenyalar que el fet que Lacan no doni cap mena de referència d'aquesta nota és simptomàtic per si mateix. El cert és que Lacan atribueix una frase que en Hegel no existeix en cap lloc de les seves obres. Amb molta astúcia i treball, Jean Allouch descobreix que, havent assistit als seminaris de Kojève i, per tant, havent escoltat les moltíssimes vegades que Kojève relaciona la dialèctica del desig amb la dialèctica de l'amor en Hegel, Lacan, a partir d'una conferència de Kojève que duu per títol “La dialèctiques du réel et la méthode phénoménologique” (Kojève 1947, 445-528), “s'inventa [la frase] i allarga Hegel” (Allouch 2011, 205) el fa parlar imputant-li una frase que no és pròpiament (sinó especulativament) de Hegel.

s'hi amaga veritablement al darrere no és l'amor, sinó el desig: *Je te désire, même si je ne les sais pas* (2004, 38). Com assenyala Allouch, aquesta transició d'amor vers el desig en Lacan s'articula a partir de la identificació en "l'altre de l'objecte que falta" (Allouch 2011, 197). D'aquesta comprensió d'amor, que no és res d'altre, en realitat, que l'estructura del desig, Allouch sintetitza les dues formes segons les quals s'expressa aquesta relació desitjant: d'una part, la identificació en l'altre de l'objecte que em manca, l'altre l'accepta com a do, és a dir, acull la meua identificació de la meua part mancant que jo diposito en l'altre com a do localitzat en el seu interior; de l'altra, la resistència que l'altre pot realitzar en l'acceptació d'aquest do, és a dir, que no reconegui (o no ho faci de forma suficient) la meua identificació en l'altre com a possessor de l'objecte sublim que posseeix i que desitjo (2011, 197). Aquesta mena de dialèctica també s'articula en la direcció contrària, és a dir, aquella on la crida de l'objecte-causa del desig prové de l'Altre i no de mi. En qualsevol cas, en Lacan es fa palès que, en l'aparició de la pregunta per l'amor i la demanda d'amor, sorgeix l'objecte *a* que trenca qualsevol simetria possible en una relació amorosa entre iguals —l'objecte *a*, histeritza el discurs *i*, com assenyala Lacan, l'emergència d'aquest desig es troba entre el plànol de la violència i de l'amor (Lacan 2004, 180).

D'aquesta manera, Lacan substitueix l'amor com el sentiment de recerca de completesa —la recerca de la part mancant de l'ésser— pel desig. En altres paraules, segons (un cert) Lacan, tan sols es pot cercar l'amor a partir del desig. No obstant això, cal no oblidar que, quan Lacan es refereix a Hegel, aquest Hegel és imaginari i construït a partir de Kojève. És a dir, de la mateixa manera que com a resistència molts autors (principalment francesos) després de Kojève creen un Hegel imaginari de reacció a Kojève (és a dir, absolutament lògic, on la noció de vida en la filosofia de Hegel sembla no haver jugat cap mena d'importància), l'accés de Lacan a Hegel també està mediat per la interpretació de Kojève. Lacan coneix Hegel, però en realitat darrera el nom de "Hegel" s'amaga Kojève. Això vol dir, Lacan no es capaç de superar la lectura *sui generis* de Kojève vers Hegel. En d'altres paraules, encara que a partir del llibre XVII del *Seminari* Lacan comenci a crear el seu propi imaginari de Hegel *i*, en aquest sentit, "mati" el pare Kojève, el filòsof franco-rus va imprimir a foc sobre la pell lacaniana un Hegel que comença i acaba en *La fenomenologia* i que, principalment, tot el que articula el text és la posada en escena d'una lluita constant pel reconeixement, això és, d'una consciència que desitja reconeixement.

Per tant, és ben cert que utilitzant el nom de Hegel, restringint-lo com a sinònim de *La fenomenologia*, i, alhora, llegint *La fenomenologia* des de la lluita pel reconeixement, Hegel es demostra impotent per pensar l'amor o, com diu Lacan, la funció del desig en Hegel no depassa la lluita de reconeixement: Hegel “no va voler anar a buscar [el desig] en la dimensió de l'amor” (Lacan 2004, 180). Contràriament a aquesta lectura restringent, la lectura que reclamo és un Hegel panoràmic, un Hegel —especialment el de *La fenomenologia*, per ser el motiu dels quatre noms que Lacan li imputa— que, a diferència d'altres autors, no pot ser reduït com a sinònim d'una de les seves obres —ja que tota l'obra hegeliana, especialment a partir de *La fenomenologia*, forma part d'un sistema que no és progressiu en un sentit positivista, però tampoc no tematitzat, on cadascuna de les seves parts no estableix relació amb la totalitat. L'obra de Hegel i totes les parts que la conformen estan interrelacionades de forma absoluta i indèstria. Tan sols en aquest sentit es pot afirmar que el sistema hegel·lià és progressiu, en tant que cada nova dimensió de la seva obra no anul·la ni supera (positivament) l'anterior pas, sinó que l'assumeix i l'integra. Cadascuna de les seves obres majors, així com dels seus escrits, responen a l'escriptura d'un moment de la seva evolució mirant de reüll una progressió dialèctica vers la totalitat de l'esdevenir —expressat intuïtivament en els escrits de joventut, fenomenològicament en *La fenomenologia* i lògicament en els escrits de maduresa (*Lògica de la ciència*, *Enciclopèdia de les ciències filosòfiques* i en els apunts de les classes a la universitat).

Quan Allouch conclou el seu capítol sobre l'amor en Lacan i Hegel comet l'error, tot i la seva bona posició crítica vers Lacan, de realitzar una lectura crítica restringent de Hegel quan afirma que hi ha “un desacord entre Lacan-Hegel-Kojève” pel que es refereix a la qüestió de l'amor (Allouch 2011, 205). Allouch enumera quatre objeccions a aquest desacord.

En la primera objecció, Allouch afirma que en Hegel el desig (d'amor) “segueix sent un desig d'ordre privat: tan sols es pot ser estimat per alguns” (2011, 205). De nou, si es redueix la dialèctica de l'amor en Hegel al moment histeritzant de la dialèctica de lluita a mort pel reconeixement i es llegeix *La fenomenologia* com el resultat d'un reconeixement d'un Altre que no és un altre, sinó el saber, és cert que el desig i, per extensió, l'amor segueixen formant part de l'ordre privat —d'un amor reservat a l'intel·lectual, com una experiència d'*amor intellectualis* reservada únicament al filòsof. No obstant això, cal deslligar el fet que Hegel

dirigeixi el desig i la dialèctica de l'amor des d'un punt de vista privat o, en termes més hegelians, d'una subjectivitat irreflexiva. Hi ha dos moments claus que neguen el fet que el desig i la dialèctica en Hegel siguin d'ordre privat. El primer es troba en el text de *L'amor*, quan Hegel es refereix a l'amor com a reunió dels diferents en la unitat:

Hi ha una mena d'antagonisme entre l'entrega completa o la cancel·lació de la oposició (per exemple, la seva cancel·lació en la unió completa) i la subsistència de la independència. La unió troba un obstacle en l'última [posició: la subsistència de la independència]; l'amor és indigne si una part de l'individual és escapçat i mantingut com a propietat privada. Aquesta violència de l'amor contra la individualitat (exclusiva) és una vergonya. La vergonya no és una reacció del cos mortal, sinó expressió de la llibertat per mantenir la pròpia vida, per subsistir. Cap d'aquestes [figures] estima; [...] [els veritables amants, aquells qui estimen de veritat] s'adscriuen en una igualtat intrínseca i no tenen vergonya [de ser amants, de formar part de la mateixa unitat orgànica]. (Hegel 1961, 306)

Com ja he assenyalat més amunt, Hegel parteix del fet que la unitat original ha estat escindida i cal recuperar aquesta unió. Si hagués d'escriure una definició el més breu i concisa possible de l'amor en Hegel, aquesta seria, sens dubte, que l'amor en Hegel és la reunió d'allò que en un primer moment s'ha demostrat escindit per superar la determinació negativa dels oposats. En aquest sentit, si la primera objecció a la privacitat de l'amor en Hegel es troba en l'articulació d'una unitat que trenca qualsevol estat individual o "propietat privada", com Hegel mateix escriu, el segon moment clau on queda invalidada qualsevol lectura del desig o de l'amor com a esferes reduïdes a la privacitat de l'individu es troba en *La fenomenologia*, en el despertar de la dialèctica de la consciència de si que comença a intuir i a albirar l'esperit en la llunyania —una llunyania que no és existencial, car sempre ha viscut en l'esperit, sinó una llunyania ontològica, en tant que encara no ha transformat el seu ésser en la revelació completa de l'esperit:

La unitat [en la reflexió] és escindida, ja que ella és unitat absolutament negativa o unitat infinita [en un primer moment], ja que aquesta unitat és la substància, la diferència troba la seva independència *en si mateixa*. [En un segon moment] Aquesta independència [de la substància en si mateixa] es manifesta com una cosa *determinada*, una cosa *per a un altre* [que és si mateixa], ja que ella està [ara, en aquest segon moment] escindida; així, la supressió de la escissió arriba per mitjà d'un Altre [un Altre que no és més que ella mateixa en la determinació del moviment del seu posar-se: en el viatge d'anada i de tornada de la reflexió]. Aquesta activitat de *suprimir* l'escissió és present a l'interior de tota figura [de consciència], ja que, justament, aquest fluir que és la substància [com

a subjecte] de les figures independent. Però aquesta substància és infinita i, en conseqüència, en la seva subsistència mateixa, la figura és *ella-mateixa* l'acte de l'escissió o la supressió del seu propi ésser-par-a-si. (Hegel 1939a, 149)

Seguint els mateixos passos que després, d'una forma lògica, desenvoluparà al primer llibre de la lògica objectiva de l'ésser, Hegel distingeix la “subsistència” immediata de les figures autònomes o “la repressió de la seva natura de distinció en si” (1939a, 150) del segon moment, on l'anul·lació de la subsistència pròpia en la negació de l'ésser-per-a-si comporta la “subjecció” a la infinitat de la diferència. És a dir, “l'escissió [subjectiva] emergeix en oposició a la substància universal”, no reconeix el fluir de la indeterminació i “la continuïtat amb aquesta substància [universal]” (1939a, 150). En aquest moviment de determinació en la unitat de l'escissió “subjectivant” és on es resol la consciència com a objecte determinat per a si mateixa. Ara bé, aquest moviment d'anada i de tornada ja no pot fer tornar aquesta substància escindida i subjectiva a un regne d'una universalitat privada. En aquest moviment, la consciència albira o ja té present l'esperit. En aquest sentit, no es pot cometre l'error de pensar que la consciència determinada es refereix a una particularitat individual, car això implicaria l'error de retornar la consciència a l'àmbit de l'enteniment, és a dir, del judici universal. El moviment del subjecte que Hegel descriu es refereix al subjecte que es resol en la reunió dels moments d'oposició i desplegament no privats ni particulars, però tampoc no universals, sinó totals i absoluts, una reflexió determinada que tan sols pot realitzar l'exercici de la raó:

Així [un cop la consciència es té a si mateixa com a objecte determinat] per nosaltres ja és present el concepte de l'esperit. Això que arribarà més tard per la consciència és l'experiència d'allò que és l'esperit, aquesta substància absoluta que, en la [seva] perfecte llibertat i independència de la seva oposició, és a dir, de les seves consciències de si sent diverses per a si, constitueix la seva unitat: un Jo que és un Nosaltres, i un Nosaltres que és un Jo. En la consciència de si com a concepte de l'esperit, la consciència ateny el seu moment giratori; d'aquí [aquesta consciència] camina fora de l'aparença acolorida de l'aquí i l'allà sensible [de l'enteniment] i fora de la nit buida del més enllà supra-sensible, per entrar en el dia espiritual de la presència. (1939a, 154)

En primer lloc, contra Lacan, aquest passatge famós de *La fenomenologia* no apunta sinó cap a la implicació de la dialèctica de l'amor implicada en el procés fenomenològic de l'esperit. L'esdevenir de la consciència és desig tan sols en un dels seus moments, en el primer pas del sortir determinatiu fora de si per a tornar a si mateix. Elevant la mirada pel damunt de la determinació primera de

la consciència de si, l'amor és com a unitat dels diferents en una reconciliació que anul·la alhora que recull la diferència irreconciliable de l'ésser-per-a-si. En segon lloc, contra Allouch, la consciència es demostra privada, cert, però tan sols en els primers moments de la seva indeterminació. Hegel, en tot cas, és el missatge d'un amor que no és universal, a diferència de Sant Pau, sinó d'un amor total en la unitat de l'escissió de l'esperit. Però, a diferència de Jesús (on s'identifica missatge i missatger), Hegel no és el missatge, el missatge són tots els moments i mitges figures de consciència del procés de l'esperit —a saber, l'esperit com a missatge és el “nosaltres”.

Tornant a les objeccions d'Allouch, la segona objecció que troba l'autor francès en el desacord entre Hegel i Lacan pel que fa a la qüestió de l'amor és que “l'amant, a diferència de l'amo, no posa la seva vida en risc” (Allouch 2011, 205-6). Allouch no dona més pistes sobre com interpretar aquesta objecció. Tant es pot interpretar com una lectura de la lluita de l'amo i de l'esclau en clau kojeviana, és a dir, resolent a l'amo i a l'esclau no com a dues figures o mitges consciències de la consciència mateixa (el desdoblament), sinó com a dues unitats individuals que s'embarquen en una lluita efectiva a mort —seguint aquesta lectura, s'hauria de resoldre que l'amant no és un ésser que sigui auto-conscient, en tant que no ha experimentat la “por davant de la mort”.¹⁹ Si és aquesta la posició d'Allouch, sorgeixen dos problemes en la seva interpretació. Primer, la lluita a mort és un dels moments del despertar de l'auto-consciència i, per tant, tota consciència ha de passar necessàriament per l'experiència de la mort per assolir l'objecte determinat de si mateixa per superar la consciència en l'enteniment (que no resol l'oposició). Per tant, no hi ha dues consciències que se separin i segueixin direccions diferents segons la tria que hagin realitzat davant de l'experiència de la mort, sinó una única consciència que ha passat per l'experiència dialèctica de la lluita entre l'amo i l'esclau en el seu desdoblar-se. Aleshores, el segon problema que comporta la interpretació d'Allouch és l'oposició que estableix entre amant i amo, com si l'amant fos l'esclau (seguint la lògica del desig lacanià), obviant que l'amant en Hegel no es correspon amb la figura de l'esclau, sinó amb l'auto-consciència resultat de la manifestació de la unitat sintètica de les diverses figures deter-

19. Com analitzaré en el proper apartat, la lluita a mort és, de forma necessària, simbòlica, és un moment de negativitat necessària, però sense que la mort impliqui la seva dimensió empírica. És a dir, el moment de “la por a la mort” és tan sols el moviment de finitud que experimenta la consciència com un sortir de la seva universalitat afirmativa.

minades. És a dir, l'amant hegel·lià no es troba en oposició a cap forma de consciència, ja que, per Hegel, l'amant viu (o viu l'experiència de la vida) en la igualtat de la diferència que supera l'oposició.

En la tercera objecció, Allouch afirma que en l'amant “no hi ha ni acció ni obra” (Allouch 2011, 206), seguint la indicació de Kojève quan afirma que l'ésser humà no “estima allò que un fa, sinó allò que un és” (com he citat més amunt). L'objecció d'Allouch és i no és adient. En primera instància, és cert que l'amor en Hegel no és fruit de l'obra. Tot i que Hegel, tant en l'escrit de *L'amor* (Hegel 1961, 307), com en *Els principis de la filosofia del dret* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) (Hegel 1998, §161-§169), afirma que l'amor en la unitat dels amants del matrimoni té com a resultat l'infant. L'infant fruit de l'amor dels amants no és una obra, sinó “un punt”, no és ni l'acabament com a obra perfecte, ni l'objectiu final, ni el telos de la unitat. No obstant això, l'amor, com a comunitat de la manifestació de l'esperit, articulada per la síntesi que aixopluga els diferents, és una obra en la seva totalitat. És a dir, els amants, qua unitat singular, no produeixen cap obra i l'estima no s'esdevé en tant que hi ha un reconeixement en l'obra objectiva que es produeix com a moment de la dialèctica amorosa, sinó en la seva condició d'éssers donats a la superioritat sintetitzant de l'esperit. Però l'esperit, en tant que espai i ocasió per a l'aparició de la dialèctica de l'amor és ell mateix obra d'amor en tant que extensió de la comunitat dels amants. Però això no permet afirmar, com ho fa Allouch, que “es pugui estimar un mort, un animal, una planta o un penyasegat” (Allouch 2011, 206). Allouch, en aquest punt, comet l'error de comprendre l'amor hegel·lià com un moment objectiu (l'antropologització humana de l'esperit objectiu) acceptant una mena d'autonomia substancial en les coses —és a dir, Allouch torna a transformar l'amor en desig quan afirma que es pot “estimar” qualsevol objecte de l'esperit objectiu. Si l'ésser humà és capaç d'estimar (com un tenir estima vers) el món es tan sols sota la condició de la dialèctica amorosa en la qual està implicat. Tot i això, Allouch no distingeix, per exemple, “l'amor a un mort” de l'amor “a un animal o a una planta”. Precisament perquè és tan sols sota la condició del procés dialèctic de la vida i de la mort que he exposat més amunt, en el qual l'ésser humà troba el seu medi, que l'ésser humà estima l'altre com el seu semblant i, si estima algun altre objecte que no és el seu semblant, ho fa tan sols sota la condició d'una objec-

titivat no reflexionada, és a dir, no interioritzada, ni dialèctica que demostra aquest amor per les coses que no són “ésser humans” com un mer posar en l'exterior, una exteriorització immediata.

D'aquesta última objecció, Allouch en conclou una quarta, és a saber: ja que l'amant no produeix cap obra, l'ésser humà “feliç en l'amor no pot estar plenament satisfet” (2011, 206). De nou, seguint una lectura esbiaixada de Kojève, Allouch entén que l'ésser humà satisfet és aquell que al final de la història assoleix l'auto-consciència en el reconeixement de si mateix en l'obra del seu treball. Allouch s'equivoca en la seva fórmula, ja que la fórmula correcta hauria de ser que “l'home esdevé satisfet en recórrer i assolir la totalitat de l'esperit (on l'obra s'identifica amb la manifestació plena d'aquesta totalitat desplegada en tots els seus moments d'afirmació i negació); aleshores, l'home així satisfet és feliç en l'amor”. Això vol dir, seguint una lògica pròpiament hegeliana, l'ésser humà és primer satisfet i, segon o després, feliç en la satisfacció que l'obre al món amorós. Així, Allouch dona la impressió de cometre l'error (molt o massa comú) d'haver llegit tan sols les primeres trenta-quatre pàgines de *La introduction à la lecture de Hegel* quan afirma que, com a corol·lari de la quarta objecció: “tan sols la lluita i el treball produeixen una realitat objectiva veritablement humana” (2011, 206). Si bé és cert que el Kojève de les primeres trenta-quatre pàgines del compendi dels seus seminaris és un Kojève seductor que utilitza les pàgines de la lluita a mort de l'amo i de l'esclau per al seu propi benefici —és a dir, el text de Hegel serveix com a ocasió per a Kojève per a la creació d'una antropologia pròpia (via Heidegger, via Marx)—, la seva lectura excedeix la simplificació d'aquestes primeres pàgines. Allouch passa per alt que, en Hegel, com després ho destaca Kojève, l'home no és feliç en l'amor o està enamorat abans de la seva satisfacció en l'obra al final de la història, com a acabament de la manifestació de l'esperit.

Aquesta última objecció equivocada permet exposar els dos últims passos de la transició o fenomenologia de la dialèctica de l'amor en Hegel. Si Hegel parteix de la recerca de la unitat en l'amor en els seus escrits teològics de joventut, especialment en *L'amor*, Hegel no abandona la implicació de la dialèctica de l'amor en la recerca de la unitat sintètica que reuneixi els oposats. Contràriament al que afirma Allouch —que Hegel deixa la dialèctica de l'amor a un costat per poder escriure *La fenomenologia* (2011, 206)—, el filòsof alemany no l'abandona, sinó que *La fenomenologia*, com a producció del símptoma histèric

de Hegel per trobar l'amor, és la constatació i la demostració de l'amor en la manifestació de l'esperit com el recolliment successiu (la síntesi) de totes les figures oposades (és a dir, afirmades i negades) en el saber de l'esperit absolut o, el que és el mateix, en la ciència. L'amor correspon a l'exposició total de l'esperit. Precisament, perquè l'amor no es redueix a l'individual o al particular i a l'universal, l'amor no desapareix en el assolir-se; l'únic que desapareix és la histèria industriosa per assolir-lo que duu Hegel a escriure *La fenomenologia*. Ara bé, si l'amor en assolir-se no desapareix com sí que ho fa el mode histèric segons el qual Hegel descriu el desplegament de l'esperit, on arriba Hegel? Un cop Hegel ha arribat a la totalitat absoluta de la unitat dels oposats, l'amor esdevé un amor en acte, realitzat efectivament. Després de *La fenomenologia*, l'amor esdevé determinat com a idea en el matrimoni, en la família i en l'Estat, tal com ho exposa en *Els principis de la filosofia del dret*. En aquest sentit, contra la posició d'Allouch, Kojève escriu:

Là où les Actions humaines de la Lutte et du Travail ne se synthétisent pas en un *seul* être humain, l'Homme n'est jamais pleinement "satisfait". La réalisation et la reconnaissance de l'Action uniquement universelle dans l'État "satisfait" l'Homme tout aussi peu que la réalisation et la reconnaissance de son Être personnel, particulier dans la Famille. (Kojève 1947, 187)

L'obra, en aquest sentit, esdevé una qüestió de segon ordre. L'amor, com el punt culminant de la manifestació de la totalitat de l'esperit, no es dona com a objecte, ni com a obra. En Hegel, altre cop, l'amor representa el moment de superació dels oposats. En aquest sentit, tot recordant el fet que Hegel veu la religió revelada (el cristianisme) com una religió positiva, és a dir, de distinció negativa entre el creient i el seglar, Kojève escriu:

L'idéal humain ne peut donc être réalisé que s'il est tel qu'il puisse être réalisé par un Homme *mortel* et se sachant être tel. Autrement dit, la synthèse chrétienne doit s'effectuer non pas dans l'Au-delà, après la mort, mais ici-bas, pendant la vie de l'homme. Et ceci signifie que l'Universel *transcendant* (Dieu), qui reconnaît le Particulier, doit être remplacé par un Universel immanent au Monde. Et pour Hegel cet Universel immanent ne peut être que l'État. C'est dans et par l'État, dans le royaume terrestre, que doit se réaliser ce qui est censé se réaliser par Dieu dans le Royaume des Cieux. Et c'est pourquoi Hegel dit que l'État "absolu" qu'il a en vue (l'Empire de Napoléon) est la *réalisation* du Royaume des cieux chrétien. (Kojève 1947, 192)

Després de tot aquest periple, ara pren més sentit la figura de Jesús en Hegel com a referència en l'amor hegel·lià. És a dir, subvertint inevitablement l'orto-

dòxia cristiana de la resurrecció de Jesús, Hegel veu en la figura de l'encarnació del fill de Déu la realització del Déu revelat i la reunió en la seva figura dels oposats o de l'oposició. A diferència de la universalització del missatge de Sant Pau, la figura de Jesús no és aquí ni un profeta ni pretén convèncer ningú. Ell mateix és l'encarnació del convenciment. Aleshores, el Jesús mort a la creu realitza la idea, la fa immanent. Per la mateixa operació, un cop el cristianisme s'ha esgotat a si mateix i, tan sols llavors, la mort de Jesús esdevé l'amor a Jesús: l'esperit que és un jo com un nosaltres i un nosaltres com un jo, a partir del seu buidatge, és a dir, de la seva realització com a comunitat, el seu vincle esdevé com a amor un cop s'ha realitzat plenament el seu desplegament al llarg de la història. Evidentment, el pas de la histèria hegeliana cercant l'amor i la descoberta d'aquest amor en la totalitat que reuneix els oposats comporta tantes o més problemàtiques que la teologia de la mort de Jesús a la creu, problemes de caire històric, polític i filosòfic.

Per ara, i per cloure l'apartat, és important tornar a la qüestió de la relació amorosa en Hegel com a resultat de la seva histèria metodològica i la relació que s'estableix en Lacan. En definitiva, la qüestió problemàtica gira al voltant d'allò que fa unitat. És a dir, si l'amor en Hegel és la relació que s'esdevé en la reunió dels oposats, quina categoria ontològica té l'amor en Lacan? Segons Badiou, Lacan pensa l'amor en clau dual, és a dir, en tensió vers l'U (hegeliana): "C'est que l'amour est ce à partir de quoi se pense le Deux, en refente de la domination de l'Un" (Badiou 1989, 63). Com ja he assenyalat en Hegel, la unitat de l'amor no sorgeix en la dominació del particular o l'individual, com en el cas del cosmopolitisme (específicament kantiana) que reuneix sota l'universal excloent l'individual o el particular que no s'acomoda a l'enteniment. L'amor hegeliana, pel contrari, ultrapassa les determinacions individuals o particulars, no eliminant-les, sinó recollint-les sota una unitat sintetitzant. Segons Badiou, però, l'amor en Lacan no arriba a una unitat que aixoplugui els contraris, sinó que els manté en tensió:

L'amour est l'effectivité de ce Deux paradoxal, qui par lui-même est dans l'élément du non-rapport, du dé-lié. Il est "d'abord" du Deux comme tel. Origine dans l'événement d'une rencontre [...], l'amour trame l'expérience infinie, ou inachevable, de ce qui de ce Deux constitue déjà un excès irrémédiable sur la loi de l'Un. Je dirai dans mon langage que l'amour fait advenir comme multiplicité sans nom, ou générique une vérité sur la différence des sexes, vérité

évidemment soustraite au savoir, spécialement au savoir de ceux qui s'aiment.
L'amour est la production, en fidélité à l'événement, d'une vérité sur le Deux.
(1989, 64)

Sense saber-ho, de nou, Badiou torna a mostrar la clau del diàleg entre Hegel i Lacan. En Hegel, la unitat no arriba com a substància. La veritat de la síntesi de l'amor no és substancial, sinó subjectiva i dialèctica. Aquesta veritat no elimina les determinacions concretes dels oposats en l'amor. Tot al contrari, com diu Badiou, "l'amor fa esdevenir com a multiplicitat la veritat sostreta al saber": aquesta és precisament la lectura definitiva de l'amor en Hegel. Després de tot el periple històric de la revelació, desplegament i assoliment del saber, l'únic que resta "en l'ossera de l'esperit" és el rastre de la seva ombra, és a dir, la seva veritat com a vincle dels oposats. La unitat (sintètica) d'aquesta veritat que fa U, no fa unitat com a substància ontològica (*avant la lettre*), sinó que en tant que veritat transforma la condició ontològica i existencial de la tensió d'allò que és dos de forma constitutiva en la relació dos. Tot i això, Badiou no dona la versió definitiva de la semblança estructural entre l'amor hegelian i l'amor lacanià.

Al llibre XX del *Seminari, Encore*, la posició de Lacan sembla subvertir, en part, la lectura massa aventurada de Badiou —a Lacan, en cap cas, se'l pot llegir unidireccionalment, ni se'l pot tancaren una epistemologia estable. El problema de l'asseveració de Badiou, quan afirma que l'amor en Lacan manté la tensió dels dos, comporta problemes en tant que es certifica que Lacan pensa l'amor d'una forma dual i irreconciliable. Lacan, efectivament, pensa l'amor en la relació sexual com una relació que fa impossible la unitat. Però, Lacan es resol tan sols a pensar l'amor en la relació sexual o hi ha algun altre mena d'amor que l'amor impossible de la sexualitat? "L'U hi és".²⁰ En l'àmbit sexual, "l'U hi és" en tant que u solitari. És a dir, els (sexes) oposats són un en el seu gaudi —no res a compartir o, en tot cas, compartir l'acte a partir del qual cadascun dels sexes gaudirà el seu gaudi sense possibilitat de comunicació de gaudi en tant que gaudi en un cos (*en-corps*). Així, com apunta Badiou, en la relació sexual hi ha, certament, una tensió insuperable en la relació negativa dels dos que no fan un. Però, "l'U hi és" més enllà de l'oposició de la relació sexual? És que "l'U hi és" s'articula en Lacan com a vincle d'amor que reuneix els diferents?

20. Traducció pròpia de la fórmula lacaniana "Y a d'un".

A la primer sessió del llibre XX del *Seminari*, Lacan dona una definició sobre l'amor: "L'amour, est-ce —comme le promet la psychanalyse avec une audace d'autant plus incroyable que toute son expérience va contre, et qu'elle démontre le contraire— l'amour, est-ce de faire un ? L'Éros est-il tension vers l'Un ?" (Lacan 1975b, 12). En aquesta nova dimensió per la qual Lacan convida a repensar l'amor, aquest sembla allunyar-se de l'escena sexual: pensar l'amor queda desterrat del camp de la diferència sexual. Lacan utilitza l'exemple de Picasso i la seva cotorra per explicar que està realment en joc en l'escena amorosa:

[...] Je peux vous dire un petit conte, celui d'une perruche qui était amoureuse de Picasso. A quoi cela se voyait-il ? A la façon dont elle lui mordillait le col de sa chemise et les battants de sa veste. Cette perruche était en effet amoureuse de ce qui est essentiel à l'homme, à savoir son accoutrement. (12)

Amb les vestimentes (*l'accoutrement*) Lacan nega que a l'escena amorosa s'hi accedeixi a partir de l'accés immediat del cos nuu:

Jouer d'un corps quand il n'y a plus d'habits laisse intacte la question de ce qui fait l'Un, c'est-à-dire celle de l'identification. La perruche s'identifiait à Picasso habillé. Il en est de même de tout ce qui est de l'amour. (12)

Pren sentit, aleshores, que Lacan identifiqui el cos amb l'objecte *a* en tant que porció de gaudi. Dit en altres paraules, el gaudi sexual que gaudeix del cos propi a partir (d'un tros) del cos de l'altre no és res més que "una resta" (*a*) que fa impossible la relació amorosa. Així, Lacan diu que "l'hàbit estima el monjo, perquè és d'aquesta manera que els dos són un" (12). En aquest sentit, Lacan està trencant amb l'amor narcisista, on l'un ve a ocupar la manca d'ésser de l'altre per a la pròpia auto-complaença. Ja no és que el monjo sigui incomplet per la qual cosa l'hàbit fa el monjo. El monjo no és un monjo quan està nuu, així com l'hàbit tampoc no és hàbit quan no vesteix el monjo. La relació d'amor s'esdevé en la identitat recíproca que s'esdevé en la unitat que ambdues parts comporten. Com apunta Allouch en aquest punt, aquí l'amor ja no és un desig de voler ser l'un (tot sol) (Allouch 2011, 301), com en la demanda histèrica d'amor de voler encarnar i esdevenir objecte-causa de l'Altre. L'amor de i en la unitat s'esdevé tan sols en deixar l'ésser lliure per a la seva expressió. En la lliure expressió d'ésser sorgeix la identificació en una unitat que transcedeix la castració original que impedia la lliure expressió d'un ésser castrat (mancat) (Lacan 1991, 58).

En aquest sentit, una síntesi conclusiva entre l'amor en Hegel i Lacan la representa la definició de Miller que he citat amb anterioritat: "L'École est une addition de solitudes subjectives, et c'est le sens de notre formule un par un. [...] L'addition des solitudes suppose l'un-en-plus. Est-ce quelqu'Un?" (Miller 2000). L'un per un és la singularitat de subjectes que es donen en l'aparició de l'amor. La pregunta que es fa retòricament Miller és si hi ha alg(Ú), és a dir, una modificació de la fórmula lacaniana "l'U hi és" (què hi és l'U? Hi ha alg(Ú)?). La resposta de Miller és que hi ha la "Causa freudiana". La causa no s'ha de llegir en aquest context com a objecte-causa de desig, sinó com la causa que manté l'U de l'amor, la veritat que sorgeix com a esdevenidor del rencontre que supera la determinació de la solitud concreta dels diferents. L'encontre dels altres, però, no provoca l'estima d'aquell com a semblant per ser semblant, sinó l'amor a l'altre en el context d'una unitat que recull i fa ocasió d'amor en una experiència Real en la llibertat de l'ésser —la castració original del Real surt a la llum en un espai comú ocasió per a l'amor. Així, l'amor no esdevé superant la castració impossible d'omplir en l'Altre, com ho vol la histèrica, sinó l'espai que sorgeix en el vincle que U-neix la manca d'ésser. La unitat, en aquest sentit, no es presenta com a identitat, la qual cosa implicaria l'anihilació de les diferències i la (impossible) homogeneïtzació dels infinits modes de gaudi singulars, sinó que la unitat és presenta com a totalitat de la multiplicitat de diferències.

Al final, l'experiència d'amor sorgeix de la intuïció original d'una unitat que condueix vers la unitat en la comunitat. La histèria en tot aquest procés és la transició que hi ha entre la intuïció original i l'assoliment a través de la ciència (l'exposició del saber articulat, produït industriosaament) que explica el vincle final, la revelació del llaç d'amor que havia sorgit com a intuïció. Aquesta dialèctica de l'origen de l'amor, la seva recerca histèrica a partir d'un saber articulat i la seva emergència com a amor revelat, s'experimenta, per exemple, en la lectura d'aquells autors que en filosofia originen un intuïció inicial d'amor, que produeixen una producció histèrica de saber vers aquesta intuïció primària d'amor i que, al final, s'arriba a un espai d'amor ple, un espai d'unitat comunal entre el lector i l'autor —sempre i quan aquesta experiència és resseguida com el cant de les sirenes fins a l'illa que habiten, tot i l'esgotament que comporta l'estat d'histèria fins a arribar al port dels enamorats. No hi ha cap altre accés a Hegel i Lacan que a partir de l'experiència de l'amor. L'experiència vers Hegel i Lacan és una experiència d'amor pur. El primer cop que algú sent parlar a/

de Hegel i Lacan, aquell qui sent la crida de l'amor s'embarca en la producció histèrica de l'explicació i la comprensió en l'un singular d'aquesta crida irracional, de l'encontre contingent que, com diu Žižek, transforma tota la realitat en la qual l'un viu. És molt simptomàtic de la relació amorosa en la comunitat dels amants de Hegel i Lacan la dificultat, sinó la impossibilitat, de comunicar plenament l'amor que invoca aquesta unitat fora de la comunitat que experimenta en carn i ossos aquest gaudi de l'amor (no-sexual).

2. LA MORT. HEGEL: L'AMO

2.1. Lacan, ventríloc de Hegel

Al text “Unbind me”, dins *You be my body for me*, escrit a dues mans amb Judith Butler, Cathérine Malabou identifica el filòsof “ventríloc” com la figura inspirada en la interpretació de Hegel. D’una forma específica, Malabou es refereix a “tres temptatives de fer parlar Hegel” en la interpretació de la dialèctica de l’amo i de l’esclau de Kojève, Derrida i Butler (via Foucault).²¹ Per Malabou, el ventríloc remet a “la presència d’una veu ‘pròpia’ en un altre cos, la conquesta del si-mateix en la sostracció de la identitat de l’altre” (Butler i Malabou 2009, 16). En aquest context, el filòsof que esdevé ventríloc de Hegel és aquell que usurpa la seva veu per anar més enllà de la mera exegesi del text hegel·lià, és a dir, per interpretar la filosofia de Hegel i fer filosofia amb Hegel. L’operació ventríloqua té com a resultat l’exercici interpretatiu que per primer cop va descobrir Kojève en la seva *Introduction* i que després tants filòsofs imitaran.²² Com assenyala Butler a la seva tesi doctoral:

Taking seriously Hegel’s claim that the object of philosophical analysis is itself partially constituted by the analysis itself, Kojève analyses Hegel not as an historical figure with a wholly independent existence but, rather, as a partner in a hermeneutical encounter in which both parties are transformed from their original positions. Hegel’s text is not a wholly independent system of meaning to which Kojève’s commentary endeavours to be faithful. Hegel’s text is itself transformed by the particular historical interpretation it endures; indeed, the commentaries are extensions of the text, they are the text in its modern life. (Butler 1987, 63)

La tesi que aquí defenso és que Lacan també és ventríloc de Hegel. Havent assistit en primera persona al comentari hegel·lià de Kojève, Lacan aprèn un Hegel que, com assenyala Butler, modifica la posició original de Hegel i la del lector en la seva interpretació —l’exercici de Kojève demostra que la interpretació del text de Hegel no rau en la fidelitat textual o en la fidelitat històrica de

21. Les tres temptatives d’apropiació de Hegel es refereixen a la *Introduction à la lecture de la Phénoménologie de l’esprit* de Kojève, al text “De l’économie générale à l’économie restreinte” de Derrida i al llibre *The Psychic Life of Power* de Butler com a formes de fer parlar Hegel a través de la interpretació.

22. Com diu Dolar, “cap altre passatge en la història de la filosofia” ha produït “un deliri d’interpretacions” semblant, ni amb “tant d’escrutini condensat en el parell de pàgines on Hegel tracta la dialèctica de l’amo i de l’esclau” (Dolar 1992, 3).

la interpretació, sinó en la productivitat sintètica que s'esdevé. Des d'aquest punt de vista, al llarg de l'evolució del *Seminari* i de manera específica al llibre XVII, Lacan esdevé ventríloc de Hegel. A *El revers de la psicoanàlisi* hi ha una transició del Hegel del desig kojèvià, vers un Hegel lacanianitzat. Per seguir amb la figura del ventríloc de Malabou, Lacan fa parlar Hegel a través seu —el Hegel que ha passat per l'exercici que Kojève va demostrar “lluminós”:²³ la interpretació que transforma objecte i subjecte. En aquest sentit, el Hegel de Lacan és el Hegel que ha passat per la interpretació de l'univers del llenguatge de la psicoanàlisi. Si Malabou parla dels ventrílocs com les tres posicions que fan parlar Hegel sobre el cos —qüestió que explícitament no apareix en la dialèctica de l'amo i de l'esclau—, Lacan fa parlar Hegel per a la psicoanàlisi, per a Freud i per a l'inconscient. Fent parlar Hegel d'aquesta manera a partir de l'altra meitat del discurs —a saber, si l'un és la filosofia de Hegel, l'altre és la psicoanàlisi del retorn a Freud de Lacan—, sorgeix la nova lectura lacaniana de Hegel: el discurs de l'Amo.

Abans de prosseguir amb l'exposició del discurs de l'Amo, cal insistir sobre el fet que el Hegel (del discurs de l'Amo) que es troba present en el Lacan del llibre XVII ja no és el Hegel de Kojève, sinó el Hegel de Lacan. Mentre que en Kojève la figura dialèctica de l'amo té un fort caràcter polític i de rerefons marxista, en Lacan la figura de l'amo s'allunya d'aquesta posició més política (o si es vol, és política en segon ordre) per assimilar la figura dialèctica de l'amo a la topologia del llenguatge de l'inconscient. Tot i que Lacan es refereix diverses vegades al llarg del llibre XVII a la qüestió històrica del discurs de l'Amo (i, per tant, a la seva dimensió política), Lacan recupera la dialèctica de l'amo i de l'esclau com el moment fundacional (en llenguatge lacanià) de l'inconscient o (en llenguatge hegel·lià) el moment fundacional del desdoblament de la consciència: l'aparició d'un significat que representa un subjecte per a un altre significat. És precisament en aquesta fórmula on el llenguatge de la psicoanàlisi lacaniana

23. Kojève explica a l'entrevista amb Gilles Lapouge a *La quinzaine littéraire*: “J'ai relu la Phénoménologie et, quand je suis arrivé au chapitre IV, alors j'ai compris que c'était Napoléon. J'ai commence mes cours. Je ne préparais rien, je lisais et je commentais mais tout ce que disait Hegel me paraissait lumineux. Oui, j'ai éprouvé un plaisir intellectuel exceptionnel” (Kojève 1968, 19). En la mediació de la interpretació, la part subjectiva que Kojève afegeix al text parcialment constituït de Hegel, Kojève experimenta la “lluminositat” i la claredat de Hegel (a partir de la lectura en clau històrica de *La fenomenologia* i de la lluita de l'amo i de l'esclau).

i la dialèctica de l'amo i de l'esclau hegeliana troben la seva intersecció —una intersecció que il·lumina l'apropiació específicament lacaniana de Hegel, per la qual cosa es pot afirmar que, al llibre XVII, Lacan és ventríloc de Hegel.

No obstant aquesta primera distinció, extreure de context la presència de Kojève en la lectura lacaniana de Hegel no és una qüestió que pugui ser portada a terme d'un sol cop. Com escriu Dolar, Kojève “és el subjecte de suposat saber de Lacan sobre Hegel” (Dolar 2006a, 131). Si es pren l'apropiació de Hegel al llibre XVII, Lacan és eminentment kojevià. Però, si es pren *El revers de la psicoanàlisi* en perspectiva, és a dir, si s'analitza el Hegel de Lacan no a partir de les seves referències immediates sobre Hegel, sinó per la porta del darrere, és a dir, allà on Lacan creu que està contradient Hegel (Kojève) per portar-lo davant de Hegel mateix (~~Kojève~~), Lacan esdevé hegel·lià encara que ell no en sigui conscient. És evident que aquest punt de vista comporta problemes a l'hora d'haver de distingir les referències directes a Hegel (Kojève) en Lacan dels moments en què Lacan, si no hagués estat influenciat per Kojève, s'hauria adonat de l'apropament entre la lògica lacaniana i la lògica hegeliana.

A diferència de Žižek, qui, duent a la pràctica una relació efectiva entre el pensament hegel·lià i la psicoanàlisi lacaniana, rebutja investigar la qüestió de Kojève com a subjecte de suposat saber de Hegel en Lacan,²⁴ Dolar observa que és a partir de la presència de la figura de Kojève que es pot observar que al llibre XVII Lacan va més enllà de la limitació del marc interpretatiu de Kojève: “The Lacanian reading of Hegel [...] although constantly moving on Kojève's ground, is not at all exhausted by this framework” (Dolar 1992, 4).

24. A la introducció de *The Most Sublime Hysteric*, Žižek afirma que “Lacan no sabia on era hegel·lià, perquè la seva lectura seguia la lectura de Kojève i Hyppolite” i, per tant, com ell mateix escriu, per articular el vincle entre la lògica de la dialèctica i la lògica del significat deixar a un cantó “totes les referències explícites de Lacan sobre Hegel” (Žižek 2014, 4). Pel contrari, com exposaré immediatament, no és sinó a partir de les cites directes de Lacan sobre Hegel, on es demostra la influència de Kojève, a partir de les quals es pot articular el vincle entre les dues lògiques.

2.2. L'aparició d'un significat que representa el subjecte per a un altre significat

A la sessió del 20 de Maig de 1970, Lacan es refereix de la següent manera a la importància del discurs de l'Amo, a la relació amb la psicoanàlisi i a la posició de Hegel respecte d'aquest discurs:

L'importance de cette pratique peut se mesurer d'être repérée à ce qui s'est désigné comme discours du maître. Il ne s'agit pas ici d'un rapport de distance, ni de survol, mais d'un rapport fondamental —la pratique analytique est proprement initiée par ce discours du maître.

Il y a quelque chose qui se présente de par le fait que c'est du discours que dépend toute détermination de sujet, donc de pensée. Dans ce discours, en effet, surgit le moment où se distingue le maître. Il serait bien faux de croire que c'est au niveau d'un risque. Ce risque est malgré tout mythique. C'est une trace de mythe encore à rester dans la phénoménologie hégélienne. Ce maître ne serait-il rien que celui qui est le plus fort ? Ce n'est certes pas cela qu'inscrit Hegel. La lutte de pur prestige au risque de la mort appartient encore au règne de l'imaginaire. Que fait le maître ? C'est ce qu'indique l'articulation que je vous donne du discours. Il joue sur ce que j'ai appelé, en d'autres termes, le cristal de la langue. (Lacan 1991, 177-8)

La qüestió que Lacan està posant en primera línia de la constitució i determinació subjectiva és el discurs, especialment el discurs de l'Amo, per estar a la base de l'aparició del subjecte. Però a quin tipus d'amo s'està referint Lacan? Quan Lacan afirma que la pràctica de la psicoanàlisi troba el seu origen en el discurs de l'Amo no s'està referint a l'amo antropomòrfic que ell creu entendre (via Kojève) en Hegel, Lacan es refereix a la introducció primera d'un significat —el significat que, formant part de la cadena significat, esdevé un de determinant. Com he analitzat en l'apartat dedicat al discurs de l'Amo del segon capítol, el discurs de l'Amo és l'estructura organitzada al voltant d'un significat que representa un subjecte per a un altre significat. Ras i curt, el discurs de l'Amo representa la llei i la determinació de l'inconscient. Tot el que ha de fer la psicoanàlisi, i en especial Lacan, és jugar “amb el cristall de la llengua”, és a dir: “je joue du cristal de la langue pour réfracter du signifiant ce qui divise le sujet” (Lacan 2001d, 426). Lacan, conixedor del rol estructural, constitutiu i determinant en el subjecte del significat original (el significat binari), qui dóna accés primer al llenguatge, sap que el subjecte s'articula al darrere d'un cristall que, modificant la seva posició, modifica la direcció del fil de llum que representa el significat. En aquest sentit, es plantegen dues

preguntes: Hegel no és ben conscient, en d'altres termes, de la determinació estructural que pateix el subjecte pels efectes del llenguatge? Aleshores, realment, la dialèctica de l'amo i de l'esclau s'esdevé en un àmbit imaginari o, més aviat, s'esdevé a cavall entre el Simbòlic i el seu límit real?

Com assenyala Dolar en relació a la segona de les qüestions, l'estructura auto-reflexiva que s'inicia a partir de l'apartat de "l'auto-consciència" en *La fenomenologia* ja no és una simple consciència de coses (mera percepció), sinó un subjecte: "one can conceive this passage, perhaps in most economical way, in Lacanian terms, as the shift from consciousness as imaginary to the subject of the symbolic, designated by Lacan as $\$$ " (Dolar 1992, 3). Tal com apunta Dolar, la lluita a mort de l'amo i de l'esclau no pertany, com diu Lacan, a l'Imaginari, sinó que pertany al Simbòlic. El problema en el vincle entre la lògica lacaniana i la lògica hegeliana es troba en el fet que, com escriu Dolar, "la lectura lacaniana de Hegel està emmarcada per Kojève" (1992, 5). No obstant això, el vincle que ordena les dues lògiques es troba en l'aparició d'un significat que representa el subjecte per a un altre significat. Si bé aquesta fórmula és pròpiament lacaniana, és aplicable també a la lògica de Hegel.

L'esclat de la lluita a mort entre l'amo i l'esclau no s'emmarca com a lluita social, com a mite fundacional primer, tal com critica Lacan (Lacan 1991, 177-8). La lluita a mort tampoc no és una situació de reconeixement intersubjectiu entre el dèbil i el fort, el poderós i l'esclau, seguint la impressió que la lectura marxista ha volgut donar del text o en una lectura a partir de *La genealogia de la moral* de Nietzsche.²⁵ En la seva fórmula més sintètica, la lluita a

25. Tot i que la qüestió és molt més complexa i extensa, Bataille assenyala en una nota a peu de pàgina a *L'expérience intérieure*: "Personne autant que lui [Hegel] n'a étendu en profondeur les possibilités d'intelligence (aucune doctrine n'est comparable à la sienne, c'est le sommet de l'intelligence positive). Kierkegaard en a fait la critique de façon superficielle en ceci que : 1° il l'a imparfaitement connu ; 2° il n'oppose le système qu'au monde de la révélation positive, non à celui du non-savoir de l'homme. Nietzsche ne connut guère de Hegel qu'une vulgarisation de règle. *La Généalogie de la morale* est la preuve singulière de l'ignorance où demeura et demeure tenue la dialectique du maître et de l'esclave, dont la lucidité est confondante (c'est le moment décisif dans l'histoire de la conscience de soi et, il faut le dire, dans la mesure où nous avons à distinguer chaque chose qui nous touche l'une de l'autre — nul ne sait rien de soi s'il n'a saisi ce mouvement qui détermine et limite les possibilités successives de l'homme)" (Bataille 1973, 128). Comprendre en tota la sembra extensió i implicació no tan sols la dialèctica de l'amo i de l'esclau, sinó també el conjunt de l'obra hegeliana en la qual s'hi emmarca aquesta dialèctica implica, com assenyala Derrida, "haver passat tota la nit amb la raó, en vetlla, dormir amb ella: tota la nit, fins al matí, fins a l'altre crepuscle

mort entre l'amo i l'esclau representa l'aparició de la mort en la consciència. En aquest sentit, no és cap casualitat que en el moment en què la consciència esdevé motiu d'investigació per a si mateixa, la mort faci presència. Trobant-se a si mateixa, la consciència se sap nua, sense cap sol que fonamenti la seva fràgil existència finita: la consciència se sap mancada.²⁶ És en aquest moment que la consciència desvela el següent pas a donar: la mort. Josef Simon es refereix amb les següents paraules a aquest moment de la (consciència en la) lluita de l'amo i de l'esclau:

En el capítol Domini i Servitud, "l'esgarrifança" és "expressió" d'aquella consciència a la qual "la seva essència sencera" se li ha tornat insegura; tota

que s'assembla, fins al punt de confondre's amb ella, com un trenc d'alba s'assembla al vespre, a l'hora quan l'animal filosòfic pot obrir finalment els ulls. Aquest matí i no un altre. Ja que al final d'aquesta nit alguna cosa s'ha tramut, cegament, és a dir, en un discurs mitjançant el qual la filosofia, assolint-se, comprèn en si mateixa, anticipa per retenir al seu costat totes les figures del més enllà, totes es formes i tots els recursos del seu exterior" (Derrida 1967a, 370). És tan sols després d'aquesta experiència, l'haver passat tot una nit amb la raó (hegeliana), que, en despertar, un es pot riure de la filosofia (de Hegel), diu Derrida, un moment de riure que "reclama una disciplina" que "reconegui tots els camins del filòsof i que compregui el seu joc, que actui astutament amb les astúcies, que manipuli les cartes" (1967a, 370). És a dir, cal haver passat per l'astúcia de la raó de Hegel, deixar-s'hi endur, deixar-se seduir i confondre's en ella per poder dur a terme una presa de consciència veritable (això és, objectiva) d'allò que significa la filosofia hegeliana i tenir present el seu aspecte polièdric a l'hora de portar Hegel davant del tribunal de la raó o el tribunal de la crítica filosòfica.

26. Contra la identificació que duu a terme Lacan de la dialèctica entre l'amo i l'esclau com un moment imaginari (Lacan 1991, 178), Dolar assenyala que el model hegelian de la dialèctica entre l'amo i l'esclau ofereix "un mecanisme no imaginari d'identificació": "The negativity of desire that can only reflect itself in another desire, implies a subject that lacks any imaginary substance, since desire is essentially beyond its object and a pure non-identity with itself. It there is a recognition in another desire, it is not a recognition in an image, but through something that surpasses any possible image or objectification. The recognition becomes a relation between two lacks, not a relation to an image or the other as an imaginary double. The identification through desire constitutes a place of the subject as irreducible to any representation, beyond possible representation. No image can fill the lack of desire" (Dolar 1992, 4-5). No tan sols contra la concepció kojéviana de Lacan, sinó també contra totes les lectures que han llegit la dialèctica de l'amo i de l'esclau com un moment de reconeixement positiu de la consciència en la intersubjectivitat, la lectura de Dolar implica que si hi ha relació possible entre consciències és tan sols sota el reconeixement de l'assimetria existent entre la consciència i la seva representació. Aquesta manca pròpia i reconeguda en la relació de la consciència amb si mateixa és la condició de possibilitat (negativa) que permet la relació entre consciències; és a dir, la relació no es dona a partir d'un context intersubjectiu de reconeixement positiu, sinó en una relació que reconeix la mateixa falta en l'altre, per tant, en un context on l'assimetria pròpia a cada consciència impedeix una relació positiva i simètrica.

l'objectivitat, i amb això també el seu ésser com a consciència, amenaça amb desaparèixer. “Car aquesta consciència ha temut no per això o per allò”, és a dir, no per aquest o aquell fenomen o objecte singular de les seves necessitats (per exemple el seu cos), “no per aquest o aquell moment, sinó [que ha temut] per la seva essència sencera (...). Ha experimentat el temor a la mort, del senyor absolut”. I en el mortal carreró sense sortida de la transcendència s'hi ha sostingut, ha viscut. S'ha fet consistent davant del poder absolut d'allò transcendent, d'allò no conscient, a la qual cosa s'hi havia lliurat per raó de l'enteniment. (Simon 1982, 78)

Tal com descriu Simon, davant del terror que la consciència experimenta al revelar-se-li la seva essència mortal (l'amo absolut), l'estratègia de la constitució de la consciència ha d'interposar un mediador entre ella i la por absoluta: l'amo. L'amo, en aquest sentit, és el mediador entre la consciència de la vida i l'experiència de la por a la mort. La consciència aplaça el terror a la transcendència aferrant-se a la vida, caient en allò que Lacan anomena, el vel alienant:

C'est chez Hegel que j'ai trouvé légitimement la justification de cette appellation de vel aliénant. De quoi s'agit-il chez lui ? [...] [Il] s'agit d'engendrer la première aliénation, celle par quoi l'homme entre dans la voie de l'esclavage. *La liberté ou la vie !* S'il choisit la liberté, couic [sic] ! Il perd le deux immédiatement —s'il choisit la vie, il a la vie amputée de la liberté. (Lacan 1973, 192-3)

Com bé assenyala Lacan, la consciència en la lluita a mort es troba davant d'una tria alienant. La llibertat, és a dir, esdevenir una consciència autònoma i absoluta, tan sols condueix a la mort. No obstant això, en Lacan, com en moltes lectures de la lluita entre l'amo i l'esclau, hi ha la sensació que el punt davant del qual la consciència s'atura en la lluita a mort és per un motiu que prové de l'exterior —com si la tria alienant entre romandre en la vida o esdevenir consciència absoluta provingués de l'exterior, d'una altra consciència exterior que, sent més forta, més poderosa, plantegi a la consciència esclavitzada una última oportunitat, una sortida a la seva sentència de mort. Contràriament, en Hegel, la consciència no es troba amb un objecte extern, amb una consciència objectiva en un primer terme. En el moviment de sortir fora de si, el primer que la consciència descobreix és un món exterior que cal significar (amb urgència). És tan sols en el descobrir una alteritat en el sortir fora de si (un altre espai que l'espai que ocupa la consciència en la seva autonomia no reflexiva —precisament el moviment que realitzarà Husserl en contra direcció a Hegel), un espai enmig del qual la consciència es troba estranyadament en descobrir per primer cop que des de sempre havia estat en un món preconfigurat del qual no en tenia notícia i que ara preconfigura la seva essència sencera. En aquest

estranyament, en descobrir l'exterioritat que l'envolta, la consciència ubica (inconscientment) l'objecte, el si mateix com a imatge escòpica en l'exterior i retornant al si mateix. Nogensmenys, això no vol dir que la dialèctica (el sortir fora de si i el retorn de la pròpia objectivitat en l'espai de la subjectivitat) es redueixi o acabi com un moment imaginari.

La lectura que proposo de la dialèctica de l'amo i de l'esclau rau en el fet que la consciència, tenint-se a si mateixa com a objecte de reflexió, ensopega amb la seva veritat, és a dir, la pura anihilació —llençada al món, la consciència és un no-res, i és aquest no-res l'experiència de terror absolut que experimenta davant del precipici en el sortir al món. En aquest sentit, la figura de l'altre és el reflex de la consciència que es desdobla com a medidora davant del no-res. D'aquesta manera, com a “catalitzador de la història”, l'amo no és res d'altre que la figura introduïda per “l'astúcia de la raó” davant de la mort —el veritable amo absolut. No és estrany que un cop superada la lluita a mort (simbòlica), el procés de l'esperit de *La fenomenologia* comenci a desplegar (efectivament) la cultura. Davant del no-res de la transcendència en el precipici de l'existència autònoma, la consciència ha d'hipostasiar un element que sorgeixi de la seva consciència i que trobi espai en ella per a escapar de la vacuïtat. Aquest amo, que es presenta escindint la consciència en dues meitats, inaugura en Hegel l'espai del no-saber o, en paraules psicoanalítiques, l'espai de l'inconscient. Davant de l'experiència del no-res que ha experimentat en saber de la mort, l'única sortida que té la consciència és amagar-se a si mateixa el veritable temor de la seva existència que amenaça amb acabar amb la seva essència. Aquest amagar-se a si mateix és el desdoblament de la seva consciència: la consciència ha de témer una altra cosa que la mort mateixa per seguir existint. En aquest sentit, l'amo és la instància que funciona a la perfecció: és l'element que amaga la veritable por, l'amo vertader, i, alhora, és la instància de l'un mateix, posada com si fos exterior, que obliga la consciència (el saber conscient) a produir i a treballar el món, a transformar-lo en món cultural, és a dir, a crear un habitat no tant perquè el reconegui, com creu Kojève, sinó com a escapatòria, com a treball d'oblit. És en aquest subterfugi que el procés del treball i de la cultura s'esdevenen com a història en el temps —tan sols sota aquesta instància el temps esdevé com a història de l'ésser pròpiament humà.

La figura de l'amo emergeix com la instància de tot allò que és propi o que té el seu origen en allò que és igual a si mateix, però, en motiu de l'angoixa de

la consciència de saber-se limitada, una part de la consciència esdevé una part que no se sap —val més no saber per què està la figura de l'amo. Aleshores, l'amo esdevé extensivament l'espai del llenguatge inconscient, la instància del temor, esdevé el pare que ha concedit la vida; l'amo esdevé la llei, el motiu pel qual la consciència que se sap sotmesa segueix treballant, produint i admirant l'espectacle de la cultura. Tal com distingeix Hegel, “allò que és limitat en una vida natural no té, per si-mateix, el poder d'anar més enllà del seu ésser immediat” (Hegel 1939a, 71), en canvi, el moviment dialèctic de la consciència és “posat més enllà del seu ésser immediat per un altre, i aquest ésser arrabassat en la posició que ocupa”, de la immediatesa a la mediatosa del sortir fora de si, “és la seva mort” (1939a, 71). Aquesta dislocació que pateix el subjecte, entre l'espai que immediatament ocupa i l'espai que dialècticament ocupa (ara) entre l'aquí i un més enllà de la seva posició immediata, Hegel la qualifica de violenta. La qüestió peculiar d'aquesta violència, apareguda per primer cop al pròleg de *La fenomenologia* i que tornarà a aparèixer en la lluita de l'amo i de l'esclau, és que no és una violència vinguda de l'exterior, sinó una violència executada des de la pròpia consciència subjectiva: “La consciència pateix, per tant, aquesta violència venint d'ella-mateixa, violència per la qual ella malmet qualsevol satisfacció limitada” (1939a, 71). Això vol dir que, en sortir del seu estat d'immediatesa, la consciència altera l'ordre simple de la satisfacció pròpia en l'estat d'ésser immediat, d'un ésser en harmonia ontològica amb i en ell mateix.

És encara en el pròleg on Hegel dóna les pistes de la interpretació que he dut a terme fins aquí i il·lumina el motiu pel qual hi ha un saber (una de les seves cares) en el subjecte de *La fenomenologia* que és inconscient:

En el sentiment d'aquesta violència, l'angoixa bé pot recular davant de la veritat, aspirar a conservar això mateix que amenaça amb desaparèixer. Però aquesta angoixa no es pot tranquil·litzar; en va, [l'angoixa] vol fixar-se en una inèrcia sense pensament; però el pensament pertorba l'absència de pensament i la seva inquietud trasbalsa aquesta inèrcia; en va, [l'angoixa] es vol aferrar a una certa forma de sensibilitat que assegurí que tot és bo *en la seva espècie*; aquesta seguretut sofreix [ara] igualment la violència per part de la raó que no troba res de bo, precisament en tant que és una espècie. (1939a, 71)²⁷

27. Com assenyala Hyppolite en una nota de la seva traducció, aquesta “dialèctica de la inquietud humana és, potser, una de les intuïcions fonamentals del hegelianisme” (1939a, 71). Aquesta intuïció és també un dels motius principals de l'antropologia kojéviana, que detecta el nucli de l'essència humana en Hegel com un ésser essencial-

Hegel duu a la llum el fet que, un cop la in-quietud humana es revela (cognoscitivament a si mateixa) i es rebel·la (contra el seu ésser donat i immediat, natural), ja no hi ha volta enrere. És a dir, un cop la consciència ha sortit fora de si, el subjecte humà es veu perseguit per l'angoixa mortal, per no ocupar mai el lloc que li correspon. Un cop s'ha posat un peu en el món exterior, en el món de la relació (lingüística), ja no hi ha marxa enrere possible —la consciència ja ha quedat esguerrada entre un aquí i un allà, entre la seva veritat essencial mortal i la necessitat (no biològica) de transcendir el seu destí tràgic.²⁸

ment insatisfet. La referència final de la insatisfacció (violenta) de la raó davant de la seguretat de l'espècie és evident que conforma, per part de Hegel, un atac directe a la concepció antropològica d'Aristòtil. És a dir, el confort de pertànyer a l'espècie animal homo sapiens, davant de la raó, no aporta cap mena de tranquil·litat a l'angoixa produïda per l'ésser in-satisfet, l'ésser que no troba el seu habitat en el lloc immediat que ocupa. Ans al contrari, l'ésser que subverteix el seu estat immediat, el seu estat natural d'animal, se sent angoixat davant de la necessitat de l'ésser animal de la seva espècie. En aquest sentit, és interessant observar com l'antropologia hegeliana descriu precisament l'ésser dialèctic que es troba sempre a cavall entre la seva necessitat immediata (de reproducció de l'espècie, per exemple), davant de la subversió cultural (negativa) d'aquesta necessitat (en l'acte sexual com un sense sentit o, en d'altres paraules, en l'acte sexual com una subversió de les causes necessàries i biològiques que la fonamenten, per seguir amb l'exemple).

28. En aquest punt, Kierkegaard és hegeliana (encara que no ho sàpiga). També es podria dir que potser Hegel és kierkegaardiana *avant la lettre*, però, seguint l'ordre cronològic del temps, Hegel s'anticipa a la figura de Kierkegaard reclamat per la filosofia (menys teològica). La inquietud que sembla atrapar i consumir el subjecte a l'inici de *La fenomenologia* es mou en el mateix sentit que la desesperació de la qual parla Kierkegaard a l'inici de *Malaltia per a la mort*: “La desesperació és una malaltia de l'esperit, del ‘si-mateix’. [...] L'ésser humà és esperit. Però què és l'esperit? L'esperit és el ‘si-mateix’. Però què és el ‘si-mateix’? El ‘si-mateix’ és una relació que relaciona el ‘si-mateix’ amb ‘si-mateix’ o, en d'altres paraules, és la relació relacionant el ‘si-mateix’ amb el ‘si-mateix’ en la relació; el ‘si-mateix’ no és la relació, sinó que és la relació relacionant el ‘si-mateix’ amb el ‘si-mateix’. Així, l'ésser humà és una síntesi entre l'infinit i el finit, entre la temporalitat i l'eternitat, entre la llibertat i la necessitat, breument, una síntesi. Una síntesi és una relació entre dos. Així considerat, un ésser humà no és encara un ‘si-mateix’” (Kierkegaard 1980, 13). De nou, Josef Simon articula ben bé el punt de rencontre, aquest cop, entre Hegel i Kierkegaard: “Kierkegaard destaca expressament la facticitat del jo mateix. Accentua l'únic fonament sobre el qual pot haver autoconsciència com a relació; amb això, [Kierkegaard] accentua la relació que en l'autoconsciència té aquesta mateixa relació amb el seu fonament, a saber, el fet, propi de la ‘relació, que la relació es comporti respecte a si mateixa’. Aquest ‘fet que’ és l'ésser del jo mateix, la seva facticitat. En la relació malaurada del jo mateix amb la seva facticitat, Kierkegaard li dona el nom de ‘desesperació’; el seu contrari és la ‘fe’” (Simon 1982, 93). Mentre que tots dos autors, fills de la seva època (i contextualitzats en el món protestant i germànic), són conscients de la desesperació de l'esperit (el fet que l'ésser humà és principalment i en la seva fundació un ésser in-quiet, in-satisfet i, per tant, desesperat en l'estat que immediatament es troba), la solució provinent de

Posant la mirada en la lluita de l'amo i de l'esclau, Hegel no està plantejant un combat real, ni tampoc una escena mítica on en algun temps i/o en algun espai dues objectivitats cara a cara l'una de l'altre haguessin dut a terme una lluita efectiva posant en risc la seva vida o el seu prestigi amb el final fatal de la mort d'una de les dues. Tampoc no val l'argument d'escapatòria ràpida en les lectures intersubjectives de la dialèctica, on l'explicació del manteniment de la vida de la consciència perdedora es justifica en tant que hi ha d'haver una de les dues que reconegui l'altra i, per tant, cap de les dues pot, efectivament, morir. La solució torna a trobar-se al text hegelian i al fet que no es pot llegir la lluita

cadascun dels dos autors, tot i que es dirigeixin en el mateix sentit, duen direccions diferents (que no forçosament oposades). Mentre que en Hegel el subjecte es troba desesperat en la relació fins a l'exposició completa i fàctica del temps de l'esperit absolut en la consecució de la història en el concepte o saber absolut, en Kierkegaard aquesta síntesi resolutiva final no es dóna; més aviat, el panòptic hegelian d'un esperit (que és un jo que és un nosaltres i viceversa) que abraça la totalitat de l'esdeveniment en el saber absolut, en Kierkegaard esdevé la fe que tan sols es pot realitzar en la singularitat de la gràcia en determinades singularitats. Mentre que en Kierkegaard l'absolut és tan sols la forma de resolució de la seva desesperació donada en el cavaller de la fe, en el seu món interior en relació vertical amb Déu, en Hegel Déu ja s'ha revelat, ja s'ha anunciat i l'únic que cal per calmar (redimir) l'esperit és enunciar el seu caràcter perfectiu, acabat, superat. És tan sols en aquest punt quan la desesperació (o el moviment desesperat i dialèctic de la consciència) arriba a la seva fi. L'objectiu d'aquesta nota no és investigar en profunditat les dues posicions, sinó il·luminar una via d'investigació potent que no tan sols aporta llum a la investigació de la història de la filosofia (i, per tant, una línia d'investigació entre la relació del pensament hegelian i kierkegaardian), sinó també a dues determinacions en el pensament de la filosofia de la història. Així, un dels punts de trobada entre Hegel i Kierkegaard es troba en el tema de la mort i la necessitat de transcendir-la d'alguna forma. A *Malaltia per a la mort*, Kierkegaard cita un versicle de Sant Joan ("Aquesta malaltia no portarà la mort, sinó a la glòria de Déu" (Joan 11:4)) i hi afegeix: "Però tot i això, Lázarus va morir" (Kierkegaard 1980, 7). I es pot afegir, Jesús també va morir. Per Kierkegaard, la mort "és un moment més de la vida": "humanament, la mort no és l'última de les coses i, humanament, hi ha esperança quan hi ha vida. Però, cristianament, la mort no és l'última de les coses; de fet, és tan sols un esdeveniment menor en la totalitat de la vida eterna i, cristianament, hi ha molta més esperança en la mort que esperança hi ha en la vida" (1980, 7-8). En Kierkegaard, la mort cristiana com la transcendència de la mort merament empírica és un moment de revelació de la vida autènticament cristiana que revaloritza la vida mateixa i transcendeix la mera mort. Tot i això, en Kierkegaard la redempció de la mort empírica en la transcendència és radicalment aristocràtica o elitista. No es tracta d'una qüestió econòmica o cognoscitiva, tan sols aquells tocats per la gràcia poden transcendir la mort en la glòria de Déu. En canvi, per Hegel, tot i que també hi hagi una experiència de transcendència vers la mort empírica, aquesta no es duu a terme des d'una òptica singular o d'una selecció d'aquells tocats per la gràcia. En Hegel és l'esperit mateix en la història qui transcendeix la immediatesa mortal de l'ésser humà. Així, tant se val que el savi tingui el coneixement o que l'ignorant desconegui la redempció final, car la mera mort queda transcendida en el desplegament de l'esperit on tota ànima hi és compresa.

en clau objectiva o entitativament dual. La dialèctica de l'amo i de l'esclau s'ha de llegir (sempre) en clau dialèctica i, en aquest sentit, el mateix (la unitat) és allò que esdevé múltiple (el subjecte i l'objecte). Així, Hegel no determina que aquell qui no ha posat la seva vida en risc esdevé políticament un esclau i aquell qui ha pogut superar l'angoixa de la por a la mort esdevé el sobirà polític. Hegel s'està referint a la subjectivitat de l'ésser humà: “L'individu que no ha posat la seva vida en joc bé pot ser reconegut com persona; però [aquesta] no ha assolit la veritat del reconeixement com reconeixement d'una consciència de si independent” (1939a, 159). L'esclau, aquell qui en principi ha perdut el “combat dialèctic”, per expressar-ho en termes simples, aquell qui no resol la dialèctica essent reconegut, no és un no-res pel fet de no se reconegut: com ho expressa Hegel, és reconegut com a persona (*Person*).²⁹ La qüestió singular, cau del cantó de l'amo, és a dir, de la part de la consciència que ha esdevingut reconeguda. Com escriu Hegel, la consciència reconeguda se la reconeix com a “negativitat absoluta” (1939a, 160) —“la negativitat absoluta” sent la veritat que en l'origen de la lluita dialèctica la consciència cercava per a si. Negativitat, en aquest punt, incorpora tota la connotació que Kojève li troba a la negativitat hegeliana:

[T]oute “négativité-négatrice” par rapport au donné est nécessairement active. Mais l'action négatrice n'est pas purement destructive. Car si l'action qui naît du Désir détruit, pour le satisfaire, une réalité objective, elle crée à sa place, dans et par cette destruction même, une réalité subjective. (Kojève 1947, 12)

És a dir, més enllà de la mera negativitat lògica, la negativitat dialèctica incorpora el moviment d'anada i de tornada, de sortir i de tornar al si mateix amb el canvi que l'antítesi implica en incorporar sense anihilar el que hi havia abans —la realitat no és destruïda, sinó transformada en el moviment que surt de la subjectivitat, passa per l'objectivitat donada i retorna a la subjectivitat com a realitat subjectiva. En aquests termes, que la consciència reconeguda sigui assimilada com a “negativitat absoluta” implica que és una consciència que ha transcendit absolutament la necessitat de la immediatesa de l'ésser donat, de la necessitat del món natural. Això vol dir, la consciència reconeguda és la part de la consciència que ha aconseguit allò que la consciència en

29. Com diu Hyppolite en una nota a peu de pàgina, l'ús del terme “persona” en Hegel es refereix a “un sentit jurídic i abstracte del terme”; és a dir: “la lliberté qui n'est qu'une certitude subjective (*Genivssheit*) n'est pas la lliberté dans sa vérité objective (*Wahrheit*)” (Hegel 1939a, 159).

el si-mateix volia dur a terme en el primer moment, a saber, esdevenir amo i senyor en la transgressió de la necessitat del món immediat: esdevenir el mediador per excel·lència. El que la consciència no s'esperava trobar en aquest recorregut era la mort —l'experiència del Real com a precipici de l'existència que ha sortit fora de si. La veritat de la seva essència es revela en la transgressió primera en el sortir a l'afora, en el voler esdevenir negativitat absoluta. Recuperant de nou la distinció lacaniana de l'alienació en la lluita de l'amo i de l'esclau, la consciència, recercant la veritat de la seva essència com una altra veritat que la immediatament donada, s'adona que la veritat de la seva nova essència és una veritat que el demostra mortal. Dit en altres paraules, esdevenir realment amo i senyor de la transgressió, esdevenir la negativitat absoluta tan sols es pot assolir mitjançant la llibertat absoluta, això és, l'extirpació absoluta d'allò que encara el manté lligat d'una forma dialèctica al món de la necessitat (objectiva) —la seva vida.

Així, doncs, la consciència es revela com alienada de bell antuvi a la vida. Sense el suport vital de les condicions donades (naturals) que li serveixen de base per a la transgressió vers la negativitat, la consciència no seria. És en aquesta decisió alienant que l'astúcia de la raó fa el seu paper decisiu. Sense la vida, les possibilitats de realitzar la destinació específicament humana de la negativitat ontològica és impossible, però assolir absolutament la destinació final de la negativitat absoluta (encara) alienada a la vida (natural, biològica) és, també, impossible.

L'exemple que considero més adient per il·lustrar la lectura que defenso de la lluita i de l'esclau el representa la figura de Jesús. Una de les claus per pensar en clau cristològica la lluita de l'amo i de l'esclau l'aporta Steven Smith a l'article "Hegel on Slavery and Domination". En aquest article, Smith defensa que cal tenir present "la profunda estructura teològica de les categories hegelianes" per poder comprendre "tota la potència de la rebel·lió de Marx i Nietzsche contra" Hegel i el seu pensament:

I suggest that Hegel's views on slavery are less important as an anticipation of Marx than as a repudiation of Aristotle. Repudiating Aristotle's famous doctrine of "natural slavery" and his belief that every social order can be divided into rulers and ruled, Hegel maintains that we are beings who fundamentally desire to be recognized or respected by others. Hegel's conception of mastery and slavery as historical categories rather than permanent features of any social order is related to his philosophy of history as a process of *Bildung* or

emancipation from servitude. A work like the *Phenomenology* is crucially misunderstood if one overlooks the fact that it is directed primarily against the Aristotelian teaching on natural slavery. (Smith 1992, 99)

En aquest sentit, Smith posa en valor el rerefons teològic de *La fenomenologia*, és a dir, com el subjecte descrit en l'obra de Hegel és un subjecte que es presenta radicalment oposat a la necessitat del pensament clàssic, especialment a Aristòtil —una necessitat que recorre des de la biologia fins a la política o la societat. Davant de l'atemporalitat o de la no afectació del pensament a través del temps en el pensament clàssic, la transició hegeliana de la substància al subjecte és la demostració que el temps és la categoria fonamental per expressar la veritable ésser de l'ésser humà i com aquest es veu afectat per la seva evolució. La *Bildung*, com bé assenyala Smith, és el procés històric (o a través del temps) de l'emancipació de l'ésser humà de la servitud. En aquest punt, però, jo no apostaria tant per una comprensió de la servitud en termes sociopolítics (com sí farà Marx i Kojève), sinó en termes ontològics. Aquell qui és serf en l'àmbit de l'ésser donat és l'animal: aquell qui està en harmonia amb el seu llenguatge, amb els seus impulsos, amb la seva jerarquia grupal, amb els seus cicles vitals (reproductius, alimentaris,...), entre d'altres aspectes. En canvi, l'auto-consciència específicament humana és la que no tan sols es dona a si mateixa un topos diferent a l'espai que li és immediatament donat, sinó aquell qui subverteix, també, l'espai que ell mateix s'ha donat a si mateix. És a dir, la *Bildung* hegeliana és la demostració de l'absoluta inquietud de l'ésser humà. En aquest sentit, però, com ja m'hi he referit més amunt, en el sortir i combatre la immediatesa de l'ésser estàtic que li és immediatament atorgat a l'ésser humà, aquest no s'allibera absolutament de la seva consciència servil o d'esclau, així com tampoc no assoleix absolutament la consciència d'absoluta negativitat de l'amo o el senyor. Llavors, quin paper hi juga la figura de Jesús en la construcció del primer moment de veritat de l'auto-consciència en la lluita de l'amo i de l'esclau?

La primera imatge de Jesús no és com a fill de Déu, sinó com a ésser humà, és a dir, com un ésser viu, un ésser que troba el seu fonament en la vida. El segon moment en la figura de Jesús és la que correspon a la sortida de si mateix, és a dir, a la presa de consciència (l'auto-consciència) de la seva figura (“Un cop batejat, Jesús sortí de l'aigua. Davant d'ell el cel s'obrí, i Jesús veié l'Esperit de Déu que baixava com un colom i venia damunt d'ell. I una veu digué des del cel: Aquest és el meu Fill, el meu estimat, en qui m'he complagut” (Mt

3:16-17)). En aquest punt, el desdoblament de la consciència de Jesús (la consciència esclava a la vida i la consciència d'amo, aquella que no tem, que ha perdut la por a perdre la vida) pateix la mateixa contradicció que la consciència en la lluita de l'amo i de l'esclau que he exposat més amunt: aferrada a la vida o tenint el seu suport en la vida, la consciència no pot dur a terme tot el seu treball de negativitat absoluta, de negació de l'estat immediat de les coses que són en tant que són —aferrat a la vida, Déu segueix sent aquell qui és; Jesús ha de morir, ha de deslliurar-se de la seva consciència servil a la vida; Jesús ha de dur a terme el pas que Abraham no arriba a cometre en altri, Jesús s'ha de donar a la mort o enfrontar-s'hi cara a cara per perdre la vida, per alliberar-se vers la veritat (*Wahrheit*) de la seva auto-consciència plenament realitzada. És a dir, tan sols morint, Jesús transcendeix el seu ésser donat, tan sols morint, Jesús encarna *post mortem* la negativitat absoluta i esdevé senyor fill de Déu, esdevé símbol pur, esdevé significant —representant de la representació o representant d'un subjecte per a un altre significant. Però com i en quin sentit, aquesta interpretació de la dialèctica hegeliana s'articula, finalment, amb la lògica del significant o amb el discurs de l'Amo lacanià?

Des de la lectura de la consciència desdoblada i de la lluita a mort de l'amo i de l'esclau que he desenvolupat fins aquí, potser el lector haurà començat a intuir la direcció de l'argumentació i les semblances amb la lògica del significant de Lacan. En aquesta lectura que proposo de Hegel, l'amo, des del punt de vista lacanià, no és res d'altre que el significant que representa un subjecte per a un altre significant. Es pot afirmar que, en l'origen, l'amo (el significant) representa la consciència (el subjecte) per a la mort (per a un altre significant). Exposada així la dialèctica de l'amo i de l'esclau, l'articulació entre la lògica hegeliana i la lacaniana pren tota una altra dimensió. El punt precís d'aquesta articulació es troba en un paràgraf de Hegel on hi ressona la lògica lacaniana del significant. Hegel escriu:

Aquesta prova suprema, a partir de la mort [de l'estar cara a cara davant la mort], suprimeix precisament la veritat que s'havia de certificar [en l'origen de la lluita] i suprimeix al mateix temps la certesa de si-mateix en general. En efecte, així com la vida és la *posició natural* de la consciència, la independència (*Selbständigkeit*) sense l'absoluta negativitat, així la mort és la negació natural d'aquesta mateixa consciència, la negació sense la independència, negació que, per tant, demora privada de la significació buscada en el reconeixement. Mitjançant la mort s'ha esdevingut a l'ésser la certesa que els dos individus han arriscat la seva vida i que la menyspreaven en ells i en l'altre. (Hegel 1939a, 160)

Allò que es revela en aquestes línies és el paper significant de la mort. La vida, com escriu Hegel, és la independència sense l'absoluta negativitat, és a dir, el món immediat, el món de l'ésser donat, l'ontologia no negativa o no relacional, l'ontologia en harmonia amb ella mateixa. En la recerca pel reconeixement allò que es cercava era la significació de la pròpia consciència en tant que retrobada com a objecte en l'exterioritat. Però, l'auto-consciència no cercava tan sols l'auto-significació a partir del desdoblament a l'exterior, sinó que cercava, endemés, la posició de significant per i en el món exterior. Però aquesta consciència que encara està lligada dialècticament amb la vida troba la mort; la mort no tan sols esdevé la negació natural (donada o biològica) de la consciència, sinó que s'esdevé com l'absoluta negativitat i autonomia davant d'una consciència que es pretenia tal. És a dir, en la recerca pel reconeixement, la mort s'apareix com el significant primer i absolut, el significant que realment posa al subjecte en la relació i en el món lingüístic. "A través d'aquesta experiència", afegirà Hegel, "la consciència de si s'adona que la vida li és tan essencial com ho és la pura consciència de si"; i d'aquesta experiència el resultat que n'esdevé és "la dissolució d'aquesta unitat simple", desdoblant-se o "posant" una consciència de si pura i independent, per a la qual "l'ésser-per-a-si és l'essència" i una consciència dependent que "té per essència la vida o l'ésser per a un altre" (1939a, 161). En Hegel, es torna a demostrar aquesta triple distinció que lògicament és tan sols una doble distinció. D'un cantó, la mort com a significant absolut, de l'altre la consciència que ha desdoblant la seva essència entre l'amo (representant davant de la mort) i l'esclau (a qui la vida li és massa preuada com per albirar directament la mort sinó és a través del seu representant significant). És precisament en aquest punt, llegida així la dialèctica de l'amo i de l'esclau, on s'articula "el vincle particular" que hi veu Dolar entre Hegel i Lacan, segons el qual "la fase del mirall, l'Ego, el subjecte i la manca en l'Altre es reuneixen" (Dolar 1992, 5), troben el punt d'encontre entre els dos pensaments.³⁰

A la sessió del 17 de desembre de 1969, Lacan es refereix al discurs de l'Amo, a la formalització de la interpretació de la dialèctica de l'amo i de l'esclau a través de les categories psicoanalítiques lacanianes, com un discurs que, si fos reduït a

30. Tot i la crítica de Lacan vers Hegel ("que és la crítica del Hegel de Kojève"), Dolar hi veu en aquesta crítica un moviment en Lacan que l'apropa a Hegel mateix; un apropament que no és possible a partir de la mediació de Kojève (1992, 5); fet que demostra el despreniment inconscient de la mediació de Kojève en el hegelianisme de Lacan vers l'última etapa del seu ensenyament.

un únic significant, aquest implicaria que el significant d'aquest discurs “representa alguna cosa” (Lacan 1991, 31). En aquest context, Lacan es refereix al fet que res no sembla indicar el punt “pel qual l'amo imposaria la seva voluntat”: “Qu'il y faille un consentement, c'est hors de doute, et qu'à cette occasion Hegel ne puisse se référer, comme au signifiant du maître absolu, qu'à la mort est, pour le coup, un signe” (1991, 31-2). El signe que Lacan identifica en Hegel és el significant de l'amo com la mort o, el que és el mateix, la mort com a significant de l'amo. Si recupero, en aquest punt, la interpretació que he dut a terme sobre la dialèctica de l'amo i de l'esclau, s'observa com té una estructura similar amb la lectura lacaniana. En Lacan, el significant-amo és aquell qui representa el subjecte per a un altre significant; però, alhora, Lacan identifica que el significant de l'amo és la mort. És a dir, tal com he desenvolupat en la lectura de la dialèctica de l'amo i de l'esclau en Hegel, el significant-amo seria el significant posat davant del terror de l'esclau-subjecte davant del significant de la mort i, en aquest sentit, el significant-amo esdevé un representant del subjecte com a mediador entre el subjecte i la mort. Així, el significant-amo no seria el significant primer que introdueix l'escissió en el subjecte, sinó el significant que resulta de l'escissió primera introduïda per la presència significant de la mort. És així que, enfrontant el text hegel·lià a Hegel mateix, Lacan posa en dubte l'existència d'una figura antropomòrfica de l'amo en la dialèctica a mort:

En effet, pour que cela continue, le maître, il ne serait démontré qu'il en est le maître que s'il était ressuscité, à savoir, s'il avait passé effectivement par l'épreuve. Quant à l'esclave, c'est la même chose — il a précisément renoncé à s'y affronter. (Lacan 1991, 32)

Això vol dir que si la lluita fos real, on efectivament una consciència lluités físicament vers una altra consciència i fos, també, efectivament a mort, la lluita no s'aturaria fins a la mort d'una de les dues consciències. Lacan va més enllà i afirma que l'amo en tant que amo tan sols ho seria aquell que efectivament passés per la lluita, morís i ressuscités. Això és, tan sols la consciència que ressuscités demostraria el seu domini absolut, el seu poder absolut: l'amo no mancat. Evidentment, com s'hi refereix Lacan, ni l'amo ni l'esclau, en la metàfora hegeliana, no han arribat a lluitar. Ambdues consciències han reculat, han fet un pas enrere en el precipici que s'albirava abans d'encetar la lluita a mort. Si s'haguessin lliurat a la lluita i una de les dues consciències hagués mort, tan sols si hagués ressuscitat s'hauria instituït i, en segon ordre, hauria estat reconeguda com a amo, és a dir, com a consciència no castrada, com a amo absolut.

Per tant, un dels punts d'encontre entre Hegel i Lacan és la manca en l'Altre. L'amo és tant mancat com l'esclau-subjecte, amb la diferència que en la castració subjectiva és evident, se sap, apareix com a límit que l'atura davant de la por a la mort; en canvi, en la posició de l'amo, en tant que no s'ha lliurat realment a la prova de la lluita, l'amo és (suposadament) tot poderós —l'amo està castrat però no se sap. La castració de l'amo tan sols pot revelar una qüestió i és la funció que il·lumina l'angoixa a la mort: el rencontre amb el Real.

La trobada amb el Real és l'experiència que duu a terme la consciència en la dialèctica de la lluita a mort de l'amo i de l'esclau. Com s'hi refereix Lacan a les acaballes del llibre XVII del *Seminari*, “no hi ha millor manera d'enxampar (*d'épingler*) el significat-amo (S1) si no és identificat-lo amb la mort” (Lacan 1991, 198). Ara bé, identificar immediatament el significat-amo amb la mort desdobra la figura de l'amo. És a dir, o bé l'amo és aquell reflex de la consciència que no ha tingut por davant de la mort (la negativitat absoluta), o bé l'amo és l'amo absolut, l'experiència absoluta que la consciència ha experimentat, abans de desdoblar-se en dos reflexos.

També en Lacan, hi ha, contínuament, la intuïció que l'amo no és anterior a aquesta experiència. És a dir, el significat-amo com a agent del discurs de l'amo no sembla pre-existir al discurs mateix, sinó que apareix com a representant i agent del discurs a partir d'un moment mític inaugural: el moment mític de l'entrada en joc del llenguatge. L'entrada en joc del llenguatge, però, no s'esdevé de forma simple. El llenguatge és allò que representa alguna cosa davant d'alguna altra cosa. Aquesta altra cosa és, com s'hi refereix Lacan confontent la natura de l'amo, la mort. L'experiència de la mort transcendeix fins i tot l'aspecte més o menys esfereïdor de la finitud individual. L'experiència de la mort davant de la qual sorgeix el significat-amo que representa el subjecte és l'experiència del Real —el registre del Real (per utilitzar una paraula del llenguatge que, tot i això, es veu limitada pel registre mateix al qual pertany) és el registre en el qual o davant del qual la imatge i el símbol són absolutament impotents. Com articula Lacan, la dialèctica en *La fenomenologia* “no es pot llegir de cara” o linealment, això vol dir, la dialèctica (i per un moment es té la sensació que Lacan és conscient d'aquest punt a l'hora de llegir Hegel) cal llegir-la des dels tres registres (Real, Simbòlic, Imaginari) de la psicoanàlisi lacaniana, és a dir,

no tan sols llegir-la, sinó identificar els tres registres que hi són presents, no com a moments, sinó com a dimensions formant part del mateix moment. En aquesta direcció Lacan diu:

Qu'est-ce que c'est, en somme, que l'entrée en jeu de cette brute, le maître, dans la phénoménologie de l'esprit, comme s'exprime Hegel ? La vérité de ce qu'il articule est absolument séduisante et sensationnelle. Nous pouvons la lire vraiment en face, à condition de nous y laisser prendre, puisque moi, j'articule justement qu'elle ne peut pas se lire en face. La vérité de ce qu'il articule, c'est ceci — le rapport à ce réel, en tant proprement qu'impossible. (Lacan 1991, 198)

Tal com expressa Lacan, en *La fenomenologia de l'esperit*, la veritat és l'articulació de la consciència que es troba amb el Real. Mentre que la consciència és pur sentiment de si, és a dir, encara en l'àmbit de l'enteniment, la consciència no ha sortit al món a retrobar-se. En el moment en què la consciència esdevé subjecte i surt al món de la dialèctica (al joc de moviments entre l'anar i el tornar: el cristall del llenguatge), el subjecte comença a resseguir el camí de la fenomenologia de la veritat que es desplega davant seu. Així, la consciència que surt per primer cop del seu ensopiment es troba davant del Real impossible —un Real nuu de tota distinció, diferència o negativitat, un desert sense llenguatge, tot és idèntic a si mateix sense significant. Davant d'aquesta angoixa, la consciència té la necessitat de significar a partir d'un significant. A partir de l'experiència de l'impossible del Real com a significant primer, significat per la consciència, sorgeix el significant-amo, és a dir, aquell significant que representa el subjecte per a la resta de significants del món lingüístic. En aquest sentit, el Real s'assimila amb l'inici de la lògica de l'ésser de Hegel, on el Real tant és l'ésser en tant que ésser idèntic a si mateix, com el no-res, totes dues identitats ontològiques essent el Real de la indiferència.

La veritat de *La fenomenologia* apareix com l'astúcia de la raó que emergeix en el Real amb “la successió de fases de domini i de composicions del joc de l'esperit” i que “tot allò que es desenvolupa en aquest moviment” ja no és un no-res, sinó que “l'esclau, mitjançant el seu treball, ha donat la veritat a l'amo” (Lacan 1991, 198), ha transformat el desert del Real en un món simbòlic i imaginari. Això no vol dir que el Real desaparegui del tot; el Real sempre roman com a resta, com allò que sempre retorna al mateix lloc, com allò idèntic a si mateix i despallat de tota significació. No obstant això, a partir del treball esclau com a “empleat del llenguatge” (1991, 74), el subjecte és capaç de

crear un món simbòlic que es superposa al món real, sense destruir-lo, i lliura la veritat al significant-amo. És a dir, el subjecte treballador transforma el món conforme el significant binari —aquell significant que alhora que el representa i li dóna accés al món del llenguatge, és l'agent de la castració original, la instància que amaga allò que ha estat reprimit en l'origen.

Com destaca Lacan, les pistes per pensar la dialèctica de l'amo i de l'esclau en Hegel des del llenguatge de la psicoanàlisi lacaniana es difuminen, ja que, al final del recorregut de la fenomenologia de l'esperit, el subjecte assoleix la veritat en el concepte absolut: “Rien n'est dit de ce qui arrive alors, parce qu'à la vérité, dans la proposition hégélienne, il n'y avait pas quatre termes, mais d'abord le maître et puis l'esclave” (Lacan 1991, 198). En aquest sentit, seguint la lògica lacaniana per llegir Hegel, el subjecte atraparia la posició del significant-amo, és a dir, assoliria la identitat amb el seu representant (amb l'amo o la consciència l'essència del qual és la pura negativitat). El subjecte perdria la por a la mort mirant-la cara a cara, però, el més important de tot, perdria el treball negatiu del llenguatge simbòlic. És a dir, en un món on la identitat s'ha materialitzat a partir del treball de la cultura, en un món on tot és allò que ha de ser, en un món que reconeix l'ésser que l'ha creat, el llenguatge ja no és necessari, així com el significant que representa el subjecte per a un altre significant. El món esdevé una pura identitat.³¹

31. És cert que en la nota sobre el final de la història de Kojève a la *Introduction à la lecture de Hegel*, la qüestió del problema històric en l'assoliment del saber absolut o del desplegament complet i efectiu de l'esperit comporta dues opinions contraposades al llarg de les dues versions que Kojève escriurà. En la primera versió de la nota, apareguda en la primera edició del llibre i escrita l'any 1946, l'autor afirma que “al final de la Història [...] el Món natural perdurará tal com és el resta de l'eternitat”, és a dir, “l'Home viurà en tant que animal que es troba en *acord* amb la Natura o l'Ésser donat. Allò que desapareixerà serà l'Home propiament dit, és a dir, l'Acció negadora del donat i de l'Error o, en general, el Subjecte *oposat* a l'Objecte” (Kojève 1947, 434-5 (nota 1)). En aquesta primera nota sobre el final de la història, Kojève segueix la forma de l'ontologia present a *La fenomenologia de l'esperit*, és a dir, una ontologia monista on la natura i l'esperit (o l'home, en termes kojevians) no són res més que el mateix. La transició històrica expressada en el temps en *La fenomenologia* és l'expressió de l'escissió i la reunió sintètica al final del temps d'aquests dos aspectes, reconciliats finalment. Així, l'home o la consciència de si mateix retorna a la natura quan assoleix el concepte absolut: la síntesi entre l'esperit i la natura expressats a través de la raó en l'home. No obstant això, en la segona edició del llibre, Kojève afegeix una altra nota escrita l'any 1948: “À l'époque où j'ai rédigé la Note ci-dessus (1946), le retour de l'Homme à l'animalité ne me paraissait pas impensable en tant que perspective d'avenir [...]. Mais j'ai compris peu après (1948) que la fin hégéliano-marxiste de l'Histoire étant non pas encore à venir, mais d'ores et déjà un présent. [...] Vu qu'aucun animal ne peut être

Realitzant un salt en l'argumentació, es pot veure que, si en comptes de pensar en categories hegelianes, pensem en la topologia lacaniana de l'inconscient, els termes esdevenen sinònims, referits a àmbits diferents, però segons la mateixa estructura lògica. El significat en Lacan, com diu ell mateix referint-se a l'amo hegelian, "no ha estat més que un instrument". En el cas de Hegel, un instrument de la història; en el cas de Lacan, el significat és un instrument de l'inconscient. Per això, Lacan es declara meravellat que la "deducció dialèctica" de Hegel, el fet que l'amo no hagi estat més que un instrument de la història i al servei de la raó, conclogui satisfactòriament (Lacan 1991, 199). Sobre aquesta qüestió, a Lacan li crida l'atenció el fet que l'astúcia de la raó hagi estat qui "ha dirigit tot el joc" de l'esperit, en especial des dels punts de vista "dels analistes" ja que són ells qui han d'utilitzar "l'astúcia en la parla, quan es tracta de l'inconscient" (1991, 199). Però, com afegeix immediatament Lacan, "el *súmmum* de l'astúcia no es localitza allà on es creu; sens dubte, es tracta de l'astúcia de la raó, però també del raonador" (1991, 199).

Abans de prosseguir amb la seva argumentació, Lacan il·lumina (sense saber-ho) el trencament amb el seu Hegel de Kojève, per entrar en una relació no (tant) mediada per Kojève:

Il est bien évident, en effet, que l'on ne peut pas tenir un seul instant que nous nous rapprochions en quoi que ce soit de l'ascension de l'esclave. Cette incroyable façon de mettre à son bénéfice — au bénéfice de son travail — un progrès, comme on le dit, quelconque du savoir est vraiment d'une extraordinaire futilité. (1991, 199)

Des del punt de vista del Kojève que llegeix Hegel, a Lacan no li manca raó. És cert que no hi ha cap mena de progrés en l'ascensió de l'esclau vers el saber

snob, tout période post-historique [...] serait spécifiquement humaine. Il n'y aurait donc pas 'd'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit', tant qu'il y aurait des animaux de l'espèce *Homo sapiens* pouvant servir de support 'naturel' à ce qu'il y a d'humain chez les hommes. [...] Pour rester humain, l'Homme doit rester un 'Sujet *opposé* à l'Objet', même si disparaissent 'l'Action négatrice du donné et l'Erreur'. [...] L'homme post-historique doit continuer à *détacher* les 'formes' de leurs 'contenus'" (Kojève 1947, 436-7 (nota 2)). Kojève, a partir del postulat del final de la història efectiva (en l'assoliment de la idea absoluta i la posterior tasca en el temps post-històric de la seva extensió material), nega l'ontologia monista hegeliana per afirmar una ontologia dualista. És a dir, al final de la història, la síntesi que hi observa Kojève és una síntesi no resolutiva, és una tensió negativa entre l'ésser humà i la natura o l'ésser donat. Una tensió que no fa desaparèixer la negativitat del llenguatge humà. Sobre aquesta qüestió hi tornaré al llarg d'aquest capítol i al cinquè capítol del present apartat.

absolut. Però en aquest punt, Lacan no està criticant Hegel, sinó Kojève sense ser-ne conscient. És Kojève qui identifica totes les etapes de la consciència de *La fenomenologia* amb l'esclau de la dialèctica a mort. En Hegel, com he anat articulant al llarg d'aquest capítol, la consciència esclava no és res més que un moment del desdoblament de la mateixa consciència. En aquest sentit, si es pot parlar de progrés en Hegel no és sota l'òptica d'una consciència determinada en la història (sociopolítica o econòmica), tal com farà Marx, sinó sota l'òptica d'un progrés que es basa en l'evolució i el desplegament temporal de l'esperit —no en termes ètics, d'arribar a l'espai i al desplegament absolut del bé, sinó en termes ontològics, on la totalitat progressa en el seu desplegament absolut, val a dir, total.

A partir d'aquest punt, Lacan emergeix com a ventríloc de Hegel i es pregunta astutament:

[C]e que j'appelle la ruse du raisonneur est là pour nous faire voir une dimension essentielle, à laquelle il faut prendre garde. Si nous désignons la place de l'agent —quel qu'il soit, ce n'est point toujours celle du signifiant-maître, puisque tous les autres signifiants vont y passer à leur tour —, la question est celle-ci. Qu'est-ce qui, cet agent, le fait agir ? Comment l'extraordinaire circuit autour de quoi tourne ce qui mérite, à proprement parler, d'être signalé du terme de révolution peut-il se produire ? (1991, 199)

Lacan posa en relleu el fet que, al llarg del moviment que duu al desplegament absolut de l'esperit a través de la història mitjançant l'astúcia de la raó, sempre hi ha una agència. És a dir, sempre hi ha un representant que representa el subjecte per a una altre representant. Llavors, Lacan es demana pel motiu que fa actuar aquest agent, què és allò que articula i justifica la seva posició, què és allò que duu a la revolució (del canvi d'un discurs a un altre) a produir-se com a moviment de transició: el Real com a impossible. L'impossible del Real experimentat per primer cop en la sortida al món per la consciència és el veritable catalitzador de la posició de l'agent. El Real és la veritat que es troba al darrera de la posició de l'agent i el que justifica en Hegel tot el moviment d'agència en *La fenomenologia*: “l'impossibilité c'est le réel, tout simplement, le réel pur. La définition du possible exigeant toujours une première symbolisation. Si vous excluez cette symbolisation, vous apparaîtra beaucoup plus naturelle cette formule: 'L'impossible c'est le réel'”.³² Com he assenyalat més

32. Extret del llibre XIV del *Seminari, La logique du fantasme* (Lacan 1966-7, 443), de la sessió de 10 de maig de 1967. Vegeu bibliografia.

amunt, el Real és l'experiència de "l'insimbolitzable" en la consciència que "exigeix" la simbolització primera, l'aparició de la posició d'agent orquestrada per l'astúcia de la raó.

Tal com exposaré en els propers subapartats, la simbolització primera en l'emergència de "l'impossible del Real" posa el subjecte-esclau a treballar. Al final de la història, l'ésser humà es reconciliarà amb l'emergència primera de l'impossible del Real que l'havia posat a treballar. Així, o bé l'ésser humà esdevindrà un pur no-res (sense negativitat productiva) o bé l'ésser humà viurà en una mena d'èxtasi estètic on tot es trobarà en harmonia immediata amb si mateix: sense llenguatge, sense imatge i sense inconscient. Ara bé, tal com queda escrit en el debat entre Lacan i Hyppolite al segon llibre del *Seminari* del curs 1954-1955, segons el filòsof:

Il serait fort possible que le savoir absolu soit, pour ainsi dire, immanent à chaque étape de la *Phénoménologie*. Seulement la conscience le manque. Elle fait de cette vérité qui serait le savoir absolu, un autre phénomène naturel, qui n'est pas le savoir absolu. (Lacan 1978b, 91)

Vist que aquesta reflexió en el seminari de Lacan per part d'Hyppolite es duu a terme a la sessió del 12 de gener de 1955, es pot rastrejar la petjada de l'hermenèutica d'Hyppolite al voltant del saber absolut de Hegel com a influència de primer ordre per a la construcció lògica de Lacan per a la seva teoria dels quatre discursos. Cal parar atenció al fet que Hyppolite entengui que a cada forma de consciència li correspon un saber absolut, és a dir, el saber que tanca, la forma completa d'aquesta consciència expressa la mateixa lògica que la transició entre els quatre discursos fonamentals de Lacan. En Lacan, en el moment en què el discurs troba la relació d'impotència amb la seva veritat, el discurs subverteix la posició dels seus elements i s'organitza sota una nova forma discursiva. De la mateixa manera, segons la interpretació d'Hyppolite, la consciència, en assolir el coneixement absolut de la seva forma, és a dir, en assolir el coneixement reflexiu de si mateixa que restava amagat en el seu fer, no arriba al zenit, sinó que el seu assolir-se és l'obertura vers una nova etapa de consciència, una nova figura de consciència que no es revelarà completa fins a prosseguir totes les determinacions que la configuren i, finalment, de nou, assolir el saber absolut de la seva figura. Així, Hyppolite justifica:

Jamais donc le savoir absolu ne serait un moment de l'histoire, et il serait toujours. Le savoir absolu serait l'expérience comme telle, et non pas un moment de l'expérience. La conscience, étant dans le champ, ne voit pas le champ. Voir le champ, c'est ça, le savoir absolu. (91)

Des d'aquesta perspectiva, el saber absolut no és un moment de la història, sinó que el saber absolut sempre és en tant que forma desplegada absoluta d'una consciència (d'un discurs de consciència). Aleshores, el final de la història transforma la seva determinació mitjançant el determinant indefinit: el final d'una història. Això vol dir que Hyppolite posa en un segon nivell la importància de la història, per portar al primer nivell de la incidència de *La fenomenologia* la forma que Hegel està exposant fenomenicament de l'experiència (discursiva) de la consciència. La història —en un sentit fort (*Geschichte*) i en un sentit feble (*Erzählung*)— s'esdevé com a efecte de la forma de l'experiència; la forma segons la qual l'experiència es revela a si mateixa és el moviment que dona origen a la història.

Lacan en aquest punt afegirà: “Quand même, ce *savoir absolu* dans Hegel même s'incarne dans un discours” (91). En aquest sentit, de la mateixa manera que ocorre amb la història, el discurs és producte de la forma mateixa que Hegel expressa en l'experiència. És a dir, no hi ha discurs, sinó que la forma simbòlicolingüística de la consciència (en l'emergència de significació davant de l'impossible del Real) dona lloc al discurs i a la progressió en el temps d'aquest discurs en tant que manca d'ésser en el saber-se.³³ Així, doncs, la qüestió fonamental que Hyppolite fa patent és la qüestió cognoscitiva: “la consciència, trobant-se dins del camp (el saber absolut), no veu el camp”. Tan sols quan la consciència ha resseguit tota l'extensió d'aquest camp és capaç de prendre consciència (de si) en el camp que la conforma. Això també és aplicable a la formalització dels quatre discursos lacanians: en tant que el subjecte es troba immers en la dinàmica d'un discurs, aquest no és capaç de reconèixer tots els elements que el conformen i la posició que ocupa. Davant d'aquesta qüestió, el primer que cal assenyalar, seguint a Hyppolite, és el fet que a cada nova presa de consciència absoluta, l'experiència d'aquesta consciència s'inagura en un

33. Un camp a investigar, fruit d'aquests resultats, seria la noció temporal (històrica, ontològica i discursiva) com a unitat resultat d'una experiència sempre mancada. Si la/una història s'assoleix en la completa (o el saber-se complet) en la completa manifestació del saber, això implica que l'experiència humana de la temporalitat s'esdevé com a obertura d'una mesura extensiva de determinació en tant que l'experiència (discursiva i fenomenològica) de l'ésser humà està mancada.

nou espai d'experiència, és a dir, a cada saber absolut assolit (de forma autoconscient), la consciència cau de nou en un nou saber absolut que (encara) no (se) sap. La qüestió davant d'això és que encara no es resol si hi ha un punt final de saber absolut al final del recorregut de les fases de la consciència, és a dir, si hi hauria un saber absolut de sabers absoluts o, si bé, la proposta d'Hyppolite condueix a pensar que tota forma de consciència condueix sempre vers una nova forma de saber absolut on l'única cosa que canviaria al llarg del procés temporal seria el contingut, a saber, no hi hauria cap saber absolut de sabers absoluts, sinó que el saber absolut de Hegel a *La fenomenologia* correspondria a un saber absolut epocal i que, a la seva fi, una nova forma d'experiència de la consciència s'obre i s'inaugura per a les consciències del seu temps; un nou saber absolut, una nova forma de consciència, un nou camp del qual, fins a les acaballes de la exposició, no se'n coneixerà ben bé la seva forma.

2.3. Saber, mitjà de gaudi?

A la sessió del 14 de gener de 1970, Lacan parla de l'aparició del saber en el discurs de l'Amo. En aquest punt, cal tenir present que Lacan es refereix a la constitució del saber en l'espai de l'inconscient i, per tant, la lectura de la dialèctica de l'amo i de l'esclau en Hegel es duu a terme en clau psicoanalítica. Aquesta qüestió, com he començat a articular a l'anterior subapartat, no traeix el text de Hegel, sinó que complementa la seva comprensió i apunta cap a una de les maneres d'articular-la —la dialèctica de l'amo i de l'esclau és l'obertura vers dos tipus de fer i de saber en la consciència:

Quand je vous parle du savoir comme ayant son lieu premier dans le discours du maître au niveau de l'esclave, qui, sinon Hegel, nous a montré que le travail de l'esclave, ce qu'il va nous livrer, c'est la vérité du maître ? Et sans doute, celle qui le réfute. Mais à vrai dire, nous sommes peut-être en état d'avancer d'autres formes du schéma de ce discours, et d'apercevoir où bée, où reste béante, clôturée d'une façon forcée, la construction hégélienne. (Lacan 1991, 57)

Per contextualitzar la lectura lacaniana de la noció de treball en Hegel (i el vincle que exposaré immediatament entre treball i saber), Žizek distingeix la lectura historicista i de progrés que les posicions de Marx i Engels, Stalin i Mao van imprimir en el text, com “una lluita eterna”:

[T]he well-known “dialectical” notion of life as an eternal conflict between reaction and progress, old and new, past and future. This belligerent view, which advocates our engagement on the “progressive” side, is totally foreign to Hegel, for whom “taking sides” as such is illusory (since it is by definition unilateral). (Zizek 2012, 200)

En aquest sentit, com assenyala Zizek, allò que interessa a Hegel no és, com a forma de conflicte social, per exemple, la guerra en si mateixa, sinó “la forma com la ‘veritat’ de les diverses posicions involucrades emergeix a partir de la guerra; principalment, com les parts implicades en la lluita es reconcilien a partir de la seva destrucció mútua” (2012, 200). Així, l’esclau, com una de les dues parts de la consciència, es demostra com la part treballadora, la part que té un saber fer que autoritza l’amo, qui, a partir de l’autorització per part de l’esclau —en tant que transforma l’esperit objectiu en esperit subjectiu a partir o en nom de l’amo—, s’autoritza davant de l’esclau. És a dir, en un primer moment, el treball de l’esclau sobre l’esperit objectiu tan sols respon a la por davant de (o que representa) l’amo, per la qual l’esperit subjectiu que resulta del seu treball és per a (el reconeixement de) l’amo. En aquesta direcció, Lacan afirma que el treball de l’esclau dóna la veritat a l’amo i, al mateix temps, la refuta —simplement aquesta última part succeeix en un segon i últim moment: a les acaballes de la dialèctica, l’esclau s’adona que és imprescindible per a l’amo, per a la seva veritat, car, sense ell, l’amo no seria; la seva certesa no es troba en si, sinó en el producte del treball de l’esclau (Hegel 1939a, 163).

Lacan critica la concepció de la veritat hegeliana segons la qual la veritat de la contradicció és cospada al final del conflicte dialèctic. Dit en d’altres paraules, al final del conflicte dialèctic emergeix la veritat com a forma positiva i total d’allò que en un primer moment tan sols apareixia com fragmentat en parts irreconciliables:

La forma, pel fet de ser exterioritzada [posada com aliena en l’exterior, en l’objectivitat], no esdevé [ja] per a la consciència treballant una altra cosa [aliena] que ella mateixa; ja que, precisament, aquesta forma és el seu pur ésser-per-a-si que s’eleva [esdevé] d’aquesta manera per a la consciència com a veritat. Mentre que, abans, el treball semblava que era un sentit aliè [a la consciència de l’esclau], mitjançant l’operació de descobrir-se a si mateixa per si mateixa, [la consciència] esdevé sentit propi. Però, per una reflexió tal, són necessaris els dos moments [de la dialèctica], aquell de la por i del servei en general, com aquell de la formació, i tots dos han d’existir d’una forma universal. (Hegel 1939a, 165-6)

En Lacan, contràriament, la forma de la veritat és hegeliana, però sense el seu resultat positiu final; és a dir, sense l'essencialitat que hi ha en la forma de la veritat de Hegel, com a síntesi total entre l'espai subjectiu i objectiu que la veritat transcendeix —la veritat lacaniana es troba sempre en la tensió del mig-dir pel fet que veritat i saber formen part de dimensions diferents: “Si le savoir est moyen de la jouissance, le travail est autre chose. Même s’il est accompli par ceux qui ont le savoir, ce qu’il engendre, ce peut certes être la vérité, ce n’est jamais le savoir — nul travail n’a jamais engendré un savoir” (Lacan 1991, 90). Com recorda Lacan sobre la concepció de la veritat del seu ensenyament, “la veritat és impossible de dir-la sencera” o “la veritat tan sols es pot mig-dir”: “pour la raison qu’au-delà de sa moitié, il n’y a rien à dire. Tout ce qui peut se dire est cela. Ici, par conséquent, le discours s’abolit” (Lacan 1991, 57-8). És en aquest punt on el treball de l’esclau es demostra desvinculat del saber: el treball o saber fer tan sols produeix (o és l’encarregat de produir) una veritat (discursiva). Lacan formula aquesta desconexió a partir de la resposta a la pregunta sobre què és l’amor vers la veritat: “C’est quelque chose qui se gausse du manque à être de la vérité. Ce manque à être, nous pourrions l’appeler autrement —un manque d’oubli, qui se rappelle à nous dans les formations de l’inconscient” (1991, 58). En la formació de l’inconscient és on apareix l’amor per la veritat —terme que es pot substituir, en aquest context, per desig de veritat—, és a dir, el desig de saber “allò que la veritat amaga i que s’anomena castració” (1991, 58). La castració que dona origen al discurs de l’inconscient en Hegel s’identifica amb el rebuig del gaudi (com a gaudi del propi cos i de la satisfacció de si mateix) per part de l’esclau: és tan sols l’amo qui, consumint la cosa, té accés al gaudi (Hegel 1939a, 162). És a dir, cercant la veritat, l’esclau no constitueix un saber, sinó un treball el resultat del qual és una veritat que mig s’amaga. Tal com diu Lacan: “le desir de savoir n’a aucun rapport avec le savoir” (1991, 23).

Judith Butler és qui, sobre aquesta qüestió, aporta la clau per articular el discurs des del punt de vista de Hegel i des del punt de vista de la constitució del discurs de l’inconscient a partir de la castració de la psicoanàlisi lacaniana.³⁴

34. És conegut el refús i la crítica de l'autora nort-americana a la teoria psicoanalítica (especialment al llarg de les seves primeres obres). En aquest sentit, una bona mostra la constitueixen les discussions que en conferències públiques o en referències creuades han mantingut amb Žižek, autor que utilitza la teoria psicoanalítica com a fonament metodològic de la seva filosofia. No obstant això, a *The Psychich Life of Power*, Judith Butler, encara que no abraça la teoria psicoanalítica, sí que hi és present

Segons Butler, l'esclavatge no és causa de condicions objectives, sinó subjectives —o, més aviat, en el moviment de sortida i de tornada de l'espai subjectiu a l'espai objectiu i de l'espai objectiu a l'espai subjectiu:

The bondsman in Hegel throws off the apparently external “Lord” only to find himself in an ethical world, subjected to various norms and ideals. Or, to put it more precisely, the subject emerges as an unhappy consciousness through the reflexive application of these ethical laws. [...] The “terror” that seizes the bondsman with his recognition of freedom appears to culminate in the simultaneous fabrication of ethical norms and the beratement of the bodily condition of his own life. In this sense, “The Unhappy Consciousness” establishes a relation between self-enslavement as bodily subjection and the formulation of self-imposed ethical imperatives. (Butler 1997, 32)

La interpretació de Butler és que l'esclau no és esclavitzat per una altra consciència externa —una consciència victoriosa per la força que subjuguí l'altre consciència, la consciència feble (seguint *La genealogia de la moral* nietzschiana)—, l'esclau s'esclavitzava ell mateix. La llibertat absoluta a la qual Butler fa referència no es categoritza en termes polítics, sinó en termes ontològics. Tal com m'he referit en el subapartat anterior, davant del precipici existencial, la consciència es troba en el món simbòlic, en l'emergència de sentit, i això la condueix al món del llenguatge, és a dir, al món de la llei, al món de l'autolimitació —a la creació d'un món objectiu. En descobrir la negativitat ontològica del seu ésser, és a dir, en descobrir que hi ha un saber que no se sap i que és constitutiu de l'ésser del subjecte, la consciència comença el moviment d'autolimitació: el joc dialèctic de la negativitat del moviment entre l'interior i l'exterioritat. En aquest moviment d'autolimitació, el primer que fa la consciència (des de temps mítics, com apunta Freud) és prohibir-se, a partir d'imperatius ètics, l'accés al gaudi.

La qüestió que aquí es troba en joc és l'estatut del saber en l'autoconsciència (i en les seves figures desdoblades de l'amo i de l'esclau). Tal com he assenyalat, en Hegel la destinació del saber es presenta sempre com a revelació sintètica d'allò que abans (en un primer moment) es presentava en contradicció, en

com a marc des del qual l'autora pot articular un saber sobre el subjecte que va més enllà del marc foucauldian que havia mantingut fins aleshores i que impedia en les seves obres adonar-se de les pròpies limitacions en les quals hi estaven restrenyides. Encara que l'ús i la lectura de la psicoanàlisi sigui molt discutible i es dugui a terme a partir del marc foucauldian de l'autora: “Butler locates her work [in *The Psychic Life of Power*] at the intersection of these theories of power and psyche, between Foucauldian and psychoanalytic thinking” (Campbell 2001, 39-40).

lluïta. Com assenyala Zizek a *The Most Sublime Hysteric*, “la síntesi és l’antítesi, l’únic pas entre les dues [posicions] és una inversió en la perspectiva, una realització retroactiva que la solució es troba en allò que originalment era vist com a problema [com a antítesi]” (Zizek 2014, 25). Zizek fa palès que la lògica dialèctica de Hegel funciona a partir de la perspectiva temporal que afegeix *a posteriori* la possibilitat de l’aprehensió de la totalitat com a veritat dels moments que la conformen. És a dir, la veritat com a manifestació fenomenològica s’esdevé des d’allò que ja es trobava en l’origen amb la necessitat de l’haver de sortir a l’exterior —cal passar necessàriament pel moment de la negativitat exterior de la negació de l’autonomia per certificar la veritat en l’origen, que no ho serà fins al final. No obstant això, la qüestió que no queda resolta és l’estatut del saber des del punt de vista de la consciència que en resulta.

En Lacan, l’estatut del saber implicat en el discurs de l’Amo és un saber que no se sap —el saber en tant que “teoria” és un saber amagat i inconscient a la consciència esclava, car aquesta tan sols gaudeix d’un saber fer. En Hegel, una primera lectura condueix a afirmar que al final de la dialèctica a mort de l’autoconsciència, l’estatut del saber pren la forma d’un saber transparent, com una veritat que es pot aprehendre i que dona la totalitat dels moments implicats en la consciència per a la consciència (en tant que autoconsciència). Més encara, al final de *La fenomenologia* la revelació absoluta de l’esperit sembla donar la impressió que el saber que es revela és un saber transparent i aprehès per la consciència que ha assolit l’autoconsciència. No obstant això, en la narració de *La fenomenologia* es fa present un discurs inconscient, és a dir, no revelat a la pròpia consciència. De fet, l’obra de Hegel no es refereix a la fenomenologia de la consciència, sinó a la fenomenologia de l’esperit en el desplegar-se com a saber de la totalitat per a la consciència. Aquesta consciència, la que Kojève identifica amb la consciència del savi (Hegel), no és, però, la consciència tal i com es troba present a *La fenomenologia*. És a dir, en *La fenomenologia* hi ha diverses dimensions de consciència implicades en la narració. En aquest sentit, la consciència de Hegel, la consciència que és conscient de la totalitat del desplegament de l’esperit en el temps (el filòsof), és una consciència diferent a la consciència que es descriu i que viu en els diversos moments de la història de l’esperit. Així, tan sols hi pot haver una única consciència en la història que hagi pogut recórrer totes les figures de consciència en la història a través de l’esperit absolut —no en la forma d’una meta-consciència, sinó com una consciència que ha sigut capaç de conèixer tota l’exposició de la història.

La consciència del savi, del filòsof (Hegel) que ha recorregut totes les etapes del saber, que les coneix i que les exposa segons un discurs i que, per tant, adquireix un saber de la totalitat és, des del punt de vista de Lacan, una “enunciació naïf”:

C'est là autour de quoi se joue le jeu de la découverte psychanalytique. Comme n'importe quoi d'autre, il n'est pas sans avoir été préparé. Il a été préparé par cette hésitation — qui est plus qu'une hésitation —, cette ambiguïté, soutenue sous le nom de dialectique par Hegel, quand il se trouve posé au départ que le sujet s'affirme comme se sachant. Hegel ose partir, en effet, de la Selbstbewusstsein dans son énonciation la plus naïve, à savoir que toute conscience se sait être conscience. [...] [D]où il résulte que cette Selbstbewusstsein elle-même, figure inaugurale du maître, trouve sa vérité du travail de l'autre par excellence, de celui qui ne se sait que d'avoir perdu ce corps, ce corps même dont il se supporte, pour avoir voulu le garder dans son accès à la jouissance, autrement dit l'esclave. (Lacan 1991, 101-2)

Però, aquesta mateixa “enunciació naïf” és la que es troba, segons Lacan, a l'origen, com a preparació, de la descoberta psicoanalítica. Tot i que amb resultats diferents, el desdoblament hegelian de la consciència entre la consciència i la consciència com a objecte de saber de si mateixa (l'autoconsciència) és el primer pas per a la possibilitat de la distinció entre saber conscient i saber inconscient en la psicoanàlisi (específicament lacaniana). De l'ambigüitat no resolta entre la consciència que és conscient de si mateixa i aquella que no l'és, Lacan distingeix la consciència esclava com la consciència que treballa i que, per tant, posseeix un saber fer. En el resultat d'aquest saber fer es constitueix el saber teòric, el saber de l'amo o el saber inconscient (que no se sap). En aquest sentit, interpretant amb Lacan, es pot afirmar que en *La fenomenologia* hi ha una ambigüitat continua entre la consciència que descriu i sap (per què ha passat) els diversos moments del desplegament de l'esperit, de la consciència que merament és un instant de la vida de l'esperit —aquella consciència que no pot prendre autoconsciència de l'espai que ocupa en l'esdevenir com a totalitat. És en aquest punt on, amb més èmfasi, entra en col·lisió la tensió existent entre el subjecte singular de la psicoanàlisi i el subjecte sintètic i extra-temporal de *La fenomenologia*. El subjecte de Lacan és un subjecte concret, determinat, individualitzat en un cos i singularitzat per un discurs. En canvi, el subjecte hegelian és un subjecte encara per fer, quan es tracta del subjecte en relació a una mitja figura de l'esperit, o el subjecte que ha assolit la totalitat des de la

perspectiva de la totalitat exposada de la història de l'esperit. La qüestió, però, és identificar quina relació s'estableix entre el saber i el gaudi en la dialèctica de l'amo i de l'esclau, en tant que primera aparició desdoblada del subjecte.

Tenint en compte l'exposició que he dut a terme en l'anterior subapartat sobre la funció representativa o de mediació de l'amo en la dialèctica de Hegel davant de la mort, l'esclau en Hegel, com el subjecte del discurs de l'Amo en Lacan, sorgeix com a pèrdua. L'aparició del subjecte en el món del llenguatge implica l'aparició d'un significat que representi el subjecte per a un altre significat — en el cas de Lacan el significat-amo, en el cas de Hegel l'amo. Davant la mort, l'amo és el mediador que s'interposa entre la consciència (la part conscient del subjecte—el saber fer) i l'experiència atterradora que suscita la mort. En aquesta mediació, però, el subjecte perd l'accés al gaudi, la dimensió (mítica) anterior en la qual el subjecte es trobava (fora de la dimensió del llenguatge). En aquest sentit, l'amo no es presenta tan sols com la mediació davant de la mort, sinó com el saber que imposa el límit vers la mort. La posició de l'amo és, en aquest sentit, resultat del treball que el subjecte, havent perdut l'accés al gaudi, es veu obligat a realitzar. Com a producte d'aquest treball, l'esclau atorga la veritat a la posició del saber (teòric i inconscient de l'amo).

Com diu Lacan, “hi ha un ús del significat que es pot definir a partir de la separació d'un significat-amo amb el cos [...], el cos perdut per l'esclau per a no ésser res d'altre que l'espai on s'inscriuen tots els altres significats” (Lacan 1991, 102). Davant de l'amo, del guany de la seva representació davant la mort, l'esclau perd la seva llibertat d'accés al propi cos —una llibertat d'altra banda, mítica, de la qual mai no n'ha gaudit. Mentre que en Hegel l'amo és una part de la consciència des-doblada posada en l'exterior (com una instància externa que limita i sostreu la llibertat de la consciència, impossibilita la seva autonomia), en Lacan el significat-amo (que constitueix el saber inconscient) és la instància que limita i determina l'estructura discursiva en la qual el subjecte s'hi troba constituït. En totes dues lògiques, per tant, i tenint en compte les diferències que les separa, tant en Hegel com en Lacan la figura de l'amo apareix com a límit davant el gaudi en el sentit que Lacan descriu:

Le savoir, c'est ce qui fait que la vie s'arrête à une certaine limite vers la jouissance. Car le chemin vers la mort, n'est rien d'autre que ce qui s'appelle la jouissance. Il y a un rapport primitif du savoir à la jouissance, et c'est là que vient s'insérer ce qui surgit au moment où apparaît l'appareil de ce qu'il en est du signifiant. (Lacan 1991, 18)

Així, el saber inconscient que troba la seva veritat en el saber fer de l'esclau és allò que limita vers el gaudi en tant que camí vers la mort. Davant del desig de saber de l'esclau-subjecte, el significant-amo es presenta com a límit vers un saber que condueix vers el gaudi, és a dir, vers la pèrdua de la vida. Així, tant l'amo hegelianà, com el significant-amo lacanià es mostren com a dimensions que sorgeixen en benefici constitutiu del propi subjecte-treballador com a fonament per a la seva estabilitat (existencial, ontològica i psicològica): allò que li manca al subjecte és el saber de la pròpia posició discursiva que aquest ocupa —és a dir, allò que li manca al subjecte és el gaudi de saber-se plenament a si mateix.

Com alerta Lacan, l'accés al gaudi no es duu a terme a partir d'una transgressió, sinó a partir de la “funció virtual” del desig (1991, 18). La funció virtual del desig és la mateixa funció que està en joc en la dialèctica de l'amo i de l'esclau de Hegel —la consciència que es vol com a autònoma i absoluta desitja ser reconeguda com a tal. En aquesta direcció, Miller assenyalava que l'accés al gaudi, en el paradigma del gaudi present al llibre XVII, es duu a terme per la via de l'entropia, en la resta produïda pel significant (Miller 1999, 21). D'aquesta manera, *La fenomenologia* de Hegel es demostra com un sistema (discursiu) plenament entròpic, és a dir, hi ha un significant que emergeix en el desig de la consciència autònoma de ser reconeguda com a tal, l'amo, que inaugura tota la producció de saber a través del treball de la consciència que ressegueix les diverses etapes temporals de l'esperit.³⁵ En termes lacanians,

35. És molt interessant destacar el fet que Lacan assenyalava que la sostracció del saber de l'esclau en Hegel segueix l'economia de l'entropia, però, aquest no en va ser conscient per estar immers en el paradigma newtonià: “À la voir de plus près, la soustraction à l'esclave de son savoir est toute l'histoire dont Hegel suit les étapes pas à pas —chose singulière, sans avoir vu où elle menait, et pour cause. Il était encore dans le champ de la découverte newtonienne, il n'avait pas vu naître la thermodynamique. S'il avait pu se mettre au dos des formules qui, pour la première fois, unifièrent ce champ ainsi désigné de la thermodynamique, peut-être aurait-il pu y reconnaître ceci, du règne du signifiant, du signifiant répété à deux niveaux, S1, S1 encore” (Lacan 1991, 91). En aquest sentit, Hegel s'avançaria al seu temps articulant, sense fer-ho explícit i, possiblement, sense ser-ne conscient, la lògica del significant segons l'economia de l'entropia pròpia del pensament de la mecànica quàntica *avant la lettre*: l'aparició d'un element, fruit del treball, amb el qual no s'hi pot fer res, no és aprofitable. Així, la dialèctica de Hegel demostraria (posant en suspensió el terme final de la dialèctica en el saber absolut, com una conclusió idealista o idealitzada) que la lògica econòmica pròpia de la dialèctica de la consciència (l'ésser humà) crea un element, en el seu treballar (sortir fora de si i retornar a si mateix), que impedeix cloure i saturar la mateixa consciència.

l'entropia és el plus-de-gaudi, l'objecte *a* que funciona, en la dialèctica de Hegel, com a catalitzador de la història de la fenomenologia de l'esperit que ressegueix la consciència desdoblada.

Tal com he analitzat en el primer apartat del segon capítol, Zizek identifica quatre modalitats sota les quals es presenta l'objecte *a*: la sostracció, la prolongació, l'obstrucció i la destrucció. Lacan identifica, en la formalització del discurs de l'Amo, l'objecte *a* en la posició de la producció, és a dir, del treball que realitza l'esclau/subjecte sota el comandament del significat-amo. En aquest sentit, en Hegel també es troba aquest plus-de-producció identificat en termes lacanians com a objecte *a*, i es troba present, a partir de la dialèctica de l'Amo i de l'esclau, segons les quatre modalitats que Zizek hi identifica. Davant de la pèrdua de gaudi, tal com escriu Dolar, l'esclau en treu un cert gaudi, un plus, un excés que ve a suplir la manca que ha deixat la pèrdua original de gaudi: l'objecte *a*. D'aquests quatre excessos, Zizek identifica quatre esmentades modalitats diferents.

Segons la primera modalitat que Zizek identifica, l'objecte *a* es presenta sota la forma de la “sostracció”, és a dir, aquella porció del discurs que impedeix la totalització. En Hegel, aquesta modalitat es troba present en la forma dialèctica del seu discurs. En cada afirmació, posició o forma positiva de consciència, aquesta es troba amb un element negatiu que nega l'afirmació de la posició a la qual s'hi havia arribat —el saber que posseïa la consciència es demostra un saber parcialment constituït, una porció del saber es resol mancant i situat en un altre espai diferent a l'espai que ocupa la consciència mateixa. En aquest sentit, el que demostra la presència del desig en la dialèctica de l'Amo i de l'esclau de Hegel, i la interpretació que posteriorment en farà Kojève, és que precisament l'objecte de desig de la consciència es troba com a quelcom la realitat de consumir-ho o de gaudir-ho del qual és immediatament impossible —la consciència sempre es troba en el moviment de la manca del discurs, és a dir, que el medi lingüístic o simbòlic enmig del qual s'hi troba no és suficient per saturar el discurs: l'objecte *a* com a representació del Real fa impossible que la dialèctica clogui i reveli la consciència en harmonia amb si mateixa —entre la posició estructural que ocupa i el saber d'aquesta posició. La porció del Real, com a objecte *a*, escapa i, alhora, sostreu al saber el fet que, en cada

És en aquest sentit que en les properes línies exposaré la presència i l'articulació de l'objecte *a* lacanià en la fenomenologia dialèctica de la consciència en Hegel.

forma de consciència, aquest saber faci totalitat i es resolgui transparent i conscient. De fet, el procés dialèctic de Hegel a *La fenomenologia* demostra com totes les figures històriques de la consciència que es pretenen com l'última forma i la definitiva no són res més que una falsa consciència, tota consciència perd de vista que hi ha un objecte (*a*) que impedeix l'assoliment definitiu de la consciència absoluta.

La segona modalitat que Zizek presenta de l'objecte *a* és la “prolongació”, la repetició de la figura de poder del discurs a partir de la libidinització de certs objectes: els “objectes sublims”. En aquest sentit, *La fenomenologia* es plena d'aquests objectes i formes de consciència a través de les quals l'objecte *a* es transmet d'una posició a una altra prolongant la presència del poder (*Match*) hegemònic alienat de la posició que ocupa la consciència. En cada moment històric hi ha una forma de consciència que domina l'esperit del temps a partir de l'objecte *a* que posseeix i que és aliè a l'experiència de la consciència.

La tercera modalitat de l'objecte *a*, segons Zizek, és molt semblant a la primera modalitat: l'objecte “pertorbador”. Aquesta presència és aquella que impedeix que el discurs es totalitzi, és a dir, que la destinació del discurs acompleixi el seu objectiu. En aquest sentit, la dialèctica de l'amo i de l'esclau és un bon exemple d'aquest element pertorbador present a *La fenomenologia*. La dialèctica no seria res més que un mer exercici lògic, sinó fos per l'emergència pertorbadora d'un objecte que trenca amb la normalitat de la lluita entre l'amo i l'esclau: la mort. És el propi treball inconscient de la consciència, en el seu moviment de sortir fora de si, en posar-se com a consciència a l'exterior, a partir del qual la consciència fa aparèixer l'element sinistre. Aquesta presència que fa trontollar l'essencialitat de cadascuna de les formes de consciència en *La fenomenologia* és l'element motriu que sorgeix de la pròpia consciència i la projecta a la història de l'esdevenir constant de les diverses formes que la constituïran.

Així entesa, la tercera modalitat de l'objecte *a*, la lògica del significat de Lacan i la lògica dialèctica de Hegel troben la seva intersecció: “L'être pour la mort, soit la carte de visite par quoi un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. [...] Cette carte de visite n'arrive jamais à bon port, pour la raison que pour porter l'adresse de la mort, il faut que cette carte soit déchirée” (Lacan 1991, 209). Tal com he destacat al segon capítol en l'apartat dedicat al

discurs de l'Amo,³⁶ el significat mai no assoleix la seva destinació, és a dir, mai no entrega el seu missatge en tant que missatge de mort: cal que el missatge es perdi. De la mateixa manera, en Hegel, la consciència mai no troba la seva destinació final, en tant que mitja forma o forma incompleta (o sempre per completar) de consciència, aquesta es troba constituïda ontològicament d'una forma negativa. En Hegel, la consciència en moviment vers el saber absolut mai no es reconcilia amb el seu significat, és a dir, mai no troba la síntesi amb el seu saber inconscient o amb el seu saber teòric.

Però, la diferència entre Hegel i Lacan en aquest punt és clara. Mentre que en Lacan mai no es pot assolir l'objecte *a*, en Hegel, al final de *La fenomenologia* les tres modalitats d'objecte *a* es veuen superades per la quarta modalitat d'objecte *a*, la "destrucció": "Is what happens in the case of a post-traumatic subject not the *destruction* of the *objet a*? This is why such a subject is deprived of engaged existence and reduced to 'vegetative' state of indifference" (Žižek 2012, 660). És a dir, les tres modalitats d'objecte *a* que funcionaven com a dinamitzadors del moviment de la consciència a través del temps, en assolir el saber absolut, la reconciliació definitiva de l'esperit en retornar a si mateix (al tancament de la història en tornar a si mateixa), l'objecte *a* desapareix. El resultat, per a la consciència, és que la realitat mateixa desapareix. És a dir, si l'objecte *a* es troba com a dinamitzador en la constitució de la realitat a partir de la convergència entre els tres registres (Real, Simbòlic, Imaginari), en la seva destrucció la realitat mateixa desapareix —la realitat que es sostenia a partir de les diverses modalitats sota les quals es presenta l'objecte *a*: "What we should nonetheless bear in mind is that this destruction results also in the loss of reality itself, which is sustained by the *objet a*" (2012, 660).

Mentre que en l'articulació del discurs de l'Amo en Lacan, l'esclau mai no pot assolir ni gaudir del plus-de-gaudi que produeix i, per tant, la relació que el subjecte manté amb el saber és la relació d'un saber inconscient, amagat al saber fer de l'esclau; en Hegel hi ha una adquisició de saber que condueix vers el gaudi. La consciència pot assolir el saber absolut a partir del treball de resseguir totes les figures de saber i/o de consciència. En el saber absolut, però, l'objecte *a* produït com a excés sobre la realitat donada a partir del treball simbòlic de la consciència treballadora desapareix i, amb ell, qualsevol movi-

36. Vegeu pàgina 65 i següents.

ment ulterior que la consciència pugui establir dialècticament amb el món. En aquest sentit, caldrà tornar sobre les implicacions de l'anomenat final de la història i les implicacions efectives en el discurs.

Tornant a la qüestió de la virtualitat del desig, en Lacan, en tant que l'objecte *a* és un objecte que mai no es pot posseir, és a dir, que constantment canvia de posició i de forma, la funció virtual del desig no troba mai la seva satisfacció —entenent que l'objecte *a* es troba com a objecte de desig. En canvi, en Hegel, tal com assenyala Kojève, hi ha un punt en què la virtualitat de la funció del desig s'esvaeix. En tant que hi ha un saber que ha assolit el gaudi i, amb ell, la pèrdua del món, el desig desapareix en tant que ja no li resta cap mena d'objecte *a* (bocí de gaudi) que perseguir o que (re)trobar.

Abans, però, d'arribar a aquest terme final on tot moviment desapareix, la consciència ha estat moguda per la inquietud apareguda en la consciència “entre el concepte de l'objecte i l'objecte mateix de l'experiència” (Stanguennec 2002, 178). És a dir, en la relació asimètrica entre el concepte que la consciència es va formant de l'objecte (experiència mediada) i l'experiència (immediata) de l'objecte, s'hi troba en joc la presència de l'objecte *a* que he descrit unes línies més amunt. Aquesta dialèctica entre el concepte i la immediatesa de l'objecte és l'afecte que persegueix a la consciència al llarg de *La fenomenologia* segons Stanguennec:

Être in-quiet ou non-quiet [...] c'est être tout à la fois en mouvement et troublé, mais c'est l'aspect affectif de l'inquiétude, le trouble, qui est paradoxalement le moteur, ce qui met en mouvement la conscience. C'est le trouble, voire l'angoisse de l'indétermination, qui pousse la conscience vers le vrai. (2002, 178)

La qüestió fonamental, com ja he avançat, és que mentre que en Lacan la veritat no s'assoleix mai (és sempre un mig-dir que desapareix quan s'intenta dir del tot), en Hegel la veritat s'assoleix: hi ha una meta al final del recorregut de la fenomenologia de l'esperit on aquest es demostra com la veritat completa i on, aleshores, el desig que perseguia la identitat entre el concepte i l'objecte d'aquest concepte que era l'autonomia de la consciència desapareix —és a dir, pel damunt de tot, el desig en Hegel es presenta com el desig de (re)trobar la identitat entre el concepte de la consciència i la consciència mateixa. Aquest desig que posava la consciència en la in-quietud (afectivament i motriument) desapareix i “el saber total i final, el saber absolut, aportarà la ‘quietud’ al si

de la consciència: la mobilitat del concepte com concepte pur no serà més una inquietud espiritual, sinó [simplement] una mera contradicció interna al sentit lògic del concepte” (2002, 178-9). Això vol dir que, quan el desig (re) troba i calma la identitat entre el concepte de si mateix i el si mateix en la transcendència de l'esperit, en termes lacanians, la consciència o el subjecte assoleix el gaudi, un estadi on la vida dialèctica, la vida del desig i dels elements de sostracció, prolongació i d'obstrucció es revelen com els elements de la destrucció del mateix moviment del qual n'eren responsables. En aquest sentit, a diferència de Lacan, en Hegel, el fet d'assolir la veritat plena en exhaurir el moviment virtual del desig s'assoleix el saber.

Aleshores, el saber en Hegel és un mitjà de gaudi. L'ordre simbòlic que es desenvolupa al llarg de *La fenomenologia* i el seu moviment ocasionat pels elements que, sota la lògica lacaniana, he identificat segons les quatre modalitats de l'objecte *a*, es troba amb el Real del gaudi. És per aquest motiu que Lacan dirà, també, que “la veritat és germana de gaudi” (Lacan 1991, 76). Com diu Pierre Arel, “en la repetició, hi ha pèrdua de gaudi”: aquesta repetició, en tant que repetició promoguda per una manca, “troba el seu origen en l'objecte perdut” i la identificació d'aquest objecte amb el gaudi dona com a resultat el tret unari (Arel 2007) —com assenyala Lacan, el tret unari és tot el que interessa als analistes com saber (Lacan 1991, 52). En aquest sentit, la repetició de la presència en les diverses modalitats de l'objecte *a* en la dialèctica hegeliana de *La fenomenologia* ret compte de la pèrdua de gaudi en la repetició del fracàs de les diverses figures de consciència —una pèrdua que apareix per primer cop en la renúncia de gaudi per part de la consciència de l'esclau adscrivint-la a la figura de l'amo. Evidentment, la consciència treballadora no serà aquella qui assoleixi el saber. Cal tenir present la varietat de consciències presents a *La fenomenologia*: és tan sols la consciència del savi filòsof (en una lectura kojeviana) o l'esperit mateix (un saber inconscient que se sap únicament a si mateix) l'únic capaç d'assolir el saber, car, a partir de la producció del treball, com diu Lacan, no s'assolirà el saber, sinó una altra cosa: la veritat (1991, 90). En aquest sentit, tan sols el discurs (encara que impliqui una certa forma de treball) és l'únic capaç d'aprehendre el seu saber, és a dir, de conèixer la totalitat de les articulacions, moments i figures que es troben a l'origen de la seva existència, vigència i constitució, així com, també, en el seu final.

Quan el procés del saber arriba a la seva exposició i comprensió total, és a dir, quan el saber assoleix la seva consciència (l'exposició completa de tots i cadascun dels seus moments constitutius), totes les relacions i moviments que implicava el saber en tant que discurs desapareixen. És a dir, el saber en Hegel és mitjà de gaudi discursiu. En Lacan, el saber i la veritat no troben mai la seva intersecció en tant que el discurs s'articuli. Ara bé, es pot dir que la caiguda o transició d'un discurs (hegemònic) vers un altre troba la seva causa, precisament, en aquesta intersecció: quan la veritat i el saber es toquen o es troben (l'una implicant l'altre), el discurs deixa d'estar articulat en tant que es posa en relleu que el gaudi tan sols articula un discurs quan la seva veritat i el seu saber romanen amagats. En d'altres termes, quan s'interroga la veritat perquè expressi el saber, l'única resposta que s'obté és un saber que la veritat no posseïx —és aleshores quan el discurs deixa de tenir vigència i el desig virtual que el movia desapareix com a causa motriu del discurs que sostenia. És en aquest sentit que, tal com assenyala Lacan en l'articulació dels diversos discursos, mitjà no vol dir assolir, posseir o satisfer el gaudi. En aquest sentit, Miller destaca:

La vérité est la chère petite sœur de l'impuissance. Ce qui indique bien que, lorsqu'il dit la vérité sœur de jouissance, il vise (- φ), ce qui est là l'effet d'annulation signifiante.

Autrement dit, la jouissance phallique, qui est la jouissance exemplaire, parfaite, paradigmatique, est interdite, tandis que quelque chose vient la suppléer, la jouissance du plus-de-jouir, qui est la prise de corps de la perte entropique. Cette répétition est conditionnée et animée par le décalage entre (- φ) et a , c'est-à-dire entre le manque et son supplément. C'est ce qui est le principe du encore, de la répétition comme forme fondamentale du signifiant. (Miller 1999, 21)

Aquí, Miller posa en relleu el fet que la veritat no condueix al gaudi, en tant que la veritat és impotent: tan aviat com és dita o formulada, tota l'estructura discursiva, de la qual en depenia el seu moviment, cau, desapareix i cessa el seu moviment. Miller afirma, aleshores, que quan Lacan diu que la veritat és la germana de la impotència el que Lacan està afirmant és $-\varphi$, és a dir, la desaparició fàl·lica del significant. Ara bé, com segueix exposant Miller, l'objecte a supleix la funció significant del gaudi. En aquest sentit, Miller conclou:

Premièrement, le signifiant est cause de jouissance, moyen de la jouissance, ce qui veut dire que la jouissance est la finalité du signifiant, et, deuxièmement, le signifiant émerge de la jouissance puisqu'il la commémore. (1999, 23)

No obstant això, Hegel trenca amb aquesta lògica. Al final de *La fenomenologia*, quan s'assoleix el saber absolut, el significat deixa de significar, es demostra que darrera de la seva empresa no s'assoleix el gaudi en tant que impossible (i tan sols assolible a partir d'una transgressió), sinó que la tasca del significat era perseguir un gaudi discursiu. Això vol dir que el gaudi era en el discurs, en el resseguir l'ascensió i materialització de l'esperit a través de la història. Al final del recorregut i l'exposició del saber, es demostra que al darrere d'aquest no hi ha cap gaudi que s'assoleixi, simplement s'esdevé una pèrdua del gaudi mateix en tant que discursiu. En aquest context, el gaudi es demostra lligat al significat i, per tant, al saber (que mancava tant al saber fer de l'esclau, com al saber inconscient que corresponia a la part sostreta a l'esclau). És a dir, el saber és mitjà de gaudi mentre que aquest no es satura: mentre que el saber sempre sigui mancat. En totalitzar-se, el gaudi desapareix i, per tant, també el significat i les diverses modalitats d'objecte *a* que eren motiu de suport de la realitat. Aleshores, el que demostra la forma dialèctica de la fenomenologia de Hegel és el trencament amb el cercle viciós entre el llenguatge (el significat) i totes les formes segons les quals es refereix a un mateix ens: el gaudi, l'indicible, el sublim, etc. Així, Hegel immola no tan sols tota una tradició metafísica, sinó la seva pròpia metodologia dialèctica entre la vessant positiva i la vessant negativa. Hegel ho diu tot (saber absolut) i, dient-ho tot, no demostra que hagi assolit la totalitat efectiva de les coses que han passat i que passen, sinó que revela que fora del llenguatge organitzat com a discurs i del gaudi que (suposadament) s'amaga al darrere no hi ha res, simplement la (in)quietud, la identitat, el no-llenguatge.

Finalment, en aquests termes, el saber entès com el procés cultural de l'esperit, en tant que significat, es presenta com a gaudi. En aquest sentit, després de resseguir tot el seu procés històric, el gaudi desapareix i, per tant, és tan sols en el treball esclau on es pot copsar el gaudi en els seus bocins producte del treball: l'objecte *a*. El treball, però, no produeix saber, sinó que el treball és el que fa circular el discurs i, per tant, el saber —un saber, però, que des de la posició de l'esclau no es posseeix i resta amagat i desconegut. Això vol dir que si el gaudi és tan sols en el treball (en tant que treball discursiu), l'únic gaudi possible és el gaudi que s'amaga darrera del significat, de l'amo, no perquè aquest hagi gaudit, sinó perquè la seva figura és aquella que s'ha interposat entre la consciència i el gaudi com “a límit vers la mort”. Aleshores, si alguna cosa demostra tota transgressió (tal com Lacan mig-diu (1991, 19)) és

la pèrdua immediata del discurs articulat i la corresponen pèrdua del gaudi discursiu que articulava. En aquest sentit, el saber en Hegel és un camí vers el gaudi que es resol al final del procés dialèctic de la vida: iniciat en la mort i trobant el seu terme final en la mateixa mort.

2.4. La filosofia com a discurs d'Amo; o breu explicació sobre què és la filosofia

A la primera sessió del llibre XVII, Lacan explica que, especialment en la figura de Hegel, “és a nivell del discurs de l'Amo que aparegué una cosa que ens concerneix pel que fa al discurs i que s'anomena filosofia” (1991, 20). Lacan responsabilitza la filosofia com el discurs la funció del qual ha estat “el robatori, el rapte, la sostracció a l'esclau del seu saber, a partir de l'operació de l'amo” (1991, 21). Des d'aquest punt de vista, la qüestió per la qual cal preguntar-se és per la constitució de la filosofia com un discurs d'amo i la responsabilitat de Hegel en la visió i assentament de la filosofia, efectivament, com un discurs al servei de l'amo o com a discurs subproducte de l'amo.

Certament, la crítica de Lacan va dirigida al discurs de la filosofia específicament hegeliana com un espoli del saber de l'esclau en benefici de l'amo. En aquesta direcció, la comprensió de la filosofia com l'eina metodològica per dur a terme aquest espoli està influenciada per Kojève en l'acte de transformar la consciència de l'amo en una consciència antropomòrfica. Deixant a un cantó la qüestió de fins a quin punt Lacan estava pensant en un amo antropomòrfic (un amo de carn i ossos al qual el filòsof li déu al sobirà un informe a l'estil de les agències d'espionatge o consultories polítiques), la qüestió que m'interessa en aquest punt és la posició de la filosofia en relació al poder hegemònic i el paper que Hegel va fer en aquesta relació.

Lacan planteja la qüestió de la següent forma: “La philosophie dans sa fonction historique est cette extraction, cette trahison, je dirais presque, du savoir de l'esclave, pour en obtenir la transmutation comme savoir de maître” (1991, 22). Però, tal com puntualitza Lacan mateix: “Un vrai maître, nous l'avons vu en général jusqu'à une époque récente, et cela se voit de moins en moins, un vrai maître ne désire rien savoir du tout —il désire que ça marche” (1991, 23-4). No obstant això, perquè la “cosa funcioni”, és a dir, perquè el discurs

segueixi el seu moviment i ordre (hegemònic), l'amo ha de saber alguna cosa: "Comment le philosophe est-il arrivé à inspirer au maître le désir de savoir ?" (1991, 24).

La resposta que hi dóna Lacan es troba en el discurs de la Histèrica. Mentre que el pensament pre-socràtic neix i s'emplaça simplement en un ús del logos, per així dir-ho, naïf —el logos és descobert com una eina que transcendeix l'experiència immediata i, alhora, serveix per retre compte del camp que fins llavors tan sols el pensament mítico-religiós havia ocupat—, el pensament histeritzant socràtic descobreix el logos com una eina política de primer ordre. El pensament filosòfic no serveix tan sols per qüestionar-se l'ésser de la natura, sinó també per qüestionar l'ordre polític i social. En aquest context, més enllà del to i de la diversitat de legitimacions polítiques, Plató és el primer que descobreix que el discurs de la filosofia legitima el poder. D'ençà aquesta primera unió històrica entre poder hegemònic i saber teòric, la història ret compte d'una diversitat de casos en què la histèria filosòfica ha anat unida no al desig de saber de l'amo, sinó al desig de poder i de mantenir-lo del significant-amo. En aquest sentit, el poder hegemònic és cec davant de les causes cognoscitives que legitimen la posició hegemònica d'una figura. L'amo no vol saber res, vol que la cosa funcioni, però perquè la cosa funcioni li cal un discurs no tan sols que sàpiga, sinó que el legitimi: Maquiavel, Hobbs, Rosseau, Lock, Tocqueville, Mill, entre tants d'altres i, també, Hegel.

És en aquest sentit que la filosofia esdevé un aliat en la construcció i legitimació de discursos que suportin l'ordre discursiu hegemònic. De forma evident, en els últims temps, la filosofia ha deixat de ser un suport de la legitimació del poder hegemònic a favor de les ciències exactes i experimentals en raó del canvi de discurs que autoritza el poder polític. En aquest sentit, i des d'un punt de vista de la praxis política més contemporània, el filòsof és vist com una figura subversiva, precisament perquè la histerització s'ha desvinculat de l'ordre del saber —intentant immolar l'ordre del saber, el filòsof esdevé subversiu davant del poder, ja que intenta subvertir el saber, font de legitimació de qualsevol poder. En aquests termes, el saber contemporani es troba en l'àmbit de la quantificació i l'exactitud i, en aquest context, tan sols les ciències són propícies en la legitimació d'un poder que no cerca la legitimació final d'una figura, sinó de la producció i del consum.

Però, la qüestió que m'ateny aquí és la participació que al llarg de la història la filosofia ha tingut en la constitució d'un saber d'amo. Així, la filosofia ha esdevingut al llarg dels segles una màquina que ha construït un saber d'amo, és a dir, un saber que servia simplement a la legitimació política del poder hegemònic. Mentre que l'amo polític utilitzava el saber d'una forma pragmàtica en benefici de la posició hegemònica del seu significat, la figura del filòsof ha estat aquella que efectivament s'ha convertit en amo del saber. D'aquesta manera, Lacan dirà que “la sostracció a l'esclau del seu saber és tota la història de la qual Hegel ressegueix les etapes (de sostracció) pas a pas” (1991, 91). De la mateixa manera que ja he enunciat en el capítol anterior al voltant de l'obra de Marx i l'ús polític que des del propi sistema se'n pot fer, en tant que revela el mecanisme lògic segons el qual el sistema s'organitza, en Hegel també hi ha una legitimació política de primer ordre de l'hegemonia en tant que il·lumina les ombres d'un saber inconscient: el saber de l'evolució històrica de l'esperit que resta amagat a la consciència mundana. Com pot ser que la filosofia, per més subversiva i revolucionària que sigui, no sigui una eina de transformació, sinó sempre una eina per al benefici d'un significat?

Sigui un significat hegemònic, sigui un significat a l'espera de prendre la posició hegemònica —i en aquest sentit es pot asseverar que tot significat està sempre a l'espera d'ocupar aquest espai—, el discurs de la filosofia sempre es construeix i, per tant, treballa al voltant d'un significat —no hi ha ni un sol discurs filosòfic que no estigui construït i constituït en la seva base per un significat-amo al voltant del qual articular la seva proposta. En aquest sentit, la filosofia pot articular un discurs per a un significat-amo pre-existent al discurs que l'autoritza, o bé pot crear un nou espai hegemònic i significat. El que vull dir amb això és que en tant que construcció, ordenament i articulació discursiva, tota filosofia és creadora de realitats.

En aquesta comprensió de la filosofia, el paper que aquí fa Hegel és de primer nivell. La comprensió dialèctica del discurs demostra com no tan sols el present i el futur són plàstics, segons la idea que ha treballat Malabou en Hegel (2005), sinó també la història en tant que narració dels successos passats formen part d'un discurs, d'una construcció plàstica d'una realitat. En aquests termes, i avançant-se a la revolució nietzschiana, Hegel demostra que la filosofia no és un llenguatge d'adequació a la realitat objectiva, sinó a la construcció d'una realitat dialèctica que afecta tant l'objecte com el subjecte en els dos sentits

de la relació.³⁷ Això, però, no vol pas dir que la necessitat del discurs filosòfic desaparegui i la filosofia sigui una empresa contingent, una xerrameca. La filosofia troba la seva necessitat en tant que el seu discurs articuli una realitat efectiva. Això vol dir, una transformació efectiva del significat que comanda la comprensió discursiva de la realitat (política, ontològica, històrica, psicològica, econòmica,...).³⁸

Comprent així la filosofia, qualsevol articulació filosòfica (comandada per un significat-amo, dirigida a un saber articulat, produint un plus-de-gaudi per al significat hegemònic i trobant la seva veritat en el treballar d'un subjecte barrat) implica la mort de la vitalitat de la revolució, de l'espontaneïtat. Com ja he exposat, la dialèctica de l'amo i de l'esclau representa la fixació de la consciència en la mort: d'un cantó, l'aprehensió de la condició de finitud i mortalitat com a causa formal i causa final de la consciència i, de l'altre, l'aparició de la presència de l'amo com a externalització de l'impuls de mort. Ambdues dimensions de la dialèctica cospen la sortida de la consciència del regne on la

37. La idea de "concreció" de la filosofia de Hegel no nega aquest punt, segons el qual una filosofia concreta implica la relació immediata del seu llenguatge amb un objecte determinant, exterior i en identitat en si mateix. D'un cantó, la "concreció" en la filosofia de Hegel discuteix les lectures de l'autor alemany com un autor idealista: la "concreció" present en el pensament de Hegel posa el pensament a trobar-se constituït dialècticament entre la positivitat ideal interior i la negativitat objectiva exterior. De l'altre, la "concreció" en Hegel no es refereix a l'adequació del pensament a la realitat objectiva (així com tampoc a l'adequació de la realitat objectiva la realitat eidètica o subjectiva), sinó que la concreció implica la determinació en el moviment dialèctic de l'afirmació i la negació. Amb això, la filosofia de Hegel no és en cap cas un mètode d'adequació (d'un espai interior o d'un espai exterior en el seu oposat), sinó la "concreció" que té com a resultat el llenguatge de la filosofia en l'adonar-se que tota realitat (objectiva o subjectiva) es veu afectada i modificada en l'acte de pensar-ho i fer-ho dialècticament.

38. Quan Hegel, al paràgraf §10 de l'*Enciclopèdia*, escriu sobre la "necessitat" pròpia de la filosofia contraposant-la amb la "provisionalitat de certes explicacions" que cauen del cantó de "l'afilosofia" per la seva arbitrarietat, Hegel resalta el fet que la filosofia no és l'espai d'allò que davant d'un raonament (una opinió) n'hi ha un altre que se li oposi amb el mateix dret (Hegel 1999, 111-2). En aquest sentit, la necessitat es refereix a les estructures innegables que dirigeixen la comprensió filosòfica més enllà de la discussió de caire contingent sobre la diversitat de tons; és en aquest sentit que es comprèn i es justifica que Hegel no fes simplement filosofia, sinó ciència de la filosofia. En certa manera es pot afirmar que el llegat de Hegel implica aprofundir en el llenguatge i la investigació filosòfica no en la convicció de l'existència de principis universals, sinó en la convicció de principis formals i estructurals en el pensament filosòfic que demostren la seva necessitat en l'efectivitat que els acompanya.

vida és immediata a ella mateixa i com el discurs de la filosofia arriba per retre compte d'aquesta altre dimensió en la qual el llenguatge inaugura la dimensió d'una realitat de figures dels morts vivents.

A "Fonction et champ de la parole et du langage", Lacan escriu:

Que l'enfant s'adresse maintenant à un partenaire imaginaire ou réel, il le verra obéir également à la négativité de son discours, et son appel ayant pour effet de le faire se dérober, il cherchera dans une intimité bannissant la provocation du retour qui le ramène à son désir.

Ainsi le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette morte constitue dans le sujet l'éternisation de son désir. (Lacan 1966a, 319)

L'estructura que Lacan descobreix en l'infant com a primera obertura al camp del llenguatge es pot dir que comparteix la mateixa estructura que en la forma del discurs filosòfic. Tan sols quan el discurs filosòfic comporta una rellevància efectiva a partir de l'observació lògico-conceptual que el seu discurs té, llavors el discurs de la filosofia és quan toca el saber articulat necessàriament en un discurs i emergeix el desig que inunda l'experiència d'aquest discurs. Aquest desig no és el desig del propi filòsof de forma immediata, el desig del filòsof és sempre el desig d'un Altre, el desig de l'Altre en l'origen: el desig del significant-amo, és a dir, l'espai de comandament i negativitat absoluta.

En tant que símbol pur, del significant-amo, com el principi a partir del qual el filòsof construeix el seu discurs, s'esdevé l'espai insuperable o irreconciliable en la in-quietud que Hegel descobreix en la seva filosofia: la mort de la cosa. La mort de la cosa implica la distància existent entre la cosa real, la cosa nua de qualsevol imatge o símbol, de la "cosa" representada per un significant que la representa per a una altra cosa. Així, Kojève, a la seva *Introduction* exposa que al capítol VII de *La fenomenologia*, "Hegel diu que tota comprensió-conceptual (*Begreifen*) equival a la mort de la cosa". En tant que la filosofia de Hegel és una filosofia concreta i determina pel moviment dialèctic que va del món subjectiu a la realitat objectiva, és a dir, tant la realitat eidètica no es perd en una mera entelèquia en tant que afectada per la negativitat determinativa de l'objectivitat, com la realitat no correspon al noumen kantian en tant que aquest no afecta simplement la representació que se'n fa, sinó que la realitat mateixa es transforma a l'hora de posar-la en relació amb el món subjectiu. En aquest sentit Kojève diu:

Tant que le Sens (ou l'Essence, le Concept, le Logos, l'Idée, etc.) est incarné dans un entité existant, empiriquement, ce Sens ou cette Essence, ainsi que cette entité, —*vivent*. Tant que, par exemple, le Sens (ou l'Essence) “chien” est incarné dans une entité sensible, ce Sens (Essence) *vit* : c'est le chien réel, le chien vivant qui court, bout et mange. Mais lorsque le Sens (l'Essence) “chien” passe dans le *mot* “chien”, c'est-à-dire devient Concept *abstrait* qui est différent de la réalité sensible sensible qu'il révèle par son Sens, le Sens (l'Essence) *meurt*: le *mot* “chien” ne court pas, ne boit pas et ne mange pas; en lui le Sens (l'Essence) *cesse* de vivre; c'est-à-dire qu'elle *meurt*. Et c'est pourquoi la compréhension *conceptuelle* de la réalité empirique équivaut à un *meurtre*. Certes, Hegel sait fort bien qu'il ne faut pas tuer un Chien pour le comprendre, et qu'il ne faut pas non plus attendre qu'il meure effectivement pour pouvoir le faire. Seulement, dit Hegel, si le chien n'était pas *mortel*, c'est-à-dire, essentiellement *fini* ou limité quant à sa durée, on ne pourrait pas *détacher* de lui son Concept, c'est-à-dire faire passer dans le mot *non-vivant* le Sens (l'Essence) qui est incarné dans le chien *réel*. (Kojève 1947, 372-3)

Per tant, com diu Lacan, a partir de la clara influència de Kojève, el símbol representa la mort de la cosa, és a dir, la cosa representada per un significat per a un altre significat és tan sols representada sense la seva vida o força vital. Així, el concepte, encara que promogut i cognoscible tan sols des de l'espai vital, és la sostracció de la vida en la síntesi que realitza. Entenen la vida com a força motriu en el singular, tot discurs comprensiu (filosòfic) i, per tant, conceptual, és un discurs que realitza l'acte de sostreure la indeterminabilitat i l'especificitat vital en pro d'un discurs lingüístic que reti compte d'un saber comunicable i comprensiu. En aquest sentit, la filosofia és efectivament un discurs producte i al servei de l'amo, al servei del significat en tant que origen i destinació de la seva activitat —quin discurs filosòfic possible podria articular-se discursivament, és a dir, en sentit i coherència, sense estar articulat al voltant d'un significat? Treballant al servei d'un amo, la filosofia, efectivament, sostreu la vida individual, en tant que indeterminació, al seu discurs.

Tot i que el discurs de la filosofia sigui un discurs al servei de l'amo i, per tant, tota articulació discursiva filosòfica sigui un discurs de mort, un discurs mortuori, s'esdevé, però, una últim problema a l'hora de pensar el discurs filosòfic en termes de vida i de mort.

2.5. Entre l'amor i la mort: amor(t)

En aquest punt, cal recordar allò que ha sigut motiu d'exposició del primer apartat d'aquest capítol: l'amor com un tema present en l'articulació de la filosofia de Hegel, especialment com un tendència antropològica present en la seva filosofia. Així, he definit l'amor com aquell sentiment específicament humà que permet transcendir la mort —tot el camí de *La fenomenologia* és, primer, un adonar-se de la mort que determina l'ésser humà i com, segon, sorgeix el sentiment de l'amor com a resistència i superació de la mera mort empírica. Aleshores, com es pot pensar la filosofia (específicament hegeliana) si, d'un cantó, representa la mortificació de la cosa en el seu llenguatge i si, de l'altre, l'amor és signe de transcendir la mort empírica a partir del treball i el saber, i la filosofia representa un dels seus transmissors?

Com diversos autors assenyalen, la mort en Hegel no està tematitzada *stricto sensu* en la seva filosofia, però sí que hi és present d'una forma eminent, sobretot en *La fenomenologia*, per ser el prolegomen de la consciència vers el sistema de la ciència (filosòfica).³⁹ La idea transversal que representa la mort, i que es troba present en cadascuna de les formes de consciència a *La fenomenologia* (Adkins 2007, 75), no és present en Hegel com a contraposició o contradicció radical a

39. Tant Jarczyk (2002), com Adkins (2007), dos autors que han treballat la presència i l'articulació de la “mort” en la filosofia de Hegel, destaquen que tot i no ser un concepte treballat temàticament en cap punt en especial —en general i en el seu volum filosòfic més sistemàtic, Hegel no tracta temàticament els conceptes o nocions, sinó que a partir de la narració dialèctica les nocions van apareixen i són explicades i detallades a mesura que avança l'exposició lògicotemporal. En aquest sentit, per exemple, Jarczyk assenyalà que la mort en Hegel “no constitueix en ella-mateixa un subjecte de meditació pròpiament dit, [la mort] té un caràcter significatiu en una filosofia l'element principal del qual no és res d'altre que 'la unitat segons la qual l'ésser és el concepte pur en sí-mateix, i el concepte pur tan sols l'ésser veritable’”. La línia principal del llibre de Jarczyk, per tant, introdueix el “pensament” en Hegel com íntimament lligat amb la “mort”, és a dir: “Il se pourrait en effet [dire] que la *pensée de la mort* conduise à une approche nouvelle de ce qu'est l'acte de penser en tant que, dans son caractère premier, originaire, il aurait justement quelque corrélation avec la mort” (2002, 11). La lectura de la presència de la mort en Hegel de Jarczyk implica que l'origen del pensar o del pensament rau en la consciència i l'experiència de la mort (en tant que noció o experiència en altrí) com a condició de possibilitat. D'altra banda, l'apropament d'Adkins, pel que fa a la preeminència i la presència de la mort en Hegel és semblant a la de Jarczyk en aquest punt: “Hegel stages several encounters with death throughout the *Phenomenology of Spirit*. This textual dispersion of death, along with the complexity of Hegel's text, makes understanding the role of death in the *Phenomenology* difficult. [...] Hegel presents death as being continually transformed throughout the *Phenomenology*” (2007, 75).

la vida. De fet, l'únic moment de la filosofia de Hegel en què la mort és presentada com una negació de la vida immediata, biològica o animal és en l'estadi de la mera consciència. A *Genèse et structure de la Phénoménologie* de l'esprit de Hegel, Hyppolite distingeix la mort present en *La fenomenologia* entre la mort com a negació exterior de l'existència (*l'être-là* o *Dasein*, en un sentit hegelian) "com a negació estranya", de la mort que porta en si l'espirit, donant-li un sentit positiu a la mort en el conceptualitzar-la i esdevenir un moment necessari més de la successió de les diverses figures de consciència:

Toute la *Phénoménologie* sera une méditation sur cette mort qui est portée par la conscience et qui, loin d'être exclusivement négative, la fin dans le néant abstrait, est au contraire une *Aufhebung*, une ascension. [...] [À] propos de l'esprit éthique, Hegel dira du culte des morts dans la Cité antique qu'il a pour fin d'enlever la mort à la nature pour en faire ce qu'elle est réellement pour l'homme, une opération de la conscience de soi. (Hyppolite 1946, 23)

L'ascensió sobre la qual escriu Hyppolite es refereix al transcendir la mort. En aquest sentit, la mort en Hegel com a moment d'anihilació de la vida és tan sols un primer moment no mediat i negatiu de forma immediata. A partir de l'apartat de l'auto-consciència, aquesta supera la mort immediata i estableix una nova relació amb la mort, com destaca Hyppolite, una relació que desplaça la mort en tant que negació immediata en la natura, vers la transformació de la mera mort en mort humana (conceptual) en una operació (cultural) més de la consciència. Des què la consciència entra en aquesta nova relació amb una mort que ja no li és estrangera, sinó familiar en tant que conceptualitzada i present com a moment necessari de l'esdevenir de les diverses figures de consciència, l'home transcedeix el seu ésser immediat i donat de la natura despullada de l'element lingüístic i cultural:

La mort de l'être-là naturel n'est donc que cette négation abstraite d'un terme A, qui n'est que ce qu'il est, mais la mort dans la conscience est un moment nécessaire par le moyen duquel la conscience se survit et s'élève à une forme nouvelle. Cette mort est le commencement d'une nouvelle vie de la conscience. (1946, 23)

Aquest nou començament d'una nova vida no es refereix, per tant, a una nova en el mer i immediat sentit de la vida de la identitat amb si mateixa sense l'haver sortit fora de si. Començant el camí fenomenològic de la seva conceptualització, el primer encontre amb una mort no abstracta, és a dir, concreta, on (el seu concepte) pren forma a través de les diverses figures dialèctiques

que es succeeixen, l'experiència mediada de la mort dóna forma al seu revers, a l'experiència de l'amor en tant que transcendència de la mera vida immediata —la vinculació de la vida a la forma d'un objecte que revaloritza la immediatesa de la vida natural. Així com la mort representa la negativitat concreta de la vida, l'amor representa la seva positivitat concreta.

En context, però, la vida en Hegel, com he anat mostrant i m'hi he referit en diverses notes a peu de pàgina, no es refereix a la vida singular o del singular i a la seva destinació mortal —no es refereix a “la meua vida” en tant que finitud esdevenidora del singular assenyalada constitutivament per la mort, a la manera heideggeriana, en tant que “possibilitat més pròpia, irreverent, certa i, com a tal, indeterminada i inequívoca del *Dasein*” [Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins] (Heidegger 1967, §52, 258-9). Tal com Simon destaca, la mort en Hegel, en tant que concepte de la mort, s'apareix “a partir de la deficiència del concepte des d'on Hegel concep la vida com a finita” (1982, 68). Simon expressa que s'esdevé una contradicció entre el registre de la vida particular en relació amb el registre de la vida del concepte. En aquest sentit, l'ésser individual troba que “la seva inadequació a la universalitat [del concepte] és la seva malaltia originària i la llavor amagada de mort” (Hegel 1999, §375, 429). La distinció entre la mort en Hegel i en Heidegger emergeix d'una forma radical: mentre que la mort en Hegel transcendeix la mera mort del singular, és a dir, es transcendeix únicament en el concepte que expressa la vida de l'esperit, mentre que en Heidegger la mort no tan sols és la constitució ontològica i destinació final del *Dasein*, sinó que és l'elevació del singular com a únic fonament existencial. Evidentment, la singularitat en Hegel és compresa des d'una perspectiva completament diferent.

El singular en Hegel no és allò que és negat en l'universal del concepte o de l'esperit. Com assenyalava Valls Plana:

El individuo tiende a afirmarse. Esta afirmación de sí le opondrá a la vida universal. Pero al obrar así ocurre una inversión. Su afirmación se convierte en negación, su intento de vida independiente se convierte en su muerte. Su individualidad separada de la vida se disuelve y muere. Y sin embargo la dialéctica de la inversión no termina aquí, sino que se da ahora una nueva inversión desde la muerte a la vida; (Valls Plana 1994, 97)

Allò que és negat en la dialèctica de la mort no és el singular, sinó l'individu en tant que afirmant-se positivament com a absolut i autònom en el món, és a dir, en tant que individu universal. La dialèctica de la mort demostra, però, en un primer moment, una consciència immediata, que encara no ha sortit a resseguir el procés fenomenològic de l'esperit. Això vol dir, el primer encontre amb la mort representa la mort de la consciència immediata, la consciència de l'individu en tant que afirmat de forma absoluta davant del món. Aquesta primera (experiència de) mort inicia la consciència en el desplegament de l'esperit i la converteix en una consciència singular, és a dir, una consciència que és un jo convertint-se en un nosaltres, i un nosaltres convertint-se i implicat en el jo. Tot i això, com assenyala Hegel:

[L]a identitat que ha assolit [la mera consciència] amb l'universal és [simplement] la superació de l'*oposició formal*, de la singularitat *immediata* i de la *universalitat* de la individualitat, però això és tan sols un costat i precisament el costat abstracte de *la mort d'allò natural*. No obstant això, la subjectivitat es troba en la idea de la vida del concepte i la subjectivitat és en si, d'aquesta manera, l'ésser-dins-de-si absolut de la realitat efectiva i [es] la universalitat concreta [...]; l'últim estar-fora-de-si de la natura ha sigut superada i el concepte que en ella està-essent, tan sols així, ha esdevingut per a si. La natura ha passat així a la seva veritat, a la subjectivitat del concepte, l'objectivitat de la qual és ella mateixa la immediatesa superada de la singularitat, la universalitat concreta, de tal manera que el concepte ha sigut posat, el qual posseeix la realitat que li correspon, té el concepte com existència seva: l'esperit. (Hegel 1999, §376, 430)

Tal com expressa Hegel en l'últim paràgraf de l'apartat de "La filosofia de la natura" a l'*Enciclopèdia*, immediatament abans de "La filosofia de l'esperit", la subjectivitat (hegeliana) no s'esdevé tan sols en la mort de la individualitat davant de l'universal, sinó també en la superació de la identitat en la universalitat abstracta. En el moviment que duu a la consciència al sortir fora de si, la consciència es troba en la concreció de la negativitat que ha comportat aquest moviment dialèctic entre l'interior i l'exterior, superant, així, la mera abstracció. La subjectivitat de l'esperit, en aquest sentit, no és tan sols la mort empírica de la part merament natural, sinó també la mort de la universalitat abstracta (de l'enteniment). Tan sols en la superació d'aquests dos extrems (la immediatesa empírica i la immediatesa universal) o en l'exposició d'aquests dos extrems en l'un vers l'altre, el concepte és posat i la subjectivitat esdevé l'expressió conceptual de l'esperit: la subjectivitat que ha estat capaç de dur a terme aquest moviment, esdevé una singularitat concreta.

Tenint com a resultat aquesta nova singularitat, aquesta mena de consciència ja no viu merament en la vida i allò que d' immediatament negatiu té la mort en l'esfera natural, sinó que la mort dialèctica demostra el seu altre moment en l'amor —no pas en la vida. Havent sigut arrancada de la vida natural (la vida independent i abstracta), la mort condueix a la consciència a aferrar-se ja no als objectes immediats que se li presenten, sinó a la relació d'amor, és a dir, a la relació que transcendeix la immediatesa i que situa la consciència en el món històric (temporal), lingüístic i cultural. És a dir, l'amor s'esdevé en el regne de l'esperit, ja no com una relació objectual, sinó en la relació de mediació amb l'esperit que revaloritza l'estatut de la singularitat abstracta en una de concreta, transcendent la seva immediatesa en la relació d'amor vers i en l'esperit.

La relació amb la figura de l'amo lacaniana pren molta més rellevància en relació amb la figura de l'amo hegeliana. Si la figura de l'amo en Hegel és aquella que permet el primer encontre amb la mort i, per tant, perdent l'accés immediat a la vida natural, la consciència es duta vers la mort en tant que procés continu i dialèctic de pèrdua d'una figura de consciència i, alhora, aquesta mateixa figura és la que introdueix a la consciència vers l'amor del nou reialme de relacions que fan transcendir l'estat de donat de la consciència: l'amo en Hegel esdevé l'amo lacanià en l'ambivalència de la “*hainamouration*”.⁴⁰ L'amo és aquella figura que alhora que representa el terror i el límit (vers la mort), també representa l'obertura vers l'amor, la instància que ha permès la descoberta constitutiva d'un buit que condueix la consciència vers la transcendència en la relació amorosa amb l'esperit.

En aquest punt, Žižek introdueix una distinció crucial, ja present en el text freudià *Dol i malenconia* (*Trauer und Melancholie*), entre la manca i la pèrdua: “the confusion between loss and lack: in so far as the object-cause of desire is originally, in a constitutive way, lacking, melancholy interprets this lack as a loss, as if the object lacking were once possessed and then lost” (Žižek 2001, 143). Žižek expressa la distinció entre una manca, és a dir, un buit o una impossibilitat constitutiva, d'una pèrdua, a saber, quelcom que realment s'ha posseït/

40. Neologisme lacanià utilitzat per primer cop al llibre XX del *Seminari, Encore*, per unir conceptualment l'experiència d'un afecte que s'esdevé sovint, i sobretot en l'experiència psicoanalítica, de l'amor-odi. Lacan juga amb l'homofonia de la paraula francesa “*enamoué*” i “*haine*” i inventa el substantiu “*hainamouration*”, que fonèticament vol dir amor, però comporta, sobretot visible en la seva escriptura, el revers de l'amor: l'odi.

tingut però que, per algun motiu, s'ha perdut. La diferència fonamental entre el dol i la malenconia és que mentre que en el dol efectivament s'ha perdut un objecte d'amor, un objecte estimat, en la malenconia no s'ha perdut cap objecte d'amor, sinó que la manca ha sigut "positivitzada", això vol dir, s'ha creat un objecte imaginari a partir de la manca, com si realment s'hagués perdut alguna cosa però que, en realitat, mai no s'havia posseït. Adkins utilitza aquesta distinció per classificar Hegel en el procés del dol (i a Heidegger en el procés de la malenconia).⁴¹

Entenent Hegel en el dol, Adkins exposa que aquest procés explica el mètode de *La fenomenologia* per descriure "l'educació de la consciència [*Bildung*] fins a la posició de l'esperit". Segons Adkins, aquest procés es duu a terme a partir del "procés dolorós d'eliminar els lligams libidinals de l'objecte perdut i relligant-los en un de nou" (Adkins 2007, 76). Evidentment, tal com assenyala l'autor, aquesta comprensió tan sols es pot dur a terme en tant que allò que "mou l'esperit és una incompletesa estructural" i, per tant, "el desig és predicat d'una manca" (77). En aquest sentit:

This characterisation of the movement of consciousness as continually facing its own death and the fact that in order for consciousness to move to the next shape it must kill its previous shape demonstrate in a preliminary way the importance Hegel places on death in the *Phenomenology*. (77)

Tot i això, la manca a la qual es refereix Adkins en Hegel tan sols correspon a la manca constitutiva de cadascuna de les formes de consciència en tant que incompletes i en moviment, és a dir, en l'aparició, desenvolupament (moments positius), contradicció i mort (moments negatius) d'aquesta consciència. Per tant, Adkins no s'adona que, pel que fa a la consciència, aquesta és sempre melancònica, és a dir, recerca un objecte positiu, com si l'hagués perdut, però que constitutivament mai no ha tingut —sempre li ha mancat. Pel que fa a l'esperit, l'única mancança atribuïble, duent a terme un gir teològic, és la seva

41. Adkins, sota aquesta distinció entre el dol i la malenconia, apunta que la hipòtesi que la distinció entre els dos autors es troba en el fet que mentre que Hegel duria a terme un procés de dol en referència a la manca, on la negativitat hegeliana seria una forma d'interioritzar aquesta manca mateixa i el seu procés d'acceptació, Heidegger seria melancònic en referència al no-res, en tant que, tal com diu Žižek, positivitzaria la manca original en el no-res (que mai no s'ha tingut, però s'experimenta com quelcom que s'ha perdut) (Adkins 2007, 6). La tesi principal del llibre d'Adkins gira, principalment, al voltant d'aquestes dues formes d'apropar-se i concebre la manca tant en Hegel com en Heidegger.

solitud i inexpressió: en virtut d'aquesta manca, l'esperit surt de si mateix, es buida en el temps i la història i s'expressa de forma fenomenològica a través de les diverses mitges-figures de consciència. En aquest sentit, el moviment de l'esperit és un moviment de dol —car l'esperit podrà reconciliar-se, finalment, amb l'escissió que ha patit en el sortir de si i retrobar la seva pèrdua al final de la seva exposició absoluta. Des del punt de vista de la tesi general que m'ocupa, el problema esdevé ontològic quan es tracta de posar en relació Hegel i Lacan: com pensar la manca en l'un i en l'altre, tenint present que en Lacan la manca en el subjecte es constitutiva i no reconciliable?

Si s'observa Hegel des del punt de vista de les diverses figures de consciència, és evident que no hi ha cap consciència que es trobi amb la seva manca. És per això que la mort té una importància cabdal en la consciència, en tant que tota forma de consciència s'origina en la mort d'una consciència i està destinada vers la mort de la seva pròpia figura: tota consciència està, en origen i per destinació, mancada sense reconciliació. El mateix passa en el subjecte lacanià: des que el subjecte entra en l'univers del llenguatge i del significat (binari) que el representa per a un altre significat, el subjecte té una pèrdua constitutiva a retrobar com si l'hagués posseït (l'objecte *a*). Ara bé, des del punt de vista de la fenomenologia de l'esperit: aquest està mancat o no ho està? Certament, l'esperit no està mancat o tan sols ho està per a la consciència que ressegueix el seu esdevenir en el temps. Mentre que l'esperit s'expressa en el temps, la consciència l'observa com a encara no complet, no absolut. Però, un cop l'esperit s'ha reconciliat amb el temps, l'esperit no és mancat en tant que totalitat de totes les formes de consciència i d'esdeveniments. L'únic problema, aleshores, és aquesta perspectiva en relació a la posició lacaniana. Per Lacan no existeix cap totalitat o saber absolut, això és, no hi ha cap consciència que sigui susceptible d'un saber o comprensió tal. En aquest sentit, Lacan (molt més influenciat en aquest punt per Kierkegaard i Heidegger que pel mètode hegelian) no entra ni a plantejar-se per la possibilitat abstracta (això és, del pensament o de la facultat de pensar) de l'esperit (i la seva futura determinació en la concreció material/històrica del seu esdevenir-se). Mentre que és evident que es pot establir un cert diàleg pel que fa a la forma de la consciència hegeliana i del subjecte lacanià, pel que fa a la qüestió lògica, històrica i temporal des del punt de vista formal del pensament, el diàleg no és impossible, però sí que estan plantejats des de posicions molt diferents.

Per ara, i per acabar aquest subapartat, el que es presenta amb urgència és la relació de la mort i de l'amor implicats a partir de l'experiència primera de la mort de la individualitat immediata del jo. És evident que, en tant que procés al llarg de *La fenomenologia*, Hegel és un pensador de la negativitat i de la manca. El seu univers, en tant que procés, és un univers amb un punt de fuga. Això es demostra en la presència continua de la mort com a conclusió i tancament continu de formes de consciència donant com a resultat noves formes de consciència. En cada nou adveniment de consciència, la mort ha comportat l'aparició d'una nova forma d'amor, és a dir, la reformulació d'una nova forma de relació que superi l'estat immediat i arrelat al món de la vida biològica. És a dir, amb la mort sorgeix una nova forma de transcendir i de comprendre aquest transcendir. Aquesta relació dialèctica és la que anomeno l'amor(t).

L'amor(t) representa la dialèctica entre la mort i l'amor, la part negativa que comporta constitutivament la mort, així com la part positiva en la relació d'amor: la part que intenta sempre transcendir en una relació d'unió sintètica (entre els singulars determinats i l'esperit) la negativitat de la destrucció temporal que comporta la finitud. En *a* (cursiva) apareix el motor del moviment entre l'amor i la mort, l'objecte (que en un dels seus moments és representat per l'amo) que sintetitza el moviment de finitud i acabament i de transcendència vers la relació libidinal en cada figura de consciència. En aquest sentit, la noció d'amor(t), mitjançant la qual identifico el moviment d'ascensió en la filosofia hegeliana, és la síntesi de tot l'esforç hegelianista per retre compte, dins la totalitat del seu sistema, d'una cosa tan fàcil d'entendre, però tan complexa d'exposar: el sentit i la direcció del moviment d'allò que és l'ésser humà. Pel que fa al sentit, el moviment de l'exposició hegeliana certament el troba dins de cada figura de consciència, però observat des de la totalitat de l'expressió de la multiplicitat de moments i figures, el sentit és tan sols intrínsec a cada moment i incommensurable al llarg de la història de l'esperit. Llavors, com retre compte de l'exposició històrica i lògica de l'esperit? L'esperit té, certament, una direcció, però, sense determinació. D'aquesta manera, com ja he expressat en algun altre moment, la teleologia implicada en la història de l'esperit hegelianista no l'és com a causa eficient, sinó tan sols com a causa final *après comp.*

L'explicació que es troba en Hegel a la qüestió fonamental que guia la seva filosofia (retre compte del llenguatge, la història, la cultura i l'actuació humana)

s'articula sota la constant de l'amor(t): la relació dialèctica incessant entre la mort i l'amor en l'esperit humà. Les successions històriques, culturals i lingüístiques en l'esperit humà són una declaració constant d'amor i mort de les quals Hegel ressegueix la seva relació. En aquest sentit, es pot objectar: què s'esdevé en l'assoliment final de l'esperit absolut, "en l'ossera de l'esperit"? Com ja he indicat en l'apartat sobre l'amor en Hegel, si l'esdevenir de l'esperit en les diverses formes de consciència manté la tensió constant entre la mort i l'amor (vers la relació sintètica amb l'esperit encara no consumada), en "l'ossera de l'esperit", tal com escriu Hegel a les últimes línies de *La fenomenologia*, el que resta no és un no-res, sinó una mort amorosa, és a dir, un cessament de la tensió en la realització de la relació d'amor amb l'esperit. Aleshores, el problema que caldrà desenvolupar en el quart capítol són les implicacions polítiques, ontològiques i lingüístiques que comporta efectivament una realització efectiva de l'amor(t). En primer lloc, l'a representant del moviment que mou a la consciència cessa d'ésser un element motriu, en segon lloc, la mort com a moment dialèctic de la determinació concreta de la subjectivitat deixa de tenir validesa i, finalment, l'amor, en tant que realitzat en relació plena, ja no és tampoc una determinació en el moviment exterior i concret de la consciència, sinó una síntesi entre la subjectivitat i l'objectivitat. Una altra qüestió que emergeix és la qüestió ètico-política que s'esdevé a partir d'aquest moment i les implicacions que això comporta en el pensar la contemporaneïtat. És per aquest motiu que l'articulació de la resposta la desenvoluparé en el quart capítol en forma de síntesi entre la forma del pensament hegelianà i la forma del pensament lacanià.

3. EL SABER. HEGEL: EL FILÒSOF DE LA UNIVERSITAT

3.1. El discurs a la Universitat de Hegel

Tot i que em refereixi a les obres principals de Hegel que ja he anat tractant (*La fenomenologia de l'esperit*, *La ciència de la lògica* i *L'enciclopèdia de les ciències filosòfiques*), el present apartat comença a partir d'un text fonamental per comprendre no tan sols la idea d'universitat de Hegel i la rellevància històrica del canvi a la universitat alemanya (la de Berlín) per al segle XIX i la posterior petja que ha tingut la institució de la universitat, sinó també per comprendre i exposar què vol dir Lacan amb la frase: "Hegel, c'est le représentant sublime du discours du savoir, et du savoir universitaire" (Lacan 1991, 200). El text al qual em refereixo és el "Discurs d'inici del magisteri filosòfic a la Universitat de Berlín" pronunciat el 22 d'octubre de 1818.⁴²

Evidentment, no cal només posar en context el parlament de Hegel, sinó el motiu del mateix: la presa de posició de la plaça de professor de filosofia a la nova Universitat de Berlín. Com assenyala Waszek al seu article "Philosophie et *Geisteswissenschaften* à l'Université de Berlin au XIX^e siècle", la creació de la Universitat de Berlín respon al context polític (la desfeta a la batalla de Jena i l'intent per consolidar un Estat prussià efectiu), on la dita universitat hauria d'esdevenir centre neuràlgic del saber de l'Estat en construcció: "participer à l'ascension de cet État et de devenir l'université nationale" (Waszek 2007, 42). Però, com tot projecte (més encara quan aquest és polític), "es sobreentén un hiatus entre l'ideal i la realitat", i la universitat de Berlín, tal com Humbolt i els integrants dels primers anys de la construcció de la institució tenien en ment, no fou una excepció.

En aquest sentit, l'article de Waszek fa palès que la fundació de la Universitat de Berlín no tan sols s'ha de concebre des de la seva fundació com a èxit destacat, sinó també la seva desaparició, és a dir, l'esdevenir de la Universitat

42. Pel que fa l'accés i la lectura del text, em referiré a la seva traducció anglesa, dins de *Political Writings* editat per la Universitat de Cambridge. Tot i això, cal destacar que el traductor del text alemany referencia incorrectament la localització de la publicació en les obres de Hegel al volum XII, quan en realitat el text de la conferència inaugural es localitza al volum X (Hegel 1969, 399-417). Pel que fa al títol, l'anglès tradueix "Inaugural Address, Delivered at the University of Berlin (22 October 1818)", mentre que el títol a les *Obres* regéix "Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes and der Universität Berlin".

de Berlín no aconseguirà cristal·litzar efectivament la totalitat del seu esperit fundacional. Així, si l'idealisme alemany es troba en la llavor del projecte de la institució, el minvament de la influència filosòfica (i també política) de l'idealisme serà un altre dels motius del hiatus entre les intencions del projecte inicial i la seva evolució. Aquest trencament s'esdevé en tant que la filosofia, en la nova universitat de l'Estat prussià, ocupava una posició no tan sols determinant, sinó transcendental: la Universitat de Berlín, organitzada al voltant de l'ensenyament de la filosofia com a pivot i fonament de la resta de ciències de l'esperit, havia d'esdevenir centre del coneixement alemany i modernització de Prússia (42). En aquesta direcció, Waszek destaca: “aucune université, même sur le plan international, ne fut à l'origine autant placée sous les auspices de la philosophie que celle de Berlin” (43-4).⁴³ Posicionant la filosofia al centre logístic de la universitat (i de tots els estudis que en depenien), el futur de la universitat, plantejada d'aquesta manera, quedava vinculada a la posició i la influència social de la filosofia.

No obstant això, la Universitat de Berlín no fou tan sols un projecte intel·lectual, sinó, també, un projecte polític: en el projecte educatiu de Humboldt es conjumina d'una forma efectiva, per primer cop, una unió entre saber i política —és a dir, la primera mostra històrica del que Lacan, un segle i mig més tard, anomenarà discurs Universitari. Fins llavors, si les universitats eren, en termes generals, temples del saber, institucions de transmissió de coneixement i d'investigació *stricto sensu*, el nou discurs universitari no tan sols revaloritza i repensa el saber científic, sinó que el repensa en relació al rol polític que hauria d'assumir en la construcció de l'Estat: “L'université ne peut plus se limiter au rôle de transmission du savoir car, du point de vue de la recherche, le savoir n'est jamais quelque chose d'achevé, mais reste une question ouverte et illimitée” (48). La implicació de la investigació científica de la universitat en la política no es duu a terme de forma immediata, sinó que, a partir de la recerca il·limitada del saber, de la producció incessant de saber més (la qual cosa recorda a la màxima lacaniana del discurs Universitari: “segueix, continua

43. Tal com destaca Waszek, “els professors i els estudiants cooperaven en aquesta universitat com els mestres i els aprenents en altres professions. Però (i això és més específic de la universitat) estaven implicats en un diàleg constant i socràtic” (Waszek 2007, 47). Tot i l'evolució del projecte original de la universitat de Berlín, cal preguntar-se, sense extensió per resoldre-ho, si en els últims segles hi ha hagut mai, plantejat en aquests termes, un projecte acadèmic i/o institucional tan ambiciós on la filosofia s'hagi posicionat al centre de la investigació científica i intel·lectual.

aprenent més”), la universitat esdevé aliada i partícip de la construcció política de la societat capitalista.⁴⁴ Tot i això, com assenyala Waszek, “el postulat de la llibertat de l’ensenyament i de la recerca està unit a l’ideal de tenir el “lleure (die Muße)” de consagrar-se a la *Wissenschaft*, lliure de constreïments materials o polítics” (49). És evident, doncs, que aquesta visió heretada de les universitats de teologia (el repòs de l'ànima i l'aïllament del món exterior) a l'hora d'estudiar i d'investigar no serà la direcció que segueixi la universitat. Davant de la llibertat de la investigació (d'acord amb el propi objecte d'estudi que reclama tranquil·litat i el repòs de la investigació en el temps), la universitat evolucionarà vers l'exigència de resultats i el sotmetiment a terminis temporals, en definitiva, la investigació universitària es veurà constreta i determinada per les condicions materials d'existència del món *extra muros* de la universitat. En aquesta contradicció és on s'esdevindrà el minvament de la presència i la importància de la filosofia com a pivot ideal de l'organització de la universitat.

Waszek recalca que, en el moment de la fundació de la Universitat de Berlín, Hegel, encara dedicat a l'ensenyament secundari a Nuremberg, es trobava lluny de la influència de la nova Universitat (47). Tot i això, en el seu discurs d'acceptació de la plaça de professor de filosofia a la Universitat de Berlín, Hegel irromp amb força en el pensament sobre la universitat:

Ara, un cop el torrent de la realitat ha sigut controlat i la nació alemanya ha salvat la seva nacionalitat, la base de tota vitalitat i de tota vida, el temps ha arribat quan, a més a més de l'imperi del món real, el lliure reialme del pensament ha de florir d'una forma independent en l'Estat. Pel damunt de tots els esdeveniments, el poder de l'esperit s'ha reafirmat ell mateix fins a tal punt que en l'època (present) tan sols les Idees, i el que hi ha en elles, pot ara sobreviure i res no podrà ser conegut sinó es pot justificar sota la mirada del pensament. En aquest Estat [prussià] en particular, l'Estat que m'ha situat al seu centre, en virtut de la seva supremacia espiritual, s'ha erigit ell-mateix en importància (present) en la realitat i en el reialme de la política. (Hegel 2004, 182)

En el seu discurs d'acceptació a la Universitat de Berlín, Hegel no tan sols situa la filosofia a l'epicentre de la vida intel·lectual universitària, sinó al centre de la constitució de la qüestió política:

44. En aquest sentit, es pot comprovar una relació directa entre l'extensió del model econòmic del capitalisme a Alemanya, el projecte universitari de Berlín i la projecció política de la renovació de l'estructura estatal —la reforma educativa inclosa.

Aquí, el cultiu i floriment de les ciències és un dels moments més essencials —fins i tot que la vida política. En aquesta universitat —com a universitat central—, el centre de tota la cultura espiritual (*Geistesbildung*) i de tota la ciència i la veritat, a saber, la filosofia, ha de trobar la seva posició i ser tractada amb especial cura. (182)

És en aquest sentit que es pot comprendre Hegel sota la categoria de “filòsof d’Estat”. És incorrecte la comprensió de Hegel com a filòsof de l’Estat prussià com a filòsof buròcrata que, a la manera d’un legislador o un pare fundacional, constitueix un Estat (moralment i legislativament).⁴⁵ Hegel és filòsof d’Estat en tant que situa la filosofia al centre del debat polític, almenys posiciona la filosofia com un element més en el debat sobre la nova constitució de l’Estat prussià (o aquesta fou la seva intenció). Així, és molt diferent afirmar que la filosofia està al servei de l’Estat, que afirmar que la filosofia esdevé un agent actiu en la constitució d’aquest Estat en tant que eina *sine qua non* per a reflexionar-lo.⁴⁶

Al llibre XVII del *Seminari*, Lacan duu a terme la següent distinció:

Nous autres en France, nous n’avons jamais de philosophes que des gens qui courent les routes, des petits sociétaires de sociétés provinciales, comme Maine de Biran, ou bien des types comme Descartes, qui se baladent à travers l’Europe. [...]

Chez nous, ce n’est pas dans les universités qu’on trouve les philosophes. On peut mettre cela à notre avantage. Mais en Allemagne, c’est à l’Université. Et on est capable, à un certain niveau de statut universitaire, de penser que les

45. Tal com destaca Eric Weil, qui tindria més dret a ser considerat “filòsof d’Estat”, plantejant un Estat policial, constituït per reglaments i dominat per una autoritat central i absoluta, és Fichte; de fet, Weil destaca com Hegel “s’en riu” de la concepció política d’un Estat que prengués control sobre tots els detalls de la vida dels individus, rebutjant, per tant, la concepció estatal de l’autocràcia fichteana (Weil 2002, 13 (nota 3)).

46. Tal com assenyalo en la nota anterior, Hegel no tan sols rebutja la concepció fichteana de l’Estat, sinó que també rebutja la concepció de la moral kantiana de l’imperatiu categòric. Això vol dir, que “l’imperatiu categòric”, segons la crítica hegeliana, “no permet l’acció, ja que el contingut concret que és necessari per tota aplicació del criteri moral prové del món existent, del domini de l’exterioritat i de l’arbitrarietat” (Weil 2002, 64-5). En aquest sentit, la proposta política de Hegel, i el seu reclam que realitza de la implicació de la filosofia en el projecte polític des de el discurs de Berlín de l’any 1818, no reclama pas una filosofia que pensi de forma abstracta l’Estat i la seva constitució política, sinó que la filosofia dialèctica (aquella que és capaç de construir un discurs a partir de la negativitat de l’exterioritat) ha de poder aportar un projecte polític sent conscient i incloent en el discurs la relació entre pensament i realitat.

pauvres petits, les chers mignons, ceux qui, en ce moment, ne font qu'entrer dans l'ère industrielle, dans la grande ère du trimage, de l'exploitation à mort, on va les prendre à la révélation de cette vérité, que ce sont eux qui font l'histoire, et que le maître n'est que le sous-fifre qu'il fallait pour faire partir la musique au départ. (Lacan 1991, 200)

Evidentment, Lacan no s'està referint al moment en què pronunciava aquestes paraules, sinó a la distinció que es podia palpar encara un segle enrere entre la filosofia a França i la filosofia a Alemanya. Tot i que aquesta qüestió surti explícitament del tema d'aquest capítol i de la investigació general, sí que és important destacar que la tradició filosòfica alemanya es distingeix de la tradició francesa per una qüestió cultural de primer ordre: la religió. A Alemanya, l'ensenyament de la filosofia, emparentada amb els estudis teològics, seguia l'estil de l'ensenyament en seminaris (com fou el cas de Hegel), la interpretació de les escriptures i la figura de Jesús —així, la influència de la revolució luterana és cabdal per comprendre la institucionalització de la filosofia com una vessant més de la vida cultural pública. En canvi, a França, com assenyala Lacan, la filosofia no era quelcom d'institucionalitzat —en el sentit fort del terme. Descartes, Maine de Biran o Pascal són exemples del tipus de filosofia més representativa de la cultura francesa, però que, a diferència de la filosofia *à la mode* alemanya, aquesta no es nodria de les institucions universitàries. És a dir, mentre que el filòsof francès s'identifica amb el filòsof a la torre d'ivori, el filòsof alemany, tot i la distància sempre existent entre el discurs de la filosofia i la realitat mundana, és un filòsof que treballa a la universitat, al seminari, en definitiva, a la institució. El filòsof francès és sempre un filòsof més solitari (el filòsof de la llar de foc, el filòsof de la reclusió i l'aïllament, el filòsof de la meditació), mentre que el filòsof alemany és el filòsof de la lliçó, de la classe magistral, el filòsof professor. Per tant, la qüestió que es posa damunt la taula és la qüestió de la llibertat. Mentre que el filòsof francès tan sols troba la llibertat i l'exercici d'aquesta en la reclusió, el viatge, la solitud, el filòsof alemany tan sols comprèn la llibertat des del propi exercici acadèmic de la filosofia mateixa. Per exemple, a les *Meditations métaphysiques*, Descartes obre el seu llibre dirigit “als senyors degans i doctors de la santa facultat de teologia de París”. És a dir, Descartes ha de justificar la seva recerca davant de l'autoritat. Mentre que en el món catòlic la veritat és una i indiscutible, no tan sols pel que feia a les qüestions teològiques, sinó a qualsevol àmbit del coneixement on, per tant, la llibertat queda reclosa a l'exercici autoritzat de l'autoritat; en el món protestant alemany la veritat tan sols pot ser copsada en el treball de la llibertat

de l'exercici interpretatiu. Mentre que en el món francès, entre el subjecte i la veritat hi ha l'autoritat, en el món germànic (*grosso modo*) entre el subjecte i la veritat tan sols hi ha la llibertat del treball interpretatiu d'aquesta veritat.

En aquest sentit, Hegel expressa aquesta concepció sobre la llibertat en la filosofia de la següent manera:

Celebro i invoco l'aurora d'un esperit més digne, i jo mateix m'adreço a ell quan declaro que la filosofia ha de tenir un contingut (*Gebalt*), exposant-lo davant vostre. Amb això, apel·lo a l'esperit dels joves en general, ja que la joventut és el moment propici de la vida en el qual encara no s'està atrapat en el sistema dels fins limitats de la necessitat (*Noth*) i [l'esperit jove] és, inherentment, capaç de la llibertat vers l'activitat científica desinteressada; [l'esperit jove] tampoc no està encara afectat per l'esperit negatiu de la vanitat, de la pura crítica pesada sense contingut. Un cor, que encara té bona salut, encara té el coratge per preguntar-se sobre la veritat: és en el reialme de la veritat que la filosofia es troba a casa, una cosa que la filosofia mateixa construeix i que compartim estudiant-la. Qualsevol cosa que és veritat, gran i divina a la vida ho és en virtut de la Idea —l'objectiu de la filosofia és atrapar la Idea en la seva forma veritable i universalitat. (Hegel 2004, 185)

Quan Hegel escriu que l'esperit jove és capaç de la llibertat vers l'activitat científica contra la crítica pesada sense contingut, dirigeix la seva crítica vers Kant. La idea hegeliana de l'esperit jove que es forma a la universitat és la proposta d'una activitat filosòfica sense limitacions, on la seva investigació no es resolgui tan sols en un mer exercici abstracte o lògic, sinó que el treball de la filosofia posi en relació el seu llenguatge amb la realitat efectiva del món. Però, en aquest sentit, la materialització d'una universitat que respongui al mètode dialèctic hegelian ha de permetre, al seu torn, l'ambient propici perquè aquesta llibertat d'esperit s'expressi en tota la seva plenitud:

La seriositat més sòlida és, essencialment, la seriositat de la veritat. Aquesta necessitat, per la qual la natura espiritual és distingida de la natura que tan sols sent i gaudeix, és, per aquesta mateixa raó [de distinció], la necessitat més profunda de l'esperit; és una necessitat universal: d'un cantó, aquesta necessitat ha sigut agitada profundament per la seriositat dels nostres temps i, de l'altre, és una propietat característica de l'esperit Alemany. (183)

Tan sols una institució on la seva fundació reposi sobre la seriositat vers la veritat de forma pura, és a dir, no de forma merament abstracte, però sí allunyada dels constrenyiments de (allò que més tard Marx anomenarà) “les condicions materials d'existència”. En el moment de la pronúncia del seu discurs,

Hegel tan sols identifica un espai polític propici per a aquesta llibertat filosòfica vers la investigació de la veritat en la nació alemanya materialitzada en el projecte de l'Estat prussià:

Pel que fa a la distinció dels alemanys en la cultura filosòfica, l'estat dels estudis filosòfics entre la resta de nacions i el sentit que elles li imprimeixen al terme “filosofia” mostren que, mentre que la resta de nacions han mantingut el nom, el seu sentit ha canviat i que la cosa mateixa [de la filosofia] s'ha degradat i dissipat fins a tal punt que amb prou feines una memòria o un sospir ha romàs [del sentit original de la filosofia]. Aquesta ciència [filosòfica] ha buscat refugi entre els alemanys i tan sols ha sobreviscut entre ells; hem estat donant refugi a aquesta llum sagrada i és la nostra vocació cuidar-la i cultivar-la, assegurar-nos que la cosa més elevada que l'ésser humà posseeix, a saber, l'auto-consciència del seu ésser essencial, no s'extingeixi i es perdi del tot. Però, fins i tot a Alemanya, la banalitat de temps anteriors al renaixement del país ha fet creure i afirmar que s'havia descobert i provat que no hi ha coneixement de la veritat i que Déu i l'ésser essencial del món i de l'esperit són incomprendibles i intel·ligibles. (183-4)

En aquest punt és on es creua la distinció de Lacan entre la filosofia francesa i l'alemanya i la reivindicació d'una cura especial i una herència en la cultura alemanya de la filosofia en tant que ciència per part de Hegel. De forma evident, la mateixa direcció que imprimirà més tard Heine en el seu llibre *Sobre la història de la religió i la filosofia a Alemanya* (*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*), Hegel no fa res d'altre que posar paraules a un sentiment nacional que emergeix d'un entramat cultural, religiós i polític heterogeni (la llengua, el protestantisme, la peculiaritat política, la mitologia germànica, etc.) que es contextualitza en l'esperit d'època. No obstant això, la qüestió que és important destacar és la noció de ciència que expressa Hegel, el fet que la filosofia sigui i hagi de ser considerada una ciència (o la ciència de les ciències). En aquest sentit, sí que és cert, tornant a les paraules de Lacan, que fos a Alemanya, per primer i últim cop, on la filosofia va esdevenir una qüestió institucional, i és únicament aquesta institucionalització de la filosofia la qual permet la consideració d'aquesta com a ciència.

Aleshores, la intenció vers la filosofia que Hegel vol cristal·litzar en la nova institució universitària de Berlín no és res d'altre que posicionar la filosofia de tal manera que, “un cop més, aquesta pugui esperar rebre l'atenció i l'amor, pels quals aquesta ciència, gairebé en silenci, pugui, de nou, aixecar la seva veu” (181). Certament, en aquest sentit, Waszek afirma que durant un temps, a la Universitat de Berlín, la filosofia va gaudir de supremacia (com l'antiga

teologia a la universitat medieval) pel damunt de la resta de disciplines que tenien a la filosofia com a fonament (Waszek 2007, 49). En la direcció de la llibertat vers l'ensenyament, l'estudi i la investigació de la filosofia que Hegel expressa en el seu discurs a Berlín, Waszek detalla:

La *libertas philosophandi*, la *liberté des enseignants*, qui était déjà un but de l'université au dix-huitième siècle, devrait à Berlín (du moins selon les intentions de ses fondateurs) se traduire par une plus grande indépendance de l'université par rapport aux interventions gouvernementales. Même si les grands principes qui gouvernèrent la création de l'université de Berlín ne sont parfois restés qu'un idéal ou à l'état de projet —en réalité souvent brisé, notamment pour ce qui concerne les nominations des professeurs— ils suffisent pour en faire la gloire de l'université allemande, un héritage culturel universel et enfin, un projet souvent exporté vers d'autres pays. (49)

Tot i destacar que la Universitat no fos en tot i per tot la realització de l'ideal (per les interferències governamentals), Waszek sí que destaca la cristallització, per primer cop, d'un model universitari exemplar. En aquest sentit, tot i que el projecte de Hegel vers l'ensenyament de la filosofia no fos el model que amb el temps es solidificaria a la universitat (alemanya o estrangera), la institucionalització de la filosofia va revaloritzar la seva presència i el seu caràcter. La qüestió que resta oberta, des del punt de vista de Lacan, és la imputació a Hegel de ser el pare (o el representant més sublim) del discurs universitari. Si, a grans trets, els discurs Universitari és aliat del sistema de producció capitalista o el sistema de producció capitalista és qui imprimeix el nou discurs Universitari (continua, segueix aprenent més i produint més saber), com es pot articular la posició de Hegel davant de la imputació lacaniana? És correcte, per tant, afirmar que Hegel és el pare del discurs Universitari o, més aviat, Hegel és un últim intent per subvertir la deriva productiva i al servei del sistema polític del saber?

3.2. La ciència en Hegel

En el paràgraf final de la seva conferència a Berlín, Hegel fa una exhortació (principalment dirigida als estudiants):

Primer de tot, una qüestió que m'aventuro a demanar-vos és això: que dugueu amb vosaltres confiança en la ciència, fe en la raó i confiança i fe en vosaltres mateixos. El coratge de la veritat i la fe en poder de l'esperit és la primera con-

dició de l'estudi filosòfic; l'home hauria d'honorar-se a si mateix i considerar-se valuós d'allò més elevat. [L'home] no pot sobrevalorar la grandesa i el poder de l'esperit, l'essència tancada de l'univers no conté cap força que pugui suportar el coratge del coneixement; cal obrir l'essència davant del coneixement, i assolir l'espectacle i el gaudi de la riquesa i la profunditat [de l'esperit]. (185)

La qüestió que s'imposa en l'estudi de Hegel com “el representant més sublim del discurs Universitari” de Lacan és, fins a quin punt, la idea de “ciència” en Hegel es correspon amb la idea d'una ciència que no respon a si mateixa, sinó als mitjans de producció, o una ciència que respon a si mateixa pel simple fet d'acumular saber. En aquests termes, cal parar atenció a si la ciència i el saber en Hegel responen a una producció cognoscitiva en termes quantitativs i en quina relació, l'articulació del seu saber, s'emmarca en l'escriptura lacaniana del discurs Universitari. En aquest sentit, cal parar atenció a si la producció del discurs hegelian 1) elabora un subjecte barrat (a la manera cartesiana), 2) la direcció del missatge per part de l'element saber (S2) en la plaça dominant es dirigeix vers la producció indeterminada i infinita de més saber i això produeix una certa forma de gaudi i 3) si la veritat del discurs hegelian està dominada per un significant-amo. En definitiva, cal articular si allò que “s'opera de l'amo antic a l'amo modern”, la fórmula lacaniana de la transició del gaudi discursiu del discurs de l'Amo al discurs Universitari, es troba present en el discurs hegelian.

Tal com diu Žižek de Nietzsche, Kierkegaard o Benjamin, “—tots tres grans anti-universitaris, la presència dels quals a l'acadèmia és avui ben notòria— demostra que els autors ‘exclosos’ o ‘condemnats’ són el nutrient ideal per la maquinària acadèmica” (Žižek 2006b, 107). Tot i que Hegel es trobi al revers de les posicions dels autors citats amb anterioritat, en el discurs Universitari contemporani, contràriament a la impressió immediata que es pugui tenir, Hegel no és un autor universitari com ho són els autors “anti-acadèmics”. Aquest contrasentit, ja que Hegel és un filòsof acadèmic per excel·lència (un autor sistemàtic, un professor universitari), afegeix una doble pregunta respecte Hegel: d'un cantó, el projecte filosòfic de Hegel constitueix la llavor del discurs universitari i, si és així, en quin sentit? I, de l'altre, en termes žizekians, és Hegel el nutrient ideal de la maquinària contemporània de l'acadèmia?

Tornant a la qüestió de l'estatut de la ciència en Hegel, guàrdia de la producció i la forma del coneixement de la veritat, aquesta no es presenta en la forma *ad infinitum* que la ciència en el discurs Universitari formalitza:

La veritable figura en la qual la veritat existeix no pot ser una altra que el sistema científic d'aquesta veritat. Col·laborar a aquesta tasca, apropar la filosofia a la forma de la ciència —un cop assolit aquest objectiu, la filosofia podrà depositar el seu nom d'*amor al saber* per ser saber *efectivament real*— és a aquesta tasca a la qual m'hi dedico. La necessitat interior que el saber sigui ciència resideix en la seva natura, i l'explicació satisfactòria d'aquest punt fa unitat amb la presentació mateixa de la filosofia. (Hegel 1939a, 8)

En aquest punt del prefaci de *La fenomenologia de l'esperit*, es troba una diferència fonamental amb el discurs Universitari formalitzat per Lacan. Mentre que en el discurs Universitari el saber no troba mai la seva veritat i, per tant, la producció de més saber és sempre incessant (motiu pel qual l'estudiant sempre es troba en una relació asimètrica respecte del seu significat, la qual cosa l'obliga a seguir produint més saber), almenys, en un primer moment, s'observa com la intenció hegeliana de transformar l'amor al saber en la possessió efectiva del saber —és a dir, de l'amor vers un objecte, a la possessió efectiva de l'objecte d'amor i, per tant, el fer unitat amb l'objecte d'amor— contradiu la imputació lacaniana que Hegel sigui el representant més sublim del discurs Universitari. En termes lacanians, Hegel vol elaborar una metodologia que condueixi un saber concret vers l'assoliment de la seva veritat, és a dir: el saber (S2), en la posició dominant, tingui com a destinació la identificació amb la seva veritat, és a dir, amb el seu significat-amo (S1):

Si algú pogués demostrar que el nostre temps es propici per l'elevació de la filosofia a l'estatut de la ciència, això constituiria la definitiva justificació vertadera de les temptatives que és proposen aquest objectiu, fent evident la necessitat d'aquest objectiu i, tanmateix, realitzant-lo. [...] La veritable figura de la veritat és, per tant, posada en aquesta científicitat —la qual cosa vol dir que tan sols en el concepte la veritat troba l'element de la seva existència. (8)

Si es recorda l'estructura del discurs Universitari, la forma de producció és sempre incessant en tant que la màxima que obliga a la producció és sempre un subjecte barrat. Això vol dir, el resultat del treball del discurs Universitari no té com a resultat una identificació entre el producte (§) i la veritat. Això és el que Lacan anomena la impotència que del resultat del treball n'esdevingui una veritat. La veritat es troba en una altra posició, a saber, en possessió del significat-amo (S1) que, al seu torn, és qui atorga la veritat al saber (S2) que dirigeix el seu missatge hegemònic vers l'objecte *a* (*l'astudé*) qui es veu obligat a treballar (per treure un plus-de-gaudi) pel saber (S2) tenint com a resultat un subjecte barrat (§). Tot i que el discurs industriós és el de la Històrica,

L'articulació del discurs Universitari, per la seva impossibilitat —la impossibilitat que la producció de més saber s'identifiqui amb la seva veritat per part del subjecte que en resulta— és un discurs que tampoc no troba aturador i, per tant, s'esdevé de forma repetitiva i productiva de més saber —seguint la fórmula del capital, el discurs Universitari és la pura acumulació de saber. Però, quina relació té Hegel amb l'articulació discursiva universitària formalitzada per Lacan?

A l'escrit “La science et la vérité”, Lacan afirma que la ciència “de la veritat com a causa, no en vol saber res” (1966f, 874). Evidentment, la idea de ciència filosòfica que Hegel té present per al seu projecte s'allunya de la ciència que rebutja conèixer la veritat de la seva causa. Hegel, en el seu projecte científic o d'elevació de la filosofia a l'estatut del discurs científic, té com a fi, efectivament, retrobar el saber amb la seva veritat com a causa. No obstant això, com Hegel mateix escriu, no tan sols el moviment de la consciència, sinó també el moviment d'autoconsciència de l'esperit, en el sortir fora de si i en el fet de saber-se, produeix una pèrdua:

Si algú concebís l'aparició d'una exigència així [científica] en tot el seu abast general, i si algú contemplés l'espai on l'esperit conscient de si-mateix es troba en presència, s'observaria que aquest esperit es troba més enllà de la vida substancial i que condueix vers l'element del pensament —més enllà de la immediatesa de la seva fe, més enllà de la seva satisfacció i de la seguretat creixent de la certesa que la consciència posseeix de la conciliació de l'esperit amb l'essència i de la presència universal, tan interior com exterior d'aquesta essència. Però, no tan sols l'esperit ha passat més enllà d'aquest estat, en l'altre extrem de la reflexió —privada de substància— de si-mateix a si-mateix, sinó, encara, l'esperit a sobrepassat això mateix [la mediació amb ell mateix]. No tan sols la seva vida substancial se li ha perdut a si-mateix, sinó que ell és conscient d'aquesta pèrdua i de la finitud que constitueix, ara, el seu contingut. (1939a, 9)

En aquest avançament d'allò que, unes pàgines més endavant, Hegel descriurà amb la frase que aprehendre i exposar la veritat (causal) del sistema (científic) tan sols es pot dur a terme no tan sols com a substància, sinó, precisament, com a subjecte, avança que la idea de la ciència (filosòfica) comporta una pèrdua i aquesta pèrdua s'anomena subjecte. Tota la filosofia de Hegel, en aquest sentit, és una construcció que defuig la immediatesa, és a dir, l'esperit i l'activitat del seu pensament, en tant que aquest està implicat en el desplegament de l'esperit, es duu a terme de forma mediada —la mediació en Hegel implica una pèrdua. Aquesta pèrdua que s'expressa en la figura del subjecte

comporta l'escissió d'allò que és immediat, simple i universal (la substància), o, també, el saber que és saber immediat, certesa i intuïció sense diferència concreta i determinant (17). La subjectivitat hegeliana implica el moviment i, per tant, el procés. Aquest procés és el que separa l'identificat substancial en la diferència inherent al procés d'exposició i desplegament subjectiu:

La substància viva és l'ésser que és *subjecte* en veritat o, el que és el mateix, és l'ésser que és efectivament real en veritat, però tan sols en tant que aquest substància és el moviment de *posar-se-a-si-mateixa*, o és la mediació entre el seu propi *esdevenir-altre* i el si-mateix. Com subjecte, és la *pura i simple negativitat*; és per aquest motiu que la escissió del simple en dues parts, o de la duplicació contraposada, que, al seu torn, és la negació d'aquesta diversitat indiferent i de la seva oposició. És tan sols en la igualtat *reconstituint-se* o en la reflexió en si-mateix en l'ésser-altre que ell és subjecte —i no unitat *originària* com a tal, o una unitat *immediata* com a tal. El vertader és l'esdevenir de si-mateix, el cercle que pressuposa i que té al començament la seva pròpia fi com a destí, i que és efectivament real tan sols mitjançant la seva actualització desenvolupada i mitjançant la seva fi. (17-8)

En aquest punt, s'observa una diferència fonamental en Hegel entès en la seva totalitat. Si des del punt de vista de l'objectiu concret de *La fenomenologia*, Hegel obre la separació entre el significant-amo (S1) en la posició de veritat, el saber (S2) en la posició hegemònica dirigit vers l'objecte *a* en la posició de l'Altre (en aquest cas, Hegel com a filòsof-treballador), tenint com a resultat un subjecte barrat (les formes de consciència que tenen un accés barrat vers el saber in-complet que les constitueix), al final de *La fenomenologia* Hegel tanca aquesta estructura discursiva en la reconciliació final del saber absolut —la veritat de l'esperit que es trobava en l'origen no pren autoconsciència de si mateixa fins en l'exposició completa de tots els seus moments i, per tant, en l'aprehensió absoluta del seu saber, donant lloc a un resultat on la veritat, el saber i les formes barrades (productes) de la consciència assolixen una identitat absoluta: el subjecte científic (S) supera la impossibilitat d'atrapar la veritat com a causa del seu saber en una unitat sintètica concreta i mediada a través de l'exposició completa del seu saber. El que vull dir amb això és que, seguint la lògica del discurs Universitari reflectida en *La fenomenologia*, Hegel fa caure el propi discurs productiu de saber en un punt on, al final, tots els elements perden el seu moviment estructural en tant que s'han identificat amb el moviment final que els fonamentava.⁴⁷ Des d'aquest punt de vista, des del punt de

47. Seguint aquesta mateixa lògica, Hegel concep Déu, el Déu veritable, el Déu cristià de la revelació, l'encarnació i la creu, com un procés d'externalització pel que fa al

vista estrictament de la narrativa i exposició de *La fenomenologia*, Hegel no és el més sublim dels filòsofs universitaris. No obstant això, des del punt de vista de la forma que Hegel imprimeix a la filosofia en tant que ciència del desenvolupament absolut i complet del saber com a forma i expressió de l'esperit d'una època (*Zeitgeist*), Hegel és el representant més sublim del saber universitari.

Per argumentar la forma universitària que Hegel imprimeix en el saber filosòfic i l'articulació del discurs Universitari en general, cal parar atenció a la concepció sobre l'esperit al pròleg mateix de *La fenomenologia*:

[N]o és difícil observar que el nostre temps és el temps de la gestació i de la transició vers un nou període; l'esperit ha trencat amb el món de la seva existència immediata [*Dasein*] i de la representació que ha durat fins als nostres temps; és sobre el punt d'ensorrar aquest món [anterior] en el passat, on ell [l'esperit] es troba en el treball de la seva pròpia transformació. En veritat, l'esperit no es troba mai en un estat de repòs, sinó que és sempre mogut per un moviment indefinidament progressiu; [...]; així, l'esperit que es forma madura lentament i silenciosament fins a una nova figura, desintegra fragment a fragment l'edifici del seu món precedent; el sotrac d'aquest món tan sols és mostrat per símptomes esporàdics; la frivolitat i el cansament d'allò que encara subsisteix i el vague pressentiment del desconegut [encara per manifestar-se] són els signes anunciadors d'alguna altra cosa que està em marxa [que ja s'està desenvolupant]. Aquest esmicolament continu [del món que mor], que no altera pas la fisonomia del tot, és bruscament interromput per la sortida del sol que, en el seu centelleig, configura d'un sol cop la forma d'un nou món. (12)

Segons aquesta articulació de Hegel, *La fenomenologia* no seria una guia sobre el recorregut de l'esperit esdevenidor, l'esperit d'un món que ja no correspon al de Hegel, sinó la concepció històrica i universal d'un esperit del qual Hegel dóna els fonaments (*Grundlinien*) per a pensar l'exposició i manifestació d'un

seu saber. Com diu Hegel, “la vida de Déu i el coneixement diví poden ser explicats com un joc d'amor amb si-mateix”; ara bé, aquesta comprensió de Déu és substancial, sense coneixement reflexionat, ni determinat, un Déu en la solitud: “però aquesta idea [del Déu substancial i igual a si mateix] es redueix fins a la simplicitat quan hi manca la seriositat, el dolor, la penitència i el treball de la negativitat. *En sí*, aquesta vida és la igualtat tranquil·la i la unitat amb si-mateix que no està seriosament vinculat amb l'ésser-altre i l'alienació, i que no està tampoc vinculat amb el moviment de superar aquesta alienació. [...] És justament en raó que la forma [com a auto-moviment del sortir i exterioritzar l'essència] és també essencial [fonamental] a l'essència que l'essència no es pot concebre o explicar tan sols com a essència, és a dir, com substància immediata o com pura intuïció-de-sí divina, sinó, també, en tant que *forma*, i en tota la riquesa de la forma desenvolupada; és tan sols així que l'essència és coneguda i explicada com a realitat efectiva [de Déu].” (Hegel 1939a, 18)

esperit ja pretèrit —és a dir, Hegel descriu la fenomenologia d'aquest esperit des de la seva ossera, un cop aquest s'ha manifestat i expressat, ha exhaurit tota la seva potencialitat. En aquest sentit, la nostra època es troba encara en la sortida del sol d'un nou esperit —les claus lògiques, la seva extensió i esdevenir encara són més que precàries: fins a l'arribada del dia que aquest nou esperit sigui pretèrit en el qual un nou Hegel en doni les claus per a repensar un esperit que ja s'haurà manifestat en tota la seva potencialitat. Si el contingut de *La fenomenologia* es demostra com una tasca que no es pot repetir —Hegel clou l'etapa d'un temps i tan sols en la mort de la següent es podria realitzar el mateix treball que el filòsof alemany—: què resta fer a l'investigador (filòsof) durant aquest interval? En aquest entretemps —si existeix com a tal, pressuposant un esperit i la manifestació en el temps futur del seu saber absolut—, tot el que es pot fer ja no és trobar la identificació hegeliana entre l'esperit i el seu saber amb la veritat que les identifica en el resseguir absolut de la seva manifestació, sinó imitar la forma del pensament hegelianà. Per tal com és impossible realitzar-la en tant que l'esperit actual encara no s'ha realitzat (fins a nou avís), l'investigador, l'estudiant tan sols es situa en la forma del pensament hegelianà (no en el seu contingut): la producció continua de saber en el resseguir cadascuna de les meitats segons les quals aquest s'apareix.

Al llibre de Cathérine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, la filòsofa francesa realitza un nou apropament a la figura de Hegel. Davant de la comprensió de la noció de temps en Hegel que la filosofia, des de Heidegger, havia interpretat, Malabou es resol a donar-hi una nova perspectiva. Segons la filòsofa, “afirmar, com ho fa Heidegger, que Hegel no parla mai del futur” i afirmar “l'absència de la noció del futur en Hegel” implica “l'absència de futur per a la filosofia de Hegel”: “contra aquestes afirmacions, afirmem que hi ha, efectivament, un ‘futur de Hegel’” (2005, 5). Com també assenyala Derrida al pròleg del llibre de Malabou, “Marx o Heidegger”, qui han exercit un pes considerable en les interpretacions hegelianes, “o els temes del ‘final de la història’, ‘el saber absolut’, ‘la dialèctica’, ‘la mort de Déu’, ‘la mort de l'home’, [...] ens han fet creure durant força dècades en la convicció que el llegat hegelianà estava acabat” (Derrida 2005, xviii). És evident que, sigui quina hagi sigut la interpretació de la noció de “temps”, la importància de Hegel ha sigut cabdal (en especial per al segle XX) —tot i la gran majoria d'interpretacions segons les quals l'esdevenir temporal en Hegel es clou en la manifestació completa de l'esperit. En aquest punt, la qüestió no és analitzar quin és

L'impacte de la investigació de Malabou (ni la confrontació amb la temporalitat heideggeriana que Malabou també rebutja emprendre), sinó la concepció temporal que hi ha implicada i que explica la distinció entre contingut i forma que estic duent a terme per comprendre la dimensió del discurs hegel·lià com un discurs Universitari.

Tal com afirma Malabou, “l’esperit ha de passar per sobre del temps per a trobar la identitat en ell mateix com a absolut i etern” (2005, 3). Evidentment, aquesta identitat és pretèrita, però, com diu Malabou, “un passat que encara no ha passat” (3). Per a assolir l’auto-consciència, tot el que s’esdevé haurà hagut de passar per a poder formar un saber reflexionat sobre allò que completa la identitat. En aquest sentit, l’asimetria entre la reflexió i l’auto-consciència i allò que ja s’ha esdevingut o, dit en altres paraules, la violència entre allò que serà passat (però que encara no ha passat) i el moment present (el moment del saber) és irreconciliable —és per això que, tant explícitament, com en la pròpia forma de l’exposició de *La fenomenologia*, tot saber arriba sempre en retard respecte del moment present. Tan sols l’esperit que ja s’ha manifestat en contingut pot trobar la identitat amb la seva forma. És en aquest sentit que Malabou destaca: “Hegel deixa clar que la característica dels joves és creure en el futur, pensar que el món no és encara tot allò que realment és. [...] Els joves han d’esperar a fer-se grans per entendre que el món ‘posseeix el poder absolut d’actualitzar-se ell mateix i que ho ha fet en el nostre temps; l’únic que ha d’esperar és a la seva realització efectiva” (3). En aquest sentit, la resolució de Malabou és que aquesta realització, la de l’esperit absolut, “no espera”, però tampoc “no era esperat” i “mai no serà esperat”: “Massa tard. En el discurs del seu crepuscle, al principi de la seva nit, la filosofia potser tan sols l’anunciament de la seva veritat: és massa tarda per al seu futur” (4). El que Malabou realitza aquí és la síntesi de la posició que vol subvertir, plantejant una nova interpretació de Hegel a partir d’una nova comprensió de la seva temporalitat i la seva dialèctica a partir de la plasticitat: “No ens comencem a sentir constrenyits per aquesta anunciació, com si l’ontologia s’hagués tancat entorn nostre? El sistema: no sembla ser un cercle estret que tot ho embolcalla —tota exterioritat, tota alteritat, tota sorpresa?” (4). Per trencar amb les lectures unívokes i unidireccionals de la filosofia de Hegel, el Hegel d’una ontologia tancada en una presència absoluta de l’èsser, la tesi de Malabou es resol a esquinçar amb aquesta concepció estàtica de l’edifici conceptual hegel·lià, treure Hegel de la concepció que la seva filosofia és tan sols un llenguatge d’allò que és i roman

pretèrit, d'allò que ja s'ha esdevingut. La demostració que la filosofia de Hegel té futur es demostra pel fet que Hegel s'ha perpetuat en el temps. D'un cantó, sigui quina sigui la seva interpretació i el punt de vista des del qual es llegeix a Hegel, aquest té, encara avui en dia, una importància capital per a l'estudi i el pensar filosòfic. De l'altre, la forma científica que Hegel va imprimir en la filosofia ha perdurat fins als nostres dies.

Així, si la forma del discurs de *La fenomenologia* s'identifica amb l'articulació del discurs Universitari fins a la identificació final de la veritat amb el saber absolut de l'esperit, quan Hegel escomet aquesta identificació el que resta és la seva forma sense el seu contingut. La ciència hegeliana, exposant absolutament el contingut d'un esperit pretèrit, tan sols deixa la forma d'anàlisi del seu pensament, fent impossible aplicar aquesta forma a un contingut que ja no és més l'efectivament actual:

L'esdevenir de la ciència en general o del saber és el que es presenta en aquesta *Fenomenologia de l'esperit*. El saber com es presenta immediatament, o l'esperit immediat, és això que es troba mancat de l'activitat espiritual: la consciència sensible. Per arribar al saber pròpiament dit o iniciar l'element de la ciència, que és el [recercar] el seu concepte pur, aquest saber ha de resseguir peniblement un llarg camí. Aquest esdevenir, tal com es presenta en contingut, amb les seves figures que es mostraran [manifestaran], no serà pas el que es pot imaginar de bon inici sota el títol d'introducció de la consciència no-científica en la ciència, sinó que serà una altra cosa, una altra cosa que l'entusiasme que, com un tret de pistola, comença immediatament amb el saber absolut i es desempallega de les posicions diferents [que fan la diferència] declarant que no se'n vol saber res. (Hegel 1939a, 25)

Aquest llarg camí del qual parla Hegel és l'espai en el qual la filosofia es troba, més que mai. Quan Malabou es refereix a la plasticitat en la filosofia de Hegel toca de ple aquesta qüestió: què passa amb la ciència quan la història s'ha acabat, és a dir, quan la història s'ha acabat en tant que el saber absolut s'ha assolit com a exponent màxim de la negativitat espiritual? Per Malabou:

El final de la història [...] no marca el final de noves i imprevistes aparences. El moment del saber absolut tan sols causa la supressió dialèctica d'un cert temps, una temporalitat específica. A partir d'aquest moment, lluny de tancar tots els horitzons, el saber absolut anuncia, de fet, una nova temporalitat, nascuda de la síntesi de dues temporalitats, la grega i la cristiana. El moment que dialècticament dóna lloc a les dues temporalitats marca l'emergència d'una nova era de plasticitat en la qual la subjectivitat es dóna a si mateixa la forma que al mateix temps rep. (Malabou 2005, 133)

Sense ser-ne conscient, Malabou està d'acord amb la hipòtesi sobre el final de la història i el saber absolut d'Hyppolite (Lacan 1978b, 91). És a dir, una noció de saber absolut immanent a cada nova etapa històrica amb la diferència, com adverteix Hyppolite, que en aquesta li manca la consciència, això és, el subjecte encara no ha identificat la veritat del saber que encara identifica com quelcom aliè. Quan el saber s'identifica, doncs, amb el saber absolut, un moviment històric es clou, no *la* història, sinó *una* història arriba a la seva fi. És des d'aquest mateix punt de vista que Malabou comprèn la plasticitat, la forma no s'esgota al final de la història, sinó que n'arriba una de nova. La qüestió problemàtica és, però, que la idea de Malabou comporta la impressió que aquesta forma (plàstica) de la subjectivitat és predicada d'una mateixa essencialitat —com si la plasticitat fos una condició extra-temporal o no afectada pel temps o bé es prediqués d'una essència (ésser humà) que sempre roman igual a l'espera d'allò que la temporalitat li porti en contingut que transformarà la seva forma plàsticament. La qüestió de primer ordre que es planteja és determinar què passa amb la ciència i amb la forma de la filosofia després del final de la història, després del saber absolut.

La idea que defensa Malabou amb la plasticitat de Hegel (i la seva filosofia), seguint el mestratge de Derrida, és que aquest i el seu sistema no queden tancats en l'exposició completa del seu pensament. Així, la filosofia de Hegel no es dirigeix vers la identitat de la forma entre saber i veritat: entès d'aquesta manera, la filosofia de Hegel no s'esgota i clou un discurs, sinó que resta oberta vers un futur indefinit, sempre a l'espera que alguna (nova) cosa doni forma plàsticament, és a dir, que el contingut esdevenidor performi sense forma definitiva. Com diu Derrida, “veure el que està per arribar és plàstic” i, per tant, esdevé una clau hermenèutica per entendre Hegel (Derrida 2005, x). Llavors, si la hipòtesi del final de la història no és una realització efectiva —i si tampoc no s'accepta la hipòtesi d'Hyppolite que el final de la història correspondria al final d'una història del saber en assolir la seva consciència total—, per tant, si l'objectiu final del moviment del saber hegelianista és entès com una idea motriu, com un navegar infinit i indefinit, sense límit final ni totalització d'una forma de saber, Hegel esdevé el més sublim dels universitaris.

Acceptant l'hermenèutica de Malabou, segons la qual la idea de plasticitat en Hegel implica la transformació del subjecte a mesura que evoluciona en l'exposició especulativa o que rep un predicat —la relació entre subjecte i

predicat és plàstica— (Malabou 2005, 10-11), Hegel esdevé una mena de filòsof proto-derridià. És cert que la forma de subjectivitat que ressegueix les diverses etapes de la consciència de l'esperit al llarg de la història és una subjectivitat plàstica, és a dir, que transforma la seva veritat a mesura que pren (una nova) consciència. Ara bé, no es pot oblidar el fet que en Hegel hi ha un punt final, és a dir (deixant a un cantó la qüestió del final de la història efectiva), en Hegel hi ha un tancament de la forma de la subjectivitat, hi ha un tancament performatiu. La meua tesi és que hi ha un límit en el discurs hegelianista i aquest límit s'anomena el Real. Si la subjectivitat del saber absolut no aconsegueix el saber absolut com una instància que clou un discurs que es desenvolupa en una temporalitat concreta, és a dir, sense un límit, la subjectivitat de Hegel esdevé un subjecte barrat, científic. Si la subjectivitat (el mode i receptor atemporal al qual es refereix Malabou) és una que mai no podrà atrapar la seva pròpia ombra (en termes de consciència del seu propi saber), aquesta subjectivitat és una que sempre es construeix com un subjecte científic, cartesià. Aquest subjecte sempre tindrà, en el seu treballar (per al saber), el seu significat com a causa en una altra posició. Segons els tres conceptes (plasticitat, temporalitat i dialèctica) que Malabou interrelaciona com a fonamentals per articular la seva lectura de Hegel, la filosofia hegeliana “no és res més que la *formació* del futur mateix” (12). Llençat (sempre) al futur (*à venir*) el subjecte no és cap altra cosa que la indefinida auto-determinació sense determinació efectiva. Això vol dir, el subjecte és l'element que treballa per al gaudi del saber tenint com a producte un subjecte barrat que no té accés al seu significat-amo —com a causa de la seva veritat. Si el subjecte mai no es pot reconciliar amb la causa-veritat del seu saber, en tant que la forma plàstica de la posició que ocupa és sempre canviant i, per tant, no té un límit o determinació final (absoluta), el subjecte és el subjecte d'una enciclopèdia del saber que no cessa mai d'escriure's per tal com està sempre llençada a la forma (*à venir*) del futur i no pas al resseguir de les formes de consciència que ja s'han esdevingut.

Recapitulant, des del punt de vista de Lacan, pel que fa al mètode, Hegel és un autor universitari. És a dir, en el desenvolupament de la seva obra universitària, Hegel produeix un saber universitari articulat. Aquesta articulació, en la posició dominant, és la que es dirigeix vers un subjecte (l'*astudé lacanià*) qui ha de treballar per produir un subjecte barrat: un subjecte que impedeix l'accés a la causa-veritat del seu propi significat. El significat-amo (la veritat) és qui, en aquesta articulació discursiva, actua com a veritat del saber articulat. Hegel,

però, no és un autor universitari en tant que un cop el procés ascendent que conduïa al saber absolut s'assoleix, el discurs (Universitari) que s'articulava desapareix —no hi ha una producció infinita, com en el cas de l'articulació universitària lacaniana, on el subjecte mai no pot assolir la causa-veritat del seu fer (el significant-amo). En l'assoliment del saber absolut, aquest desapareix i es dóna pas al gaudi (motiu del proper apartat). No obstant això, he assenyalat que la interpretació de Malabou, duent a terme una interpretació de Hegel on el subjecte mai no assolix un límit de consciència del seu saber, és a dir, un subjecte en un sistema plàstic, aplaça el possible tancament de la consciència en un saber que mai no s'identificarà amb el seu propi significant (com a causa-veritat). En aquest sentit, si el saber de la consciència mai no troba un límit en una identitat entre consciència i saber, l'únic que resta fer al filòsof és produir *ad infinitum* una enciclopèdia sense fi, seguint treballant per a saber més en la impossibilitat d'assolir el gaudi del qual n'és esclau — respecte Hegel, la interpretació de Malabou és una interpretació netament universitària.

3.3. Saber i gaudi

Tal com sintetitzen Yao i Tupinambá, “en el discurs Universitari, el saber és presentat com fonamentant-se únicament sobre si mateix, com a garant de la seva pròpia validesa i, per tant, això comporta i fonamenta la desaparició del significant-amo que [en el discurs de l'Amo] era qui permetia la consistència de la cadena simbòlica” (2013, 41). En aquest sentit, l'obra de Hegel (*La fenomenologia, La lògica i L'enciclopèdia*) representa un exercici que pretén exhaurir la totalitat de l'univers de coses que, en el llenguatge (això és, en el registre simbòlic), es poden dir, pensar i escriure. A ulls de Lacan, el treball de Hegel no és res més, doncs, que la demostració en acte del discurs Universitari. Seguint la definició de Yao i Tupinambá, l'obra de Hegel respondria, d'aquesta manera, a la fonamentació d'un saber articulat i justificat en ell mateix —des d'aquesta perspectiva, no és un significant-amo el que guia el discurs hegelian, sinó la xarxa articulada del saber (S2). La meua tesi és que, tot exhaurint i esgotant fins a les últimes conseqüències el camp simbòlic, això és, col·lapsant la xarxa de saber (S2) com a agència del discurs, Hegel troba el gaudi, es topa amb el Real (lacanià) —i això col·lapsa l'articulació del discurs Universitari. En el seu discurs universitari *ad hoc*, és a dir, simplement com a mètode que el condueix fins al saber absolut, Hegel fa veritable la frase lacaniana del llibre XVII del

Seminari: “el saber és mitjà de gaudi”. La qüestió que es planteja en la relació de Hegel a la llum del discurs universitari de Lacan és fins a quin punt l’articulació universitària de Hegel el condueix fins a la descoberta del Real —en d’altres paraules, com tota la pressió simbòlica a la qual Hegel sotmet la filosofia el condueix fins al gaudi.

En aquest punt, Miquel Bassols ajuda a articular aquesta qüestió. Bassols diu que en el text lacanià “Lituraterre” es troba una definició de la topologia lacaniana, un tractat de geografia lacaniana; una geografia, no obstant això, amb zones en blanc (sense totalitzar) (Bassols 2014) —és a dir, una geografia sense límits a la manera dels mapes de l’antiguitat, allà on la terra desconeguda no era delimitada més que per un buit, un tallant vers l’infinit. Aquesta geografia amb zones sense definir pot ser entesa com una pàgina en blanc en la qual “alguna cosa” no deixa de no escriure’s —el que és el mateix, hi ha alguna cosa que es resisteix a la seva escriptura. Des d’aquesta experiència, Hegel inicia la seva tasca filosòfica, una fugida, primer, històrica i, després, universitària a la pàgina en blanc, al text que no deixa de no escriure’s. És en aquest sentit que es pot entendre la fugida hegeliana al kantisme, en vistes a l’articulació del noümen en el sistema de Kant —no pot ser que, a ulls de Hegel, hi hagi “alguna cosa” que escapi al saber, és a dir, no pot ser que hi hagi alguna part de la totalitat que no pugui ser exposada pel mètode de la ciència. En aquest punt, Lacan és molt més proper a Kant (tot i les diferències de camp en les quals no hi entraré) que no pas a Hegel, en tant que el Real lacanià té certes similituds amb el noümen kantian —l’espai on la representació simbòlica i imaginària és impotent. És a dir, el noümen, a la manera del Real, és una cosa que es pot pensar (es pot aïllar negativament), però no es pot representar: és a dir, aquest espai és d’una alteritat i de natura radical respecte de l’Altre simbòlic. Davant de la posició de la dialèctica kantiana (on del noümen no se’n pot dir res, és a dir, no hi ha relació dialèctica a la hegeliana), Hegel busca una fórmula que permeti posar en relació la subjectivitat i l’objectivat en una dialèctica on subjecte i objecte es vegin mútuament implicats i on la posició de l’un afecti a l’altre en una relació (en termes generals) simètrica. L’espai de la raó serà l’operació que permetrà a Hegel no tan sols pensar subjecte i objecte en una dialèctica recíproca, sinó crear una escriptura on el saber absolut reti compte de la totalitat. Ara bé, com diu Lacan, “no hi ha relació (sexual)”; això vol dir, hi ha “alguna cosa” que no es deixa escriure, és a dir, hi ha “alguna cosa” que sempre s’està no escrivint i que no permet la relació —la interromp. Mentre que Hegel tanca molt bé el

registre simbòlic, del pensar allò que no es deixa escriure (allò que no cessa de no escriure's i que impedeix la relació) Hegel és impotent. Tot explotant la totalitat de les possibilitats simbòliques del llenguatge, Hegel (sempre) troba el Real a cada totalització simbòlica —Hegel sempre troba un tros de Real que impedeix la totalització simbòlica de cadascuna de les figures de consciència. És el mateix exercici de la raó absoluta qui en ret bon compte. Però, de quina manera l'ús de la raó hegeliana fins a la seva màxima expressió ret compte (*avant la lettre*) del Real del qual ens parla Lacan?

Al llibre XVIII del *Seminari*, Lacan diu: “La dimension du symptôme, c'est que ça parle. Ça parle même à ceux qui ne savent pas entendre. Ça ne dit pas tout, même à ceux qui le savent [entendre]” (2007, 24). Aquest ça, aquesta *cosa* que sempre és parlada en el sentit que sempre fa presència, Hegel n'és ben ple. D'exemples n'hi ha diversos. En destaco, per exemple, el dolor i la malaltia (la hipocondria que en dirà Kojève) que Hegel diu haver patit de jove, quan totes les forces el van paraitzar i no va poder escriure durant cinc anys.⁴⁸ O, per exemple, en la dialèctica de l'amo i de l'esclau. La consciència que, reclosa en el seu món interior, surt al món exterior, no es troba cara a cara, en un primer moment, amb el gran altre simbòlic (amb l'altre consciència), sinó amb el Real: l'experiència de l'adonar-se que, fora del món de la representació, tota la seva essència es veu amenaçada per la desaparició (Hegel 1939a, 164). La consciència hegeliana, en aquest punt, no sorgeix del no-res, és la consciència que ha passat per l'estadi de l'enteniment, del sentiment immediat, de la representació. En voler sortir de si mateixa buscant afirmar-se com a absoluta, és a dir, simbòlicament plena, en el sortir al món irreflexionat, això és, encara sense llenguatge conscient de si, la consciència es troba amb la mort. En aquest punt, la mort no és la mort *qua* mort simbòlica, sinó la mort com a emergència del Real, allà on no hi ha símbol, ni representació, allà on la subjectivitat simbòlica desapareix en tant que li manca el llenguatge. Aleshores, la consciència ha patit en carn pròpia (això és en el cos del Real) el sotrac de trobar-se davant d'un món nuu de representació —el desert del Real, diu Žizek. L'astúcia de la raó hegeliana és, llavors, qui invoca la presència d'una importància cabdal: l'Altre. L'experiència del Real no es pot representar, no es pot dir, ni escriure, però s'ha pogut pensar (això és, s'ha pogut concebre), més encara, el Real ha travessat el cos de d'alt a baix. És en aquest moment quan

48. Vegeu nota 5 del subapartat “Histèrica, nom de Hegel” del primer apartat d'aquest capítol, pàgina 232. .

el gran Altre fa presència, quan el llenguatge simbòlic dibuixa una de les dues parts d'allò que Lacan anomena el "litoral". Aquesta lectura de la dialèctica de l'amo i de l'esclau es pot entendre a partir de la frase de Lacan a la primera sessió del llibre XVII del *Seminari*: "El camí vers la mort no és res més que això que s'anomena gaudi. Hi ha una relació primitiva del saber vers el gaudi, i és en aquesta relació que s'introdueix això que sorgeix en l'aparell amb el nom de significant" (1991, 17-8).

Evidentment, Lacan no es refereix al saber universitari (al saber estructurat d'una *épistémè*), sinó que s'està referint al saber (inconscient) que s'amaga rere el significant-amo i la funció de representació *sine qua non* que aquest realitza vers un subjecte. De la mateixa manera, l'altre de la consciència hegeliana (l'amo) és aquell qui ve a representar (entenguis, a salvar del sotrac de sentir en carn pròpia el Real d'allò que no es pot dir, ni escriure). En Hegel hi ha un cert saber inconscient, de l'ordre d'un instint d'auto-conservació que, davant del terror de l'absència de representació i llenguatge, fa emergir el món simbòlic de l'Altre. Això, però, no vol dir que Hegel ho fii tot a la dimensió simbòlica del llenguatge, és a dir, a la concepció universitària del llenguatge —cal parar atenció, per exemple, a aquelles figures de consciència que sí cauen en l'absolutització simbòlica de la llum encegador del llenguatge: la bella ànima o el foll de la llei del cor. La meua tesi és que Hegel, resseguint (sense saber-ho) allò que del Real hi ha en el llenguatge (i resseguint-ho fins a les últimes conseqüències), és a dir, esgotant en tota la seva plenitud el registre simbòlic, Hegel es troba amb la veritat absoluta.

La veritat absoluta que Hegel descobreix s'assoleix al final del recorregut exponencial del registre simbòlic —en forma de metàfora, això seria dir que Hegel comença el seu periple per l'origen d'un remolí de vent i a mesura que el remolí agafa velocitat, aquest es fa més alt, més ample: en el seu punt més àlgid s'observa la figura que el remolí ha format; un cercle amb una absència. De nou, Lacan torna a fer presència quan, a "Lituraterre", diu: "Entre centre et absence, entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage, vous puissiez le prendre le même à tout instant. C'est de ça seulement que vous pouvez vous tenir pour agent qui le soutienne" (Lacan 2001c, 16). Per copsar què vol dir Lacan en aquest punt i quina és la relació amb la metàfora que he introduït en relació a Hegel, cal realitzar la doble classificació entre centre i absència, per un costat, i entre saber i gaudi, de l'altre. Com

diu, de nou, Miquel Bassols, centre és de l'ordre del saber, gaudi de l'ordre de l'absència (Bassols 2014). Si, com és evident, l'absència s'oposa al centre (en tant que un fa referència al temps i l'altre a l'espai), saber s'oposa a gaudi en tant que hi ha un saber que és impossible al gaudi, “sempre falta un gaudi de i per saber”. El gaudi i el saber són litorals, és a dir, l'un és el límit de l'altre, un límit que no trobarà mai la seva síntesi —és per aquest motiu que Lacan (al seu text de “Lituraterre”) parla del Japó, no tan sols per la referència a la seva cal·ligrafia i a un viatge recent poc temps abans d'escriure “Lituraterre”, sinó perquè es pot pensar en l'illa del Japó com el litoral que voreja l'oceà del Real, fent de límit, però sense trobar el moment en què un es confondrà dins l'altre. Això vol dir, quan el saber fa presència, el gaudi és absent, i viceversa, quan el gaudi és present, el saber és absent —són límits irreconciliables, encara que l'un condueixi vers l'altre, encara que el saber sigui “mitjà de gaudi”: un significant enmig de l'oceà no fa comprensible el Real, sinó que fa una illa, un saber que, de nou, voreja la immensitat d'aigua.

Llavors, la lletra emergeix. La lletra (en el sentit lacanià i no en el sentit cal·ligràfic) és allò que emergeix entre el Real i el significant. Significant i Real, o el Simbòlic i el Real es troben, topen, aleshores la lletra s'inscriu en el litoral: és la instància que permet un saber sobre el gaudi i xifra un gaudi del saber, i el gaudi que passa a l'inconscient és xifrat per la lletra com a saber. Així, la lletra és la inscripció que s'esdevé entre el significant i la singularitat del gaudi —és l'escriptura d'allò que no deixa de no escriure's. Es pot dir que aquesta mena d'inscripció no és de l'ordre d'un tatuatge (l'escriptura simbòlica en un cos), sinó la lenta inscripció d'una (no) escriptura que no es pot llegir, però que modela el cos sense donar-li forma, és a dir, allò que li dona singularitat a partir d'allò que fa de litoral en la seva carn. Com es relaciona aquesta última reflexió amb la veritat absoluta de Hegel?

Cal recordar el lema del pròleg de *La fenomenologia*: “no tan sols com a substància, sinó també com a subjecte”. Això vol dir, el resseguir de la totalitat de l'esdevenir de l'esperit es duu a terme com a procés, en tant que el subjecte (o tota posició subjectiva), de bon inici, es troba mancat, li falta el predicat. Així, des del punt de vista formal o simbòlic, l'esperit assoleix la seva veritat absoluta quan, al final de *La fenomenologia*, aquest es reconcilia amb ell mateix. En aquest sentit, Hegel traça, també, una clara distinció entre saber i gaudi: quan el saber sembla tocar el gaudi, emergeix la veritat absoluta, és a dir, el

gaudi sense el saber; de la mateixa manera, al llarg de tot el recorregut fenomenològic, el gaudi és absent. Si seguim la interpretació de Kojève, què resta en l'absoluta enunciació de l'esperit? En d'altres termes, què resta quan la negativitat (simbòlica) que acompanyava tot el procés de l'esperit desapareix? Pur saber? Pur gaudi? Des del punt de vista de Kojève, l'un i l'altre, és a dir, el saber i el gaudi fan presència en el centre, s'assoleix la identitat: un estat que tan sols pot assolir el savi que ha transcendit el virar del filòsof. L'estadi del saber absolut uneix el gaudi amb el saber de la totalitat i el saber de la totalitat comporta gaudi. Ara bé, en tant que saber efectiu de la totalitat completament expressada, aquest és un saber "mort" que ja no produeix noves relacions: el filòsof que ara és savi perdura en un gaudi sense novetat. Cal, però, no totalitzar la posició de Kojève. En les dues notes sobre la hipòtesi del final de la història, Kojève fa notar que aquest estadi final, l'estadi que jo anomeno del gaudi del filòsof sense un saber productiu, comporta un problema: què en quedarà de l'ésser humà, un mer subjecte de gaudi on la negativitat del llenguatge desapareix? La solució propositiva de Kojève és que l'ésser humà, havent assolit efectivament el saber absolut, haurà de seguir en la negativitat, ja no per necessitat intrínseca al llenguatge, sinó per fer perdurar la tensió negativa del llenguatge propi a l'ésser humà.

Des del punt de vista de Lacan, no acceptant la conclusió del saber absolut del periple hegeliana, la identitat entre gaudi i saber és inoperant. El que sí que es pot afirmar és que Hegel fa litoral (en el sentit lacanià). Hegel situa el seu discurs en el límit, just allà on acaba la predicació (significant). Hegel ha fet litoral: en el moviment de sortida i de tornada de la consciència, aquesta ha sortit del món de la certesa (irreflexionada) per trobar una certesa interior i exterior reflexionada. En aquest sortir, Hegel duu el llenguatge fins al precipici o als marges d'allò que no pot ser dit. No és Hegel qui demostra amb el seu saber absolut que el filòsof, aquell qui no té cap altra veritat que la veritat del seu amor, fa escriptura amb un llenguatge precari per retre compte d'un saber limítrof amb el gaudi, d'un gaudi que és limítrof amb el saber? No és el filòsof qui paga car resseguir el litoral en tant que descobreix la no-reconciliació, la no identitat última entre gaudi i saber?

D'aquesta reflexió, de nou, en sorgeixen dues menes de Hegel: l'un, un Hegel anti-universitari, aquell qui arriba a l'impàs entre el gaudi en absència del saber, i aquell altre Hegel que fa perdurar la ciència com a mètode d'aproximació

assimptotèmic al saber efectiu. El primer Hegel és el que sorgeix al final de *La fenomenologia*: aquell que davant del gaudi que produeix el contemplar el saber absolut troba la manca de saber sobre el futur. Per dir-ho d'alguna manera, seria el Hegel que ha assolit el nirvana hindú, el saber com a procés al final del recorregut esdevé accessori i l'esperit reconciliat amb ell mateix ja no té res més a resseguir. Per contra, el Hegel universitari que es pot deduir de la interpretació de Malabou és la forma d'un Hegel que sempre està disposat a fer ciència i a ampliar l'enciclopèdia del saber.⁴⁹

Ara bé, no es pot deixar de destacar el fet que Hegel posa la primera pedra, sigui com sigui, del discurs Universitari tal i com està articulat com a vincle social (en el món acadèmic): “És tan sols com a ciència, o com a *sistema*, que el saber és efectivament real, i és solament així que el saber pot ser presentat” (Hegel 1939a, 22). Volent treure de l'obscurantisme, de la manca de rigor i situant la filosofia enmig de la institució que permetés a l'exercici filosòfic aconseguir aquests objectius, per tant, exercir la filosofia des de la llibertat de l'esperit que reclama Hegel, la filosofia, però, es veu constrenyida per un discurs que anul·la la seva veritat com a causa i que la insereix en la universitat de la producció —contràriament a la intenció (romàntica) de Hegel, la filosofia s'insereix en els mecanismes de producció d'un subjecte barrat i desproveïda de la llibertat i vitalitat que li es pròpia.⁵⁰ La bona intenció de la lloança hegeliana sobre la preeminència i la presència de la filosofia en la Universitat de Berlín a la qual Hegel fa referència l'any 1818 no es veu invalidada per una institució el discurs del qual pretén articular un saber (científic) que en últim terme no respon davant d'ell mateix, sinó vers a la justificació del discurs del qual en forma part?

49. És simptomàtic, si més no, que l'àmbit d'estudi de Malabou per al treball hermenèutic de la noció de “plasticitat” en Hegel es resolgui, principalment, en l'estudi de *L'enciclopèdia* hegeliana, com és simptomàtic, segurament, que la meua interpretació de Hegel sigui fruit de prendre com a referència principal el text de *La fenomenologia*.

50. Encara que Hegel sigui un dels objectius de la crítica nietzschiana i encara que a *El pervindre de la nostra educació*, els objectius de la crítica sigui, sense anomenar-lo, també Hegel com un dels responsables del sistema educatiu superior alemany d'inici del segle XIX, en l'obra esmentada Nietzsche sembla coincidir amb el clamp romàntic hegelianista d'una educació vitalista i en llibertat —encara que la comprensió d'aquests dos termes i de l'educació mateixa sigui un motiu de discussió, sens dubte, entre els dos autors, sí que s'identifica, en aquest punt, una semblança pel que fa al to romàntic de la queixa hegeliana i nietzschiana.

La meua posició és que Hegel no és un filòsof universitari, o el més sublim dels universitaris com diu Lacan. Treballant per assolir un mètode filosòfic, Hegel ha passat a la història com el filòsof de la *Wissenschaft*, quan en realitat aquesta no és res més que el mètode pel qual s'ha de fer filosofia, és a dir, la filosofia és un discurs amb mètode. No obstant això, la història de la filosofia ha entès (sobretot per les lectures de caire nietzschiana) que aquesta *ciència* es corresponia amb l'objectiu final de la filosofia hegeliana. Com diu Žižek, el discurs Universitari “integra, domestica i s'apropia de l'excés que es resisteix i refusa” l'articulació de la maquinària universitària (Žižek 2006b, 107). En aquest sentit, no existeix també un excés, una resta en Hegel que es resisteix a la lògica universitària i que el discurs Universitari s'ha encarregat de traduir en un Hegel acadèmic, un Hegel plenament universitari (com és el cas evident de Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin o el propi Lacan)?

Finalment, la meua tesi és que si Hegel té algun paral·lisme amb el discurs Universitari de Lacan ho és tan sols de forma transitòria (repeteix, prenent el mètode científic de Hegel com el tot de la seva filosofia). El resultat de la filosofia de Hegel és una intersecció entre el saber que s'articula com a procés i el gaudi final que en resulta: la mitjanja d'aquestes dues posicions és la possibilitat del pensament especulatiu hegeliana. Lluny de fixar un subjecte barrat tal com es produeix en el discurs Universitari, Hegel duu a terme el seu projecte filosòfic per descobrir, precisament, l'element (formal) que manté alienat al subjecte, és a dir, reconciliar el subjecte tal com ho estava al principi, però desenvolupant-ho i adquirint el saber que a l'origen romaní amagat. Reconciliant l'esperit amb si mateix, això és, tornant-lo transparent a si mateix, Hegel clou una història. Hegel tanca la consciència del saber d'una forma, d'un esperit. En termes lacanians, Hegel troba el significant-amo (S1) com la causa-veritat a partir del qual un saber s'articulava i produïa un subjecte barrat. Dient a la llum aquesta relació discursiva Hegel no fa esclatar d'una vegada per totes la possibilitat del dir i del fer filosofia. Hegel clou una etapa, Hegel clou el comandament d'un significant com la veritat que articulava un saber. No obstant això, Hegel és ben conscient que un nou significant-amo vindrà a ocupar la posició de l'anterior per configurar una nova forma de consciència.

4. LA RECONCILIACIÓ. HEGEL: L'ANALISTA

4.1. L'únic nom de Hegel

Per introduir la relació de Hegel amb el discurs de la Psicoanàlisi formalitzat per Lacan, cal recuperar un fragment de *La fenomenologia* que he citat en l'apartat anterior:

[N]o és difícil observar que el nostre temps és el temps de la gestació i de la transició vers un nou període; l'esperit ha trencat amb el món de la seva existència immediata [*Dasein*] i de la representació que ha durat fins als nostres temps; és sobre el punt d'ensorrar aquest món [anterior] en el passat, on ell [l'esperit] es troba en el treball de la seva pròpia transformació. En veritat, l'esperit no es troba mai en un estat de repòs, sinó que és sempre mogut per un moviment indefinidament progressiu; [...]; així, l'esperit que es forma madura lentament i silenciosament fins a una nova figura, desintegra fragment a fragment l'edifici del seu món precedent; el sotrac d'aquest món tan sols és mostrat per símptomes esporàdics; la frivolitat i el cansament d'allò que encara subsisteix i el vague pressentiment del desconegut [encara per manifestar-se] són els signes anunciadors d'alguna altra cosa que està em marxa [que ja s'està desenvolupant]. Aquest esmicolament continu [del món que mor], que no altera pas la fisonomia del tot, és bruscament interromput per la sortida del sol que, en el seu centelleig, configura d'un sol cop la forma d'un nou món. (1939a, 12)

En aquest fragment, Hegel sembla avançar-se a la teoria lacaniana de les estructures discursives i el seu moviment. Hi ha alguna cosa del registre contingent que fa transformar el moviment d'un discurs per esdevenir en un nou ordre "necessari" segons el qual els esdeveniments s'organitzen. Des del punt de vista de la història, és a dir, *après coup*, tot és de l'ordre de la necessitat, però, des del punt de vista del subjecte (discursiu), en Hegel hi ha la impressió que, de cop i volta, hi ha algun element que, observable a partir de "símptomes esporàdics", fa trontollar "el món" tal i com s'organitzava i enuncia la configuració d'un nou. En termes lacanians, això vol dir que el subjecte se n'adona que, de forma simptomàtica, hi ha alguna cosa del discurs que no s'articula, de fet, el discurs hegemònic deixa de tenir vigència, és a dir, deixa d'articular-se. En altres termes, Hegel descobreix que hi ha un significant que articulava un món (cultural, històric, polític, lingüístic) i com aquest significant deixa de tenir vigència, deixa d'articular un discurs. D'aquesta reflexió no en sorgeix el vincle amb el discurs de la Psicoanàlisi? És a dir, quan un significant-amo és portat

a la llum, tot el món que articulava deixa de tenir vigència. Hegel no fa caure el món de l'esperit quan reassumeix la seva relació després de tot el procés expositiu de *La fenomenologia*?

En aquest context, amb l'únic **nom** de Hegel em refereixo al vincle existent entre la formalització lacaniana del discurs de la Psicoanàlisi i la forma del discurs de Hegel. No obstant això, (després de ser anomenat aquell qui representa el discurs de l'Amo, el més sublim de les histèriques i el representant del saber universitari) el **nom** de Hegel es refereix a l'únic nom que Lacan no anomena durant el llibre XVII del *Seminari*: Hegel l'analista.

Com no pot ser d'una altra manera, Zizek, per ser el primer que va dur a la llum la relació i el discurs possible entre Hegel i Lacan, duu a terme la mateixa distinció entre els diversos registres de consciència implicats en *La fenomenologia* que he analitzat. Zizek proposa que Hegel no és l'histèric, sinó que l'histèric és l'heroi de *La fenomenologia*, la consciència que progressa vers el saber absolut —el titella hegel·lià:

Hegel can be seen as the one who supervises this process, defines its rules, and sees to it that it is going in the right direction. He can perceive the truth of it that escapes the subject, so in his very neutrality, in his nonintervention, he is all the more the master (or the Professor). Still, this frequent criticism doesn't quite work. A crack is opened in the discourse that cannot be quite closed once it has appeared, and the external sign of it is perhaps the fact that things obviously got out of hand, out of Hegel's hand. One needs only to consider the structure of *Phenomenology*, which doesn't correspond to its initial plan, where it looks like the development is going in curious directions and taking unexpected turns, every chapter growing out of proportions, and it looks like Hegel is struggling to keep the discipline of the concept in the midst of an impending chaos. (Zizek 2012, 145-6)

Amb aquesta lectura, Zizek dirigeix la posició de Hegel vers la mateixa direcció que ocupa el psicoanalista en el seu discurs. És a dir, Zizek veu en Hegel la figura d'aquell qui és capaç de copsar la veritat que escapa (al discurs) del subjecte. Fins i tot, Zizek interpreta l'estructura de *La fenomenologia* com essent no una determinada i dirigida des del final que determina tot l'esdevenir des de l'inici, sinó que Hegel (tenint un objectiu i un pla determinat) surt dels marges pre-establerts, com si l'esdevenir del discurs hegel·lià excedís les pròpies determinacions i objectius inicials. Zizek duu a terme una comprensió de Hegel des del punt de vista del discurs de la Psicoanàlisi i de la posició específica

que ocupa l'analista. Zizek imputa el nom de l'analista a Hegel a partir de la posició que un "nosaltres" (el lector contemporani que llegeix a Hegel d'una determinada manera) ha donat al filòsof:

Let me finish with an attempt to envisage a link between Hegel and the analyst's discourse. What I am aiming at is not so much the question of how Hegel's own discourse functions by its immanent logic, but that of the place he has come to occupy for us. First, we can see in Hegel the figure of a subject supposed to know, the figure against which the subsequent development of philosophy has to be measured and before which it has to justify itself. (After all, who could be better suited for the role of the subject supposed to know than someone who raised the claim to absolute knowledge?) (Zizek 2012, 149)

Zizek dona les pistes per pensar Hegel en la posició de l'analista no a partir d'elements intrínsecs a l'escriptura de la seva filosofia, sinó a partir de la posició que l'esdevenir filosòfic de la història ha atorgat a Hegel —en aquest punt ressonen les paraules de Foucault: la filosofia posterior al filòsof alemany ha estat un moviment a favor o en contra de Hegel. De forma inconscient, s'ha assumit que Hegel és qui posseeix un saber absolut, i la ficció operativa del saber absolut ha estat l'eina que situa el filòsof en la posició de l'analista, és a dir, la figura que permet rearticular la relació que el filòsof té amb el seu significant-amo.

A *Organs without Bodies*, Zizek planteja la figura de Hegel com ocupant la posició de l'analista des d'una altra perspectiva. I es pregunta, després de descriure els tres noms que Lacan imputa a Hegel (l'amo, la histèrica i l'universitari), quina d'aquests tres posicions és el Hegel "real":

The answer is obvious: *the fourth one*, the discourse of the analyst. [...] Lacan's claim that the discourse of the analyst is not simply one among the four —it is simultaneously a discourse that emerges when we pass from one discourse to another [...]. If, then, the discourse of the analyst is located in the very passage or shift from one to another discourse, is the true position of Hegel, who is a Master, a Hysteric, and the agent of the discourse of University, not that of an incessant passage between these three, that is to say, that of the analyst? (Zizek 2004a, 51)

Recuperant la definició lacaniana que el discurs de la Psicoanàlisi és un que no constitueix un vincle social com a tal, sinó que emergeix en la transició d'un discurs hegemònic a un altre —és a dir, que es troba present en la reformulació de la relació amb el significant-amo (S1) en tant que aquest es troba en la posició de la producció en aquest discurs—, Zizek situa Hegel en la posició del

discurs de la Psicoanàlisi. Si el discurs de la Psicoanàlisi es troba en la transició de les tres posicions que Lacan imputa a Hegel, Žizek ho veu com una prova que, en veritat (o pel damunt de la resta), Hegel ocupa la posició del discurs de la Psicoanàlisi.

A “Preface: Hegel’s Century”, Žizek argumenta què implica (i justifica) que Hegel s’articuli segons el discurs de la Psicoanàlisi, és a dir, per què Hegel representa en la mateixa mesura, i des de la filosofia, el tall o l’impàs que comporta el discurs de l’analista, com a discurs de transició. Segons Žizek, “alguna cosa va canviar després de Hegel, una nova era del pensament va començar que ja no pot ser explicada segons els termes hegelians de la mediació conceptual absoluta” (Žizek 2011, ix). Žizek, un dels grans impulsors de Hegel per al pensament contemporani, explica la seva afirmació —que no es pot ser més hegeliana en termes absoluts— justificant que:

[...] [W]hile one can argue that Hegel already announces this break, that he is the last of idealist metaphysicians and the first of postmetaphysical historicists, one cannot really be a Hegelian after this break. Hegelianism has lost its innocence forever. To act like a full Hegelian today is the same as to write tonal music after the Schönberg revolution. (ix)

Que la filosofia i, amb ella, el hegelianisme han perdut la innocència no vol dir que la filosofia com a mode de reflexió i d’anàlisi del pensament deixi de tenir sentit o vigència, sinó que vol dir que s’ha descobert alguna cosa que motivava cegament el moviment de la filosofia fins aleshores i des d’aleshores la filosofia ja no pot actuar com si no en fos conscient. Per Žizek, la pèrdua d’aquesta innocència es consuma en la figura de Hegel com un “mediador que desapareix” entre “el seu abans i el seu després, entre la metafísica tradicional i el pensament de la postmetafísica dels segles XIX i XX” (x). Hegel esdevé una figura clau per al pensament filosòfic, però l’acte de transformació i reconfiguració de “la nova dimensió del pensament” fan desaparèixer la funció de la figura mateixa de Hegel. Així com el discurs de la Psicoanàlisi és un discurs de mediació entre un discurs i un altre, on una nova relació amb el significant-amo pren forma, Hegel és la posició necessària perquè aquesta transformació es dugui a terme. Ara bé, tot allò que Hegel sostenia en la seva posició —el moviment que conduïa el discurs vers la seva mutació en la presa de consciència del saber absolut— desapareix, cau tan bon punt s’assoleix aquesta nova relació. Això és, tan aviat com executa la seva funció de mediació (de transició) entre dos discursos, la seva figura de mediació desapareix i tan sols en resta la seva

forma. Un cop es pren consciència de la funció que li correspon a la filosofia hegeliana en la història de la filosofia, ja no es pot perpetuar l'efecte de mediació que el seu discurs comportava. És en aquest precís punt que Žizek veu el caràcter únic de la filosofia de Hegel:

Hegel's thought stands for the moment of passage between philosophy and master's discourse, the philosophy of the One that totalizes the multiplicity and antiphilosophy, which asserts the Real that escapes the grasp of the One. On the one hand, he clearly, breaks with the metaphysical logic of counting-for-One; on the other hand, he does not allow for any excess external to the field of notional representations. For Hegel, totalization-in-One always fails, the One is always already in excess with regard to itself, it is itself the subversion of what it purports to achieve; and it is this tension internal to the One, this Twoness, which makes the One One and simultaneously dislocates it, it is this tension which is the movement of the "dialectical process". In other words, Hegel effectively denies that there is no Real external to the network of notional representations. (x)

Tal com exposa Žizek, l'última posició de la filosofia de Hegel és una síntesi a cavall entre l'antiga metafísica i la postmetafísica —on es juga allò fonamental que dóna pas al trencament d'una tradició filosòfica per inaugurar no tan sols una nova època històrica per a la filosofia, sinó una nova dimensió del pensar el tema tradicional de la unitat ontològica. Hegel seria el pensador (*avant la lettre*) de la dualitat en la unitat de l'ésser amorós que Badiou troba en Lacan. No és Hegel qui acaba amb la "dominació de l'U" en pensar una unitat on la diferència el fa ésser dos (en un) en si mateix?

Com afirma Žizek, llegint a Hegel des de la lògica lacaniana: "the Real does not disappear here in the global self-relating play of symbolic representations; it returns with a vengeance as the immanent gap, the obstacle, on account of which representations cannot ever totalize themselves, on account of which they are 'non-All'" (x). Hi ha una certa presència en Hegel d'alguna cosa que no es deixa totalitzar, que no conta per a l'U o que, precisament, conta per a l'U en tant que auto-contradicció, en tant que hi ha alguna cosa que (fóra de l'espai epistemològic) no deixa tancar el registre ontològic. Aquesta "cosa" és de l'ordre del Real, allò que no pot ser contabilitzat ni totalitzat: un no-tot.

Ara bé, cal no ser extremadament hegel·lià (com adverteix Žizek), o no ser hegel·lià naïf: això és, d'un cantó, perdre de vista la direcció de la filosofia de la història de Hegel i, de l'altre, obliterar que Hegel, com a mediador de la trans-

formació de discurs, canvia alguna cosa després d'ell. Això vol dir, en l'essència de la filosofia de la història de Hegel hi ha efectivament una sensació que la història es clou sobre si mateixa i, per tant, l'ontologia (en el seu desplegament) es clou, també, sobre si mateixa. Žizek, però, retorçant sempre les possibles perspectives, presenta la figura de Hegel en la posició del “subjecte de suposat saber”. Això vol dir, tan se val què digués Hegel i si realment cregués que la història en contingut havia arribat a la seva fi, la qüestió és que, tot ocupant la posició d'un “subjecte de suposat saber” per al pensador contemporani, Hegel desenvolupa una tasca concreta: és la instància que mou a repensar la pròpia posició. Žizek destaca, a més a més, que Hegel no està totalitzant la història, Hegel deixa espais en blanc, espais sense totalitzar, espais que no es deixen totalitzar. És en aquest sentit que per Žizek la forma del pensament hegelianà pren una rellevància crucial, no tant per les qüestions de contingut que pogués haver expressat, sinó per la mediació dels oposats com a eina de pensament.

“Eina de pensament” es refereix, de nou, a la posició transferencial (i contra-transferencial) que ocupa (encara avui en dia) Hegel com a instància de transició entre un discurs i un altre. Això no vol dir que l'estudi acadèmic de Hegel no condueixi enlloc (és a dir, que l'estudi de la història de la filosofia versat sobre Hegel sigui estèril). No obstant això, afirmar que Hegel es troba en la posició de l'analista implica que tan se val (epistemològicament) què digués Hegel, si les conclusions que se n'extreuen s'adiuen o no al cos de la lletra hegeliana. El que és important és la posició que Hegel ocupa per a algú i els afectes i efectes que això produeix. En aquest sentit, Mladen Dolar sintetitza aquesta posició defensant que, des del punt de vista de la posició de Hegel com a analista, no és important quina consideració es tingui del filòsof, sinó quina consideració pot tenir el filòsof d'un “nosaltres” (del subjecte que es veu travessat per la mediació del pensament de Hegel): “Of course, the subject supposed to know is also a hated figure, just like the analyst, and the measure of transference can be both love and hatred” (Dolar 2006a, 150). Sigui quina sigui la seva lectura, Dolar insisteix que Hegel és “algú” que no deixa indiferent. La major part de la recepció de Hegel de la filosofia més *a la mode* del segle XX (la francesa post-kojève) ha mantingut una relació de contra-transferència vers Hegel, no obstant això, aquesta posició és una des de la qual bona part de la filosofia del segle XX ha produït un nou espai de pensament (a favor o en contra). Aquest nou espai del pensament, com diu Dolar, es presenta sota la forma de la impossibilitat (real) de la totalització del saber absolut hegelianà.

Això vol dir, “el residu que emergeix en la forma de la universalitat i de l’absolut no és alguna cosa que la totalitat no pugui aixoplugar, sinó que el residu emergeix en el mateix gest de la totalització. El saber absolut és un símptoma de la filosofia post-hegeliana, el seu monstre, el seu impossible” (151-2).

La pregunta d’aquest apartat i, sobretot, del proper subapartat és, aleshores, com s’articula Hegel en *El revers de la psicoanàlisi* des de la posició de l’analista. L’estructura fonamental de la construcció dels quatre discursos i, en especial, el silenci de Lacan en l’últim nom de Hegel no fan parlar alguna cosa (com a símptoma) en Lacan que apunta vers el rol fonamental que Hegel exerceix en el psicoanalista a l’hora de pensar el social, el discurs i l’esdevenir històricopolític? Hegel no és tan sols l’interlocutor principal del llibre XVII, sinó que una de les seves presències (i la principal) s’articula a partir de la posició de l’analista respecte de Lacan.

4.2. Hegel, el revers de l’amo

Si, fins ara, he analitzat la posició que Hegel ocupa en el discurs de l’Amo, de la Històrica i de la Universitat, no tan sols des de la imputació que en fa Lacan, sinó també de la lectura que s’obre hermenèuticament en aquest anomenar, ara cal analitzar com s’articula la interpretació d’un Hegel que es localitza en un discurs on l’element dominant és l’objecte *a* que ocupa Hegel com estant en la posició d’analista —posició que, com assenyalava Žižek, no es troba específicament en Hegel, sinó que és la posició que el lector (contemporani) atorga al filòsof com a subjecte de suposat saber. El problema que caldrà tenir en compte, però, és si, ocupant aquesta posició i duent a terme una interpretació de la seva filosofia des del discurs de la Psicoanàlisi, Hegel fa ciència de l’universal (és a dir, si en realitat Hegel no segueix utilitzant la filosofia per al servei del discurs de l’Amo) o, si bé, Hegel pot ser interpretat des de la “ciència” del singular de la psicoanàlisi i la rearticulació amb la relació del significant-amo del subjecte.

Utilitzant la definició de transferència que Lacan utilitza al llibre XVII per la qual el psicoanalista ocupa la posició hegemònica (que l’amo ocupava en el seu discurs), i que pel procés de producció, instituint-se com a subjecte de suposat saber i objecte-causa del desig de l’analitzant, l’analista acabarà desa-

pareixent de la posició dominant (1991, 41), Hegel no aconsegueix també (i en certa manera) ocupa aquest mateix espai? Si la posició essencial del discurs de la Psicoanàlisi es troba en l'espai hegemònic que ocupa l'objecte *a* (l'espai de l'analista), no és Hegel qui, al seu torn, ocupa aquesta posició “opaca i desconeguda”, com a “efecte de rebuig del discurs” (1991, 47)? Això vol dir, ocupant l'espai de l'*a* en el discurs de la Psicoanàlisi, Hegel desenvolupa el mateix efecte de l'analista vers l'analitzant —no, no és això, segueix parlant. Així, és Hegel el més sublim de les histèriques o bé Hegel és aquell qui histèritza el discurs “per mitjans artificials” com ho fa el discurs de la Psicoanàlisi?

El cas paradigmàtic d'aquesta posició es troba per primer cop en Kojève. Kojève és el primer filòsof que pren a Hegel com un subjecte de suposat saber. La mena de saber que posseeix Hegel a ulls de Kojève és un saber de la totalitat —no hi ha res que en Hegel no quedi explicat d'una vegada per totes. Tot i això, la mena de saber que Kojève identifica en Hegel és un saber estàtic, és a dir, un saber que ja s'ha assolit i que, per tant, segons la lectura, per exemple, de Malabou, el saber absolut hegelian interpretat per Kojève, tal i com l'entenen bona part dels historiadors de la filosofia, ben poc pot mediar ja amb la posició que ocupa el subjecte. La meua posició és que la figura d'un saber suposat imputat a Hegel ha de presentar-se com un saber no-tot o, en d'altres termes, Hegel, en la posició hegemònica de l'*a*, posseeix alguna cosa que impedeix la circulació *ad infinitum* del saber (d'amo, histèric i universitari) —Hegel representa una posició d'impàs entre dos discursos o entre dos termes antagònics. És precisament en aquest sentit que s'ha d'entendre la figura de Hegel com una instància de suposat saber, una posició, com diu Foucault, a partir de la qual, a favor o en contra, tot filòsof s'hi ha referit (després de l'alemany, és clar). Així, tal com distingeix Lacan, no és el mateix concebre Hegel en la posició del saber (S2), la qual cosa està vinculada amb el discurs Universitari, que concebre Hegel en la posició del desig de saber (*a*). Tractant-se de la interpretació de Hegel des del discurs de la Psicoanàlisi, Hegel ocupa la posició del desig de saber (*a*). A diferència del discurs de la Histèrica, l'objecte de desig (*a*) ja no es localitza com la veritat del subjecte histèric en la posició hegemònica del discurs, sinó que és l'analista qui, en la posició hegemònica, posseeix l'objecte de desig (*a*) —amb un saber suposat (S2) a la base de la seva veritat. Això implica que no és el mateix dirigir-se vers Hegel amb la demanda histèrica de saber quina és la pròpia posició —possiblement una primera aproximació al text hegelian—, que ser interpel·lat per Hegel com a objecte-causa del desig de

saber, una interpel·lació que es dirigeix directament al subjecte: una pregunta que desconcerta i posa la posició subjectiva en alerta, una posició que veu vacillar els prejudicis de la realitat que fonamentaven.

Tot i la descripció que he donat de Kojève, com presentant un saber tancat en Hegel (una ontologia “ofegant”, com diu Malabou), la importància de la figura de Kojève no rau tant en el contingut i la comprensió de Hegel (qüestió per a la història de la filosofia), sinó en la forma sota la qual presenta Hegel. La novetat de l'anàlisi de Kojève vers Hegel es troba en el fet que, com escriu Butler, Hegel esdevé un company en l'experiència hermenèutica en la qual les dues parts (subjecte de suposat saber i el subjecte) transformen les seves posicions originals (1987, 63). Així, la posició de Hegel esdevé el que Zizek anomena “el mediador que desapareix” (*vanishing mediator*) —descriuint la posició de Hegel amb el terme utilitzat per primer cop per Jameson.⁵¹ La tesi de Zizek és que Hegel és “el mediador que desapareix” entre el pensament metafísic i el pensament post-metafísic (o post-hegelià), moment que Zizek considera d'una ruptura històrica de primer nivell:

[S]omething happens in Hegel, a breakthrough into a unique dimension of thought, which is obliterated, rendered invisible in its true dimension, by post-metaphysical thought. This obliteration leaves an empty space which has to be filled in so that the continuity of the development of philosophy can be re-established. But, we may ask, filled in with what? The index of this obliteration is the absurd image of Hegel as the “absolute idealist” who “pretended to know everything,” to possess Absolute Knowledge, to read the mind of God, to deduce the whole of reality out of self-movement of (his) Mind — an image which is an exemplary case of what Freud called Deck-Erinnerung (screen-memory), a fantasy-formation destined to cover up a traumatic truth. (2012, 239)

Segons la posició de Zizek, Hegel seria el mediador entre el pensament metafísic i el nou pensament post-metafísic; però, un mediador que tan aviat com

51. Frederic Jameson és el primer en utilitzar el terme “vanishing mediator” a l'article “The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber” de 1973. Segons Jameson, un “mediador que desapareix” és “un agent catalitzador que permet l'intercanvi d'energies entre dos termes que, d'una altra manera, no podrien posar-se en relació” (1973, 78). Com a exemple, per Jameson, el protestantisme representa un “mediador que desapareix” entre l'antic sistema feudal i el modern capitalisme. El protestantisme seria el “mediador que desapareix” que possibilita la transició entre dos termes, en principi oposats, que un cop ha acomplert el seu objectiu perd la seva funció de mediació en acomplir la seva finalitat —encara que pot ser que romangui com a ombra, perdent la seva funció original de mediació.

a complert la seva tasca desapareix —no desapareix en el sentit que Hegel és oblidat per la història de la filosofia, sinó que Hegel resta desdibuixat i s'esvaeix (*vanishing*) en tant que filòsof que possibilita la mediació entre dues figures del pensament radicalment oposades. Aleshores, no és Hegel qui s'articula sota l'estructura del discurs de la Psicoanàlisi en tant que materialitza un discurs de transició entre dues formes oposades d'hegemonia de dos significants-amo? Cal recordar que l'escriptura del discurs de la Psicoanàlisi troba en la posició de la producció un significat-amo (S1). És a dir, si el discurs de l'Amo és el revers del discurs de la Psicoanàlisi, el discurs de la Psicoanàlisi és el seu anvers (Lacan 1991, 99). El discurs de la Psicoanàlisi produeix significants-amo (S1). Amb tot, el resultat d'aquesta producció no es pot equiparar amb la producció d'un nou discurs d'Amo tal i com s'havia conegut. Si alguna cosa demostra (l'experiència de) la psicoanàlisi és la pèrdua de la innocència, és a dir, ja no es pot tornar al punt de ceguesa en les relacions que amb anterioritat constituïen, i de forma inconscient, el subjecte. Com diu Lacan:

Naturellement, personne n'en a fait la remarque qu'il est assez curieux que ce que [le discours de l'analyste] produit ne soit rien d'autre que le discours du maître, puisque c'est S1 qui vient à la place de la production. Et [...] peut-être est-ce du discours de l'analyste, si l'on fait ces trois quarts de tour, que peut surgir un autre style de signifiant-maître. A la vérité, qu'il soit d'un autre style ou non, ce n'est pas demain la veille le jour où l'on saura quel il est, et au moins pour l'instant, nous sommes tout à fait impuissants à le rapporter à ce qui est en jeu dans la position de l'analyste, à savoir, cette séduction de vérité qu'il présente en ceci qu'il en saurait un bout sur ce qu'el principe il représente. Est-ce que j'accroche assez le relief de l'impossibilité de sa position ? —en tant que l'analyste se met en position de représenter, d'être l'agent, la cause du désir. (Lacan 1991, 205)

En aquest punt, situant Hegel en la posició de l'agent, en la posició de la causa del desig, és a dir, en la posició de presentificació del Real mitjançant l'objecte *a* —com el semblant del Real—, Hegel comença a prendre sentit des de la interpretació del discurs de la Psicoanàlisi: Hegel descriu la transició d'un discurs d'Amo vers a un altre o, el que és el mateix, de l'hegemonia d'un significat-amo vers un altre —del qual no se'n sap encara la seva dimensió. Rebut el missatge d'una posició que no parla, és a dir, rebut el missatge de l'objecte-causa del desig, el subjecte es posa a treballar. El subjecte es posa a treballar per aïllar l'articulació en l'origen del significat-amo (S1) que ha organitzat el sentit i la direcció significat de la vida del subjecte. D'aquesta forma, el subjecte no tan sols reorganitza la relació amb el seu significat-amo, sinó

que pren una nova relació amb el seu objecte-causa de desig; tot i això, com alerta Lacan, aquesta experiència discursiva de transició (que és el discurs de la Psicoanàlisi) no indica quina mena de nova relació esdevindrà amb el nou significant-amo.

Llavors, interpretant Hegel des d'aquesta posició, el filòsof alemany es situa en la posició hegemònica del discurs que interpel·la a la recerca del significant-amo, a resseguir totes les causes que han dut el subjecte a construir la seva història en la forma en què l'ha narrada i a assumir-ne les conseqüències com a causes causades per ell. Des de la interpretació de Hegel des del discurs de la Psicoanàlisi, no és tant important el saber (S2) que funciona com a veritat que dóna estatut de subjecte de suposat saber a Hegel, és a dir, no és tant important el saber que circumstancialment Hegel pugui transmetre (que no vol dir que no hi hagi res a transmetre, com assenyalava Lacan (1991, 228)), sinó (seguint la lògica del discurs de la Psicoanàlisi) el que pren importància és com Hegel pot posar entre parèntesi la necessitat de la funció del saber en la societat —com les figures de consciència, constituïdes per un saber i per una veritat, són falsejades una a una des de la seva pròpia posició donant pas a una nova forma de consciència. Això vol dir que Hegel demostra que tot saber articulat socialment troba la seva invalidació: tota articulació discursiva haurà estat necessària per al desenvolupament discursiu posterior, però contingent en la seva desaparició.

Recordant un dels passatges que he citat diverses vegades en els últims apartats, Hegel clou una etapa de la història: “no es difícil observar que el nostre temps és el temps de la gestació i de la transició vers un nou període” (1939a, 12). Hegel anuncia al pròleg de *La fenomenologia* que la història de l'esperit sobre la qual versa la seva obra és un esperit pretèrit, un esperit, però, que “no es troba mai en un estat de repòs”, del qual tan sols se'n pot retre compte com a història ja passada i del seu futur tan sols se'n poden percebre “símtomes esporàdics” d'alguna cosa “que està en marxa” (12), però del qual encara no se'n pot tenir una estructura (això és, una escriptura) de la seva forma. Això vol dir, el subjecte mai no pot saltar pel damunt de la seva pròpia ombra, és a dir, fins que el subjecte no ha construït la seva pròpia història com a una història que ja s'ha esdevingut, el subjecte no pot iniciar la recerca del significant que l'ha acompanyat com a causa. Tan sols com a història passada, reconstruïda i exterioritzada en l'explicar, el subjecte és capaç d'identificar el seu significant.

Cal parar atenció, en aquest moment, a la semblança de la forma en què Hegel construeix la narració del seu subjecte (el procés progressiu del prendre consciència), amb la forma amb què Lacan explica com un subjecte “treballa” en l'experiència analítica:

[Le sujet] finit par reconnaître que cet être n'a jamais été que son œuvre dans l'imaginaire et que cette œuvre déçoit en lui toute certitude. Car dans ce travail qu'il fait de la reconstruire *pour un autre*, il retrouve l'aliénation fondamentale qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l'a toujours destinée à lui être dérobée *par un autre*. (Lacan 1966a, 249)

En aquest punt, són evidents les semblances amb Hegel en tant que en el mètode hegelian també és present el moviment d'exteriorització de la pròpia posició, de la decepció de les figures de saber com a meres entitats de l'Imaginari i com el mètode narratiu de Hegel a *La fenomenologia* també està construït “per a un” altre, troba les alienacions fonamentals que li han fet construir “com si fos un altre” que ell mateix i que sempre el fan sostreure's a si mateix “per un altre”. Ara bé, tan aviat com el subjecte pren consciència d'aquesta posició que l'ha configurat, que l'ha anat formant, el subjecte reconfigura la seva relació amb el significat-amo. Això implica que no hi ha cap posició subjectiva que s'identifiqui plenament amb el seu significat —un cop el subjecte descobreix que actuava sota la causa d'un altre, és a dir, el subjecte no és causa, sinó causat pel significat, el subjecte no esdevé significat. Fins i tot quan Hegel atrapa la causa significat al final de la fenomenologia d'un esperit, com ell mateix anticipa al pròleg, una nova relació subjectiva amb el significat-amo ja està en moviment —en termes hegelians, un nou esperit o etapa històrica s'inicia. En aquest sentit, Hegel és ben conscient que no pot saltar pel damunt de l'ombra de l'esperit (S1). La filosofia, com la psicoanàlisi, pel que fa a aquest punt, no són discursos d'endevins que puguin albirar les relacions futures. La forma del discurs de Hegel i de la psicoanàlisi són formes que troben el seu suport sobre allò dit o escrit, allò que ja sempre s'escriu o es diu en temps pretèrit, i és des d'aquesta posició d'enunciació a partir de la qual s'obre l'ocasió per a la interpretació. Tan sols des d'aquesta ocasió d'interpretació s'esdevé l'espai des del qual l'afecte d'amor que ambdós personatges o posicions discursives poden tenir com a modificadors de la comprensió futura de la relació amb un significat, essent impotents per albirar la forma completa d'aquesta reconfiguració futura.

Tal i com està articulada la posició del subjecte de suposat saber que ocupa l'analista en el seu discurs, allò important en aquest punt és copsar com Hegel, en el treball hermenèutic que interpel·la al seu lector, el condueix vers l'afecte de reconstruir el sentit de la història narrada i, per tant, vers l'efecte de modificar les relacions que lliguen a un subjecte discursiu amb el seu significat —és a dir, Hegel ocupa la posició de subjecte de suposat saber. Més enllà de la història de la filosofia, la importància de Hegel no rau en allò que va escriure, sinó en com és llegit i quina transcendència efectiva comporta. Per aquest motiu, queda justificada la lectura de Hegel des del discurs de la psicoanàlisi. *Grosso modo*, mentre que en la lectura històrica de Hegel se li demanda al filòsof que atorgui la veritat de la posició subjectiva, i en la lectura universitària es comprèn a Hegel com el posseïdor d'un saber (S2) que interpel·la per produir més saber, la comprensió psicoanalítica de Hegel pren la seva filosofia des d'una dimensió on Hegel (en la posició hegemònica) interpel·la el subjecte per descobrir i rearticular el significat-amo que comanda un discurs.

Si Hegel ocupa la posició hegemònica d'objecte-causa del desig que interpel·la el subjecte a produir nous significats-amo i a establir noves relacions amb ells, com es pot articular “l'hontologia” (la unió de l'ésser i de la vergonya) amb la posició que ocupa Hegel en relació al discurs de la Psicoanàlisi?⁵² Si “l'hontologia” representa l'afecte de la relació fallida entre un significat i el subjecte pel fet que, a la fi, un significat mai no representa un subjecte per a un altre significat de forma plena, es pot afirmar que Hegel es situa en aquestes coordenades? És pot justificar que, en Hegel, es trobi l'afecte vergonyós d'una ontologia que no pot representar completament el seu món? Hegel *ens* fa vergonya —de la mateixa manera que Lacan intenta avergonyir el seu públic intentant demostrar la relació de gaudi que mantenen amb el seu significat? És més, es pot dir que Hegel és la vergonya de Lacan, en tant que presència en els tres primers discursos, però absència en el discurs de la Psicoanàlisi?

Per articular la resposta d'aquestes preguntes, cal recuperar la qüestió que he tractat amb anterioritat entre la contingència i la necessitat per desenvolupar correctament la qüestió de la presència de la “hontologia” en Hegel. En Hegel hi ha alguna cosa de l'ordre de la contingència pel que fa al significat. Això vol dir que el significat no és pura necessitat. La necessitat hegeliana és de l'ordre

52. Cal recordar allò que he exposat en el quart apartat del segon capítol sobre “l'hontologia” tal i com proposa Lacan a l'última sessió del llibre XVII del *Seminari*.

de l'*après coup*. El desplegament absolut de l'esperit no és necessari, sinó que haurà estat necessari en l'assoliment del seu estadi final. El "pròleg" de *La fenomenologia* no anticipa l'esdevenir de l'esperit, segons la necessitat que el filòsof ha albirat en una ontologia a la qual s'hi accedeix amb anterioritat al temps de la seva exposició. Tot al contrari, en Hegel, si hi ha alguna cosa de l'ordre de la necessitat, aquesta s'expressa en l'exposició i, per tant, en la superació temporal d'allò que està inscrit en un ordre ontològic. Es pot dir que en Hegel tot és contingent i, al seu torn, aquest mateix tot és necessari. La història està plena de contingències, però en el moment en què una contingència s'esdevé, aquesta transforma l'esdevenir de la història i, per tant, esdevé necessària. Es pot afirmar que en Hegel, encara que les causes que han propiciat un esdeveniment siguin contingents (tant hagués pogut ser una, com qualsevol altre), tot allò que ja ha sigut i ha sigut efectivament determinant esdevé necessari. Ara bé, això no vol dir que un cop un esdeveniment s'ha esdevingut i queda marcat en la història, la seva destinació així com el sentit del seu significat quedin determinats *per saecula saeculorum*. De fet, en aquest punt, Hegel torna a mostrar semblances amb el mètode de la psicoanàlisi. L'exercici de Hegel a *La fenomenologia* és, precisament, el mateix exercici que el subjecte experimenta durant l'anàlisi: la modificació retroactiva del sentit i la direcció del significat que articulava els fets pretèrits. El treball d'interpretació que duu a terme un subjecte reconstruint una narració de la seva pròpia història modifica la relació amb el significat que ordenava la comprensió d'aquesta història i, per tant també, la relació que el subjecte creia tenir-hi. De la mateixa manera, *La fenomenologia* de Hegel és l'expressió d'aquest exercici de reorganització del significat dels esdeveniments passats. Hegel reinterpreta la història i reconfigura l'estatut de la necessitat, és a dir, atorga un nou significat-amo des del qual observar i comprendre una història que no pot ser d'una altra manera. Aquest és el motiu pel qual Zizek afirma que la dialèctica hegeliana es correspon amb la lògica del significat de Lacan.

Segons Zizek, la dialèctica hegeliana funciona segons la performativitat retroactiva (*retroactive performativity*), és a dir, el procés dialèctic "retroactivament fa de la 'cosa' allò que ja era" (2014, 24). Això vol dir, el procés dialèctic, com a procés vers la veritat, sempre assoleix *après coup* el concepte de la cosa, una cosa que sempre havia estat d'aquella manera, però no és fins que s'ha recorregut el procés dialèctic que es concep tal i com realment sempre havia sigut —la qüestió que no es pot perdre de vista és que la cosa és el que era tan

sols quan el subjecte ha resseguit tot el procés dialèctic, sense pressuposar una necessitat ontològica que a priori assegurí l'ésser de la cosa pel simple fet que ho fos. La cosa haurà estat sempre el que ara és (per al concepte) tan sols quan el procés dialèctic en el qual el subjecte hi està implicat hagi descobert aquest procés (de veritat).⁵³

Lacan es refereix (molt breument) a la qüestió de la necessitat i la contingència a l'última sessió del llibre XVII. Lacan explica que quan Diderot escriu la seva novel·la *Le neveu de Rameau*, l'il·lustrat francès perd l'únic volum de l'obra. La història segueix quan algú es troba la novel·la i la duu fins a Schiller (sabent que era una novel·la de Diderot) i aquest la dona, l'any 1804, a Goethe, qui la tradueix. Tot i això, destaca Lacan, no és fins l'any 1891 quan a França es té constància d'aquesta obra de Diderot: una edició en francès a partir de la traducció alemanya sense que es tingui constància de la localització de l'original francès. Tot i això, segueix Lacan, que l'obra passés desapercibuda i pràcticament oblidada no va impedir que Hegel fes de *Le neveu de Rameau* un "dels nervis" de *La fenomenologia*. A la sessió anterior, Lacan també es refereix a l'encontre amb Alexandre Kojève. Lacan diu que bé hagués pogut ser

53. Molts cops, el procés lògic d'aquesta mena de veritat es veu implicat en la vida quotidiana. Tot i això, en el cinema i la literatura és on, de foma més plàstica, aquesta mena de lògica s'esdevé. La pel·lícula de Billy Wilder, *Testimoni de càrrec* (*Witness for Prosecution*, 1957), em sembla un dels exemples on es percep amb més facilitat l'efecte de l'efecte d'aquesta lògica d'una veritat que reestructura *après coup* la realitat i l'ordre de les coses. Sense revelar el final, per si algun lector no l'ha vista, al final del judici que reconstrueix els esdeveniments, la resolució de la veritat no tan sols informa objectivament a l'espectador del culpable del crim, sinó que reestructura ontològicament tota la relació d'objectes de la narrativa de la pel·lícula. És a dir, en una lògica on la veritat existeix com a procés, no és fins a la seva completa exposició que les coses reben una estabilitat ontològica. En aquest sentit, la dimensió temporal també es veu afectada, ja que les coses es presenten parcialment constituïdes fins al desplegament complet de la veritat. Ara bé, un cop la veritat s'ha exposat completament, ja no hi ha manera de retornar a l'estat afectiu que regia amb anterioritat les relacions d'objectes. Quan la veritat s'exposa completament, les coses hauran estat sempre d'aquella manera sense que es puguí retornar a l'experiència que precedia a aquesta nova dimensió. Tan sols des d'aquesta posició, es pot resseguir la totalitat del procés de la veritat per realitzar el procés hermenèutic, és a dir, de comprensió. Sense un punt final, com a veritat exposada, des del qual analitzar la totalitat, és impossible comprendre i transmetre el sentit. És per aquest motiu que, al final de la pel·lícula de Billy Wilder, apareixen les següents paraules sobreimpresionades a la pantalla: "The management of this theatre suggests that for the greater entertainment of your friends who have not yet seen the picture you will not devout to anyone the secret of the ending of Witness for the Prosecution". Desvelar el final esguerra la possibilitat de l'experiència de resseguir el procés d'exposició de la veritat.

que ell mai no hagués conegut a Alenxadre Kojève: “Si je ne l’avais jamais rencontré, il est très probable que, comme tous les Français éduqués pendant une certaine période, je n’aurais peut-être pas soupçonné que la *Phénoménologie de l’esprit* était quelque chose” (1991, 202). Lacan fa palès com tot allò que cau del cantó de la pura contingència o, més aviat, com tot allò que sorgeix de la mera casualitat (també), és allò que determina en bona mesura l’esdevenir que (posteriorment) serà inscrit en l’ordre de la necessitat. És a dir, de la mateixa manera que la sort de *Le neveu de Rameau* pateix un seguit de contingències que haguessin pogut fer que Hegel no s’hagués assabentat mai de la seva existència i, tot i així, va esdevenir una influència transcendental per a *La fenomenologia*, la vida de Kojève així com el fet que el filòsof franco-rus arribés a impartir els seminaris sobre Hegel a París són fruit del més pur atzar i de la contingència i, tot i això, Kojève va arribar a marcar un moment necessari de la vida i la història del pensament francès, *sine qua non* Lacan, per exemple, no hagués desenvolupat bona part del seu “retorn a Freud”. Així, Lacan diu: “J’indique seulement comment l’analyse nous met sur le pied de recevoir, par le hasard des rencontres, un certain nombre de choses qui peuvent paraître éclairantes” (202). Amb això, Lacan subratlla com moltes coses, especialment les que prenen un aire de necessitat, estan determinades i causades no per la necessitat causal, sinó per circumstàncies contingents i absolutament aleatòries. Per Lacan, la psicoanàlisi mostra com aquest atzar (contingent) il·lumina que les influències i les determinacions del significat-amo no segueixen l’ordre de la necessitat, sinó que les causes que duen a un subjecte a ser determinat segueixen motius absolutament aleatoris, això és, contingents. No és sinó *après coup* quan les coses semblen haver seguit una certa destinació i han conformat un sentit que llavors el subjecte comprèn com a causes necessàries —però que en l’experiència de l’anàlisi es demostren com absolutament contingents; això permet la possibilitat per a la reinterpretació.

Zizek comprèn d’aquesta mateixa manera Hegel i exposa aquesta dialèctica entre la contingència i la necessitat a partir d’una de les frases que més crítica han despertat vers el filòsof alemany: “Allò que és racional és efectiu; allò que és efectiu és racional [*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*]” (Hegel 1998, 104). Com és de sobres conegut, la frase hegeliana ha comportat innombrables discussions al voltant del seu significat,⁵⁴ un dels

54. A la traducció francesa de *Principis de la filosofia del Dret*, el traductor francès i professor de la universitat Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Jean-François Kervégan, escriu en

quals ha destacat pel damunt de tot en la concepció de la història de la filosofia: tot allò que és pensable per la raó és efectiu/real (sense discutir aquí la diferència entre real i efectiu) i la totalitat del Real és expressable i pensable per la raó. Evidentment, aquesta interpretació presenta l'ontologia hegeliana tancada en si mateixa, és a dir, no hi ha escapatòria, ni tampoc fissura en la relació que va de la raó/lenguatge vers la realitat i viceversa. Ara bé, la interpretació que en dona Žizek és, gràcies a la psicoanàlisi, que la forma sota la qual s'ha de llegir la frase hegeliana és sota la lògica del no-tot:

“The real is rational” (and vice versa) should not be read as “all that is real is rational,” but rather “there is no thing of the real that is not rational” — the price of this “no-exceptions” being that, in fact, *all is not rational*, the domain of the contingent escapes conceptual deduction. (2014, 28)

La lògica lacaniana permet a Žizek reformular la lectura i aportar una nova dimensió a una sentència claustrofòbica per a l'ontologia de Hegel. Per Žizek, “si la totalitat és racional, cal excloure alguna cosa del moviment necessari de la totalitat racional: allò que és contingent” (28). Žizek alerta, però, que llegint la frase d'aquesta manera, és a dir, immediatament així, la comprensió duria a concloure que allò que és contingent representa el corol·lari oposat a la necessitat. Aquest no és el cas, i Žizek argumenta que “allò que és contingent és simplement una nul·litat, un moment acabat sense pes substancial, desapa-

una nota a peu de pàgina la famosa frase hegeliana: “[...] dès 1820 [la frase a] focalisé les critiques adressées à l'auteur de la *Philosophie du Droit* : ainsi, von Thaden objecte à Hegel que cette proposition, si elle est ‘vrai philosophiquement’, est ‘fause politiquement’ (*Correspondance* II, p. 244). La réponse de Hegel consiste pour l'essentiel à rappeler que, d'après la *Science de la Logique*, l'effectif (qui relève de la sphère de l'essence) est tout autre chose que l'être-là simplement réel (qui relève de la sphère de l'être). Il est vrai que l'être-là empirique (le ‘réel’) est rarement conforme à ce qu'il devrait être; mais ‘l'Idée... n'est pas assez impuissance pour devoir être seulement et ne pas être effective’ (*Encycl 1827/30* I, §6 Remarque, p.170). A quoi Haym répondra, non sans subtilité, que si l'on nomme ‘effectivité’ la part rationnelle du réel, alors la proposition de Hegel est tautologique; sinon, elle est contradictoire (*Hegel und seine Zeit*, p. 367-369)! En fait, la compréhension et l'appréciation critique de la formule supposent une détermination du sens de l'articulation du spéculatif et de l'histoire, du rationnel et du positif, donc en dernier ressort du rapport entre l'esprit objectif et l'esprit absolu”(Hegel 1998, 104). Sigui com sigui, i la reconstrucció de la història de la discussió filosòfica al voltant de la frase de Hegel no és un motiu de la investigació, Kervégan exposa el fet que la discussió sobre la frase, des de la seva publicació, ha incitat moltes pàgines i reflexions. Kervégan també fa palès el fet que l'hermenèutica de la frase no pot ser tancada de cop i volta i que, en una altra línia d'investigació, cal seguir treballant per descriure el sentit de la frase hegeliana.

reixent ell-mateix, auto-dissolvent-se”: és a dir, “cal excloure la contingència sense oposar-nos nosaltres mateixos a ella” (28). Per tant, com s’entén, finalment, la interpretació zizekiana de la contingència i la necessitat en Hegel?

The concept that, through its self-development, divides itself and necessarily posits its externality as the domain of happenstance, evokes the idea of an essential necessity that realizes, self-mediate, and “expresses” itself through a multitude of contingent conditions. This brings to mind two standard examples from Marxist theory. The development of capitalism occurs according to necessity of its internal logic, but it will be realized through a multitude of contingent circumstances that arise out of “primitive accumulation,” which will differ from country to country. (29)

En aquest punt, Zizek caricaturitza la comprensió immediata de la posició de la necessitat en la filosofia hegeliana. Per Zizek, la contingència i la necessitat són dues cares de la mateixa moneda. Això vol dir que Zizek no comprèn la contingència i la necessitat com dues modalitats ontològiques oposades, sinó que llegeix la contingència i la necessitat essent una i la mateixa modalitat ontològica, distingint-se a través de la progressió dialèctica, això és, temporal:

When a thing occurs as a result of a series of contingent conditions, it produces the retroactive impression that it was teleologically necessary, as if its development had been preordained from the very beginning. From the vantage point of the end result, it appears to have posited its own preconditions. The key for Hegelian “teleology” would therefore be to search inside the retroactive movement of the signifier for the point at which the appearance of a new master-signifier retroactively bestowed signification upon the chain that preceded it. Hegelian “necessity” is precisely the necessity of an S1 that “miraculously” turns chaos into a “new harmony”, that transforms a series from a lawless to a lawlike series. The “dialectic” is, in its essence, the science of “how necessity emerges from contingency”. (30)

Zizek està expressant un dels punts de més importància en la filosofia hegeliana, tant en el seu vessant ontològic, com històric. Hi ha un significat (una idea, en termes hegelians) que ordena la comprensió del món (ontològic i històric). Ara bé, sempre és *après coup* quan el concepte dels esdeveniments reconfiguren la seva comprensió. No és Hegel qui pateix aquesta mateixa lògica dialèctica quan, de jove, Hegel és admirador de la Revolució francesa i, temps més tard, a *La fenomenologia*, Hegel observa, des de l'exposició de l'esperit absolut, la manca de reflexió conceptual en l'admiració de la Revolució? —és a dir, a *La fenomenologia*, Hegel comprèn que el moment immediat de la

llibertat absoluta comporta el seu oposat, la crueltat del terror.⁵⁵ La història i el canvi que comporta són bons exemples del que Zizek està exposant a propòsit de Hegel: tot esdeveniment sempre és pre-jutjat i, en la majoria de casos, observat com una pèrdua de l'ordre, de la racionalitat, una pèrdua de sentit i de direcció. No obstant això, *après coup*, sempre s'imposa un nou ordre (significant) a partir del qual interpretar el nou ordre discursiu (i, alhora, reinterpretar els successos anteriors).

És en aquesta direcció que cal entendre la frase de Hegel que “tot allò que és racional és efectiu, i tot allò que és efectiu és racional”. Cal contextualitzar, també, l'espai en el qual està formulat: *Els principis de la filosofia del dret*. Més que en qualsevol altre ordre, el registre de la llei es presenta sota aquesta màxima. La llei és la universalitat racional per excel·lència, la lògica de la totalitat. No obstant això, tot i que la llei no tingui espai per a la fissura vers la contingència, la lògica de la llei està afectada per aquesta (altre) lògica. Sempre hi ha una contingència que farà ensorrar (*sine die*) un ordre racional i real. És a dir, quan un ordre racional i efectiu deixa d'articular-se discursivament, això és, deixa d'exercir operativament de vincle social, una contingència fa reordenar l'ordre jurídic. Ara bé, això no condueix vers un nou no-ordre on la contingència i la no-presència d'un significant siguin la nova dimensió que s'obre, sinó que tan aviat com una contingència subverteix un discurs operatiu (això és, racional i efectiu) un nou significant ordena la nova dimensió racional i efectiva. Tot allò contingent que havia fet esmicolar l'ordenament discursiu del món anterior, ara pren una nova dimensió de necessitat.

Zizek defineix aquesta hermenèutica present en Hegel de la següent manera: “The ‘dialectical unity of happenstance and necessity’ simply consists in the fact that the emergence of the S1, the gesture that creates necessity, is in itself radically contingent” (30). En aquest punt, Zizek ajuda a vincular una de les dimensions de la dialèctica hegeliana amb la forma com s'articula el discurs de la Psicoanàlisi. El discurs de la Psicoanàlisi no és un discurs que pròpiament ordeni ontològicament la comprensió del món, sinó que és un discurs que el des-ordena, és a dir, el discurs de la Psicoanàlisi és un discurs anti-ontològic —desfà les relacions que es creien necessàries amb un significant immutable

55. Per més informació al voltant de la relació que Hegel estableix al llarg del seu pensament amb la Revolució francesa, consulteu l'article “Hegel et la Révolution française” de Jean Granier (1980). Vegeu bibliografia.

que ordenava el món del subjecte. No obstant això, o precisament per això, el discurs de la Psicoanàlisi no és un discurs que arribi per quedar-se, que creï un vincle social més enllà de l'experiència analítica o de la crítica cultural. La psicoanàlisi és un discurs que tan sols aspira a ser un discurs de transició, no aspira, per tant, a la dissolució d'un significant-amo, sinó a la lliure i responsable re-articulació del subjecte amb el significant-amo. Per aquest motiu, Lacan conclou *El revers de la psicoanàlisi* argumentant que si algun sentit ha tingut la seva presència ha sigut avergonyir el seu auditori —portar els estudiants davant del seu significant-amo, descobrir el seu objecte-causa de desig: el desig d'un nou (significant-)amo.

Des d'aquesta perspectiva, Hegel és un filòsof de la vergonya —i si Lacan l'hagués identificat amb el discurs de la Psicoanàlisi hagués dit que Hegel és el més sublim dels “avergonyidors”. Al llarg de *La fenomenologia*, Hegel mostra, en les successions de les diverses figures de consciència, com tota posició de consciència és una mitja figura. Tot i el moment d'afirmació (tesi) de cadascuna de les figures de consciència, a aquest moment el segueix la seva negació (antítesi). La certesa del món i de la representació de cada figura de consciència s'esmicola i dona pas (síntesi) a una nova figura de consciència, és a dir, a una nova consciència articulada a partir d'un nou significant (S1). Hegel avergonyeix en tant que esmicola qualsevol possibilitat de certesa epistemològica en un subjecte transcendental. L'única veritat que ordena ontològicament el món per Hegel és la veritat com a subjecte, la posició que mai no troba la representació plena amb el seu significant, sempre hi ha alguna cosa de l'ordre de la contingència que fa avergonyir el subjecte: tota totalitat conté un element no-tot, alguna cosa que escapa a la representació i que precipita el subjecte vers la modificació contínua de la seva posició. *La fenomenologia de l'esperit*, en aquest sentit, pot ser interpretada com la història de la vergonya d'un esperit, la presentació del significant-amo que ha dirigit una comprensió de la consciència històrica a través del temps. Així, l'única veritat amb la qual es pot trobar la consciència és la veritat de la dialèctica que sempre es troba en moviment, assumeix l'estadi anterior per seguir en moviment, per presentar la transició contínua d'un discurs vers un altre. La vergonya que presenta Hegel és la producció incessant de significants-amo al llarg de la història i de l'exposició de la consciència.

A *Less than Nothing*, Zizek escriu que mentre que la psicoanàlisi es confronta “amb el nivell-zero, allà on ‘res no té lloc més que el lloc mateix’,” “la política intervé en aquest espai amb un nou significant-amo, imposant fidelitat, legitimant la validesa de la realitat del projecte sostingut pel significant-amo”:

Consequently, one can say that, with regard to the gap or antagonism which defines the human condition, the relationship between psychoanalysis and politics is that of a parallax split, of a missed encounter between a “not yet” and a “too late”: psychoanalysis opens up the gap before the act, while politics already sutures the gap, introducing a new consistency, imposing a new Master-signifier. (2012, 963)

La meua posició és que Hegel es troba precisament enmig d'aquest espai bipolar. Hegel obre l'espai entre el subjecte i el seu significant en el procés dialèctic, alhora que mostra l'aparició i la imposició d'un nou-significant. És en aquest sentit que cal entendre la posició de Hegel, com afirma Zizek, de mediador que desapareix. A més de la seva posició mediadora en la transició de la metafísica vers la post-metafísica, on Zizek afirma que tot el que ha fet la filosofia posterior és intentar omplir l'espai (*gap*) que Hegel va deixar entre aquestes dues posicions històriques, Hegel també obre la ferida entre el subjecte i la seva representació. Però, es pot objectar que, al final de *La fenomenologia*, l'esperit arriba a un estat d'identitat on es reconcilia amb ell mateix. No obstant això, aquesta lectura, lineal i no hermenèutica de *La fenomenologia*, perd de vista que la reconciliació de l'esperit amb ell mateix és, primer, la mort d'un significant-amo que ordenava la comprensió d'un món i, per tant, feia discurs, i, segon, que la reconciliació fa emergir la veritat del procés dialèctic: l'única veritat és la posició que ocupa el subjecte —el concepte que salva el subjecte de la seva representació fallida que sempre arriba en retard i la política, l'activitat contingent dels homes, supleix aquest “retard” imposant un nou ordre significant, al qual la raó arribarà massa tard per retre compte d'aquesta nova articulació.

Finalment, per què, doncs, Lacan no anomena Hegel en el discurs de la Psicoanàlisi? Hegel és la vergonya de Lacan. Al llibre XVII del *Seminari*, Hegel no és tan sols l'interlocutor principal de Lacan, sinó que és el seu significant-amo. Hegel és el significant a partir del qual Lacan pot articular la resta de discursos, fins i tot, l'escriptura del discurs de la Psicoanàlisi. Si Lacan hagués

aprofundit en el quart discurs, potser s'hagués adonat (si no hagués estat tan mediat per la interpretació de Kojève) que Hegel també ocupava un espai i tenia presència en el discurs de la Psicoanàlisi.

Tal com he assenyalat al quart apartat del capítol anterior, David Bernard indica que allò que produeix la vergonya és la trobada amb la mirada “aguda” de l'Altre que “colpeja i assenjala el subjecte” (2007, 216). De la mateixa manera, al llibre XI del *Seminari*, Lacan ja assenjala el sentiment estructural del subjecte com un “ésser observat en l'espectacle del món”, i en el moment que el subjecte comença a observar el món (com a espai de l'Altre) amb la mirada de la interrogació, “llavors comença el sentiment de l'estranyament” (1973, 71-2). La vergonya i l'estranyament són dos afectes ben presents en la dialèctica de Hegel. En primer lloc, la vergonya que pateix el subjecte (protagonista) de *La fenomenologia* hegeliana en adonar-se a cada moment de la fallida del significat que el representa, en segon lloc, tota l'evolució de la dialèctica hegeliana (fins i tot en *La lògica*) segueix aquest moviment d'estranyament continu de la interioritat i l'exterioritat com un moment necessari i previ a la reassumpció dialèctica d'allò que es presenta a la consciència com a estrany. De la mateixa manera que en la psicoanàlisi, Hegel exposa una història de l'esperit per a fer reconèixer l'íntima articulació de la pròpia història, d'una articulació singular amb el gaudi i de la identitat alienada en el camp de l'Altre. Al contrari que bona part de la crítica anti-hegeliana, el filòsof alemany no construeix un discurs a favor dels interessos de l'amo —la qual cosa s'afirma en la frase que Hegel és el filòsof de la burgesia per excel·lència—, Hegel no pren partit: Hegel es dedica a reconstruir el discurs a partir del qual la consciència s'ha articulada i exposat. Això vol dir, Hegel no construeix un discurs a favor de l'amo (burgès), sinó que Hegel indica que el món, des de que la consciència surt de si mateixa, s'organitza a partir de la figura d'un amo. La posició (*a*) que pren la narrativa de Hegel és la instància que fa avergonyir (és la instància que pot fer avergonyir al burgès del segle XVIII en pensar-se que ell és l'amo del món, sense tenir en compte que pel damunt de l'amo i de l'esclau hi ha l'auto-moviment de la idea i la seva hegemonia). En aquest sentit, Hegel pren la posició d'un ésser omni-observant, posició d'enunciació des de la qual el subjecte que ressegueix el congost de *La fenomenologia* es veu sent observat: la presència de Hegel avergonyeix.

Per acabar, les paraules de Laurent demostren un altre punt en el qual, a partir de l'afecte del discurs de la Psicoanàlisi, Lacan hagués pogut dir, també, que Hegel es trobava present en el discurs de la Psicoanàlisi: “the position of ‘making ashamed’ does not consist in fixing the subject to, but in dissociating the subject from, the master signifier and thereby bringing out the jouissance that the subject derives from the master signifier” (2006, 233). Des del moment en què la consciència queda escindida en la dialèctica de l'amo i de l'esclau, en Hegel ja no hi ha cap posició subjectiva (figura de consciència) que quedi fixada en una única i última posició, sinó que Hegel articula com tota posició subjectiva és la contínua dissociació d'un representant, d'una idea respecte el subjecte. Fins i tot, el capítol del “saber absolut” no demostra que el subjecte hagi assolit l'estadi final en el qual un significant s'identifiqui amb l'espai que ocupa el subjecte, sinó que, en qualsevol cas, allò que assoleix la consciència és una nova relació amb els significants-amo que ha anat produint. En qualsevol cas, tant la psicoanàlisi lacaniana com la filosofia hegeliana troben el creuament dels seus camins pel fet que assumeixen que el subjecte és sempre representat —en tant que hi hagi un discurs i una relació social (impossible), cal respectar el significant-amo, mantenir-lo en el límit, en la seva posició, però respectar-lo.

IV. EL REVERS DE LA VIDA CONTEMPORÀNIA

1. LA FI DE LA HISTÒRIA

1.1. “La fin de l’histoire, c’était moi qui serait chargé de l’énoncer”

El final de la història representa un moment clau o, més precisament, un espai clau des del qual articular quina és la posició on es situen les coordenades del pensament contemporani. La qüestió no rau en el fet de si efectivament (des d’un punt de vista ontològic) la història s’ha acabat. La qüestió rau en com es concep i com afecta aquesta fi per al subjecte i el discurs que el suporta. Tan se val si la història (efectivament) ha acabat o no, la qüestió és que s’actua com si efectivament la història hagués acabat —en l’àmbit del social, del polític, del pensament. En aquest sentit, Kojève té raó: la història no s’ha acabat extensivament, la història s’ha acabat en el terreny de la idea —i tot el que resta fer és materialitzar, fer aquesta idea extensiva. De nou, no té importància si això és “realment així”, la qüestió és que s’actua com si això fos efectivament així. Aleshores, la qüestió que es toca de fons és, doncs, si hi ha canvi després de l’assoliment del final de la història o no hi ha cap mena canvi —discursivament parlant. Més encara, quina és la idea que s’ha assolit i certifica el final eidètic de la història?

La resposta a aquesta qüestió es troba en Hegel i Lacan. Tan sols des del prisma de l’assoliment del concepte absolut, en tant que fi de la negativitat del pensament, i en el context de la formalització del discurs Capitalista es pot pensar honestament el final de la història que reclamem. Als costats oposats d’aquesta posició s’hi troben dos propostes poc honestes: l’una correspon al programa de propaganda neo-conservadora nord-americana de Fukuyama, l’altre correspon a la lectura de Žižek que respon a interessos practico-polítics, per anomenar-lo d’alguna manera, “d’esquerres”.

Per Fukuyama:

Writing in the twentieth century, Hegel’s great interpreter, Alexandre Kojève, asserted intransigently that history had ended because what he called the “universal and homogeneous state” —what he can understand as liberal democracy— definitely solved the question of recognition by replacing the relationship of lordship and bondage with universal and equal recognition. What man had been seeking throughout the course of history —what had driven the prior “stages of history”— was recognition. In the modern world, he finally found it, and was “completely satisfied”. This claim was made seriously by Kojève,

and it deserves to be taken seriously by us. For it is possible to understand the problem of politics over the millennia of human history as the effort to solve the problem of recognition. (1992, xxi)

Al llarg de *The End of History and the Last Man*, Fukuyama comet la fal·làcia de l'home de palla interpretant a Hegel i la lectura de Kojève (fins i tot a Marx i a Nietzsche) des d'una posició preconcebuda. Hegel i Kojève, per l'autor nord-americà, prediuen *avant la lettre* el triomf absolut del liberalisme econòmic i polític. És a dir, Fukuyama no interpreta Hegel i Kojève des d'un punt de vista estrictament filosòfic, sinó des d'un punt de vista polític i, per tant, ideològic —Hegel i Kojève són mers ventrílocs que Fukuyama fa parlar per a la teoria de les idees polítiques que representa. Com diu Eric Michael, “Kojève’s follower Francis Fukuyama commits the fallacy when he locates this end [of history] in the triumph of liberal democracy and market capitalism following the end of the Soviet era in Russia and Eastern Europe” (2014, 106).

Pel que fa a Zizek, també es detecta una lectura política del final de la història, però pel revers oposat al de Fukuyama. És a dir, el programa practico-polític de Zizek⁵⁶ proposa en diverses conferències i deixa per escrit, per exemple, al llibre *Trouble in paradise: From the End of History to the End of Capitalism*, que el “paradís” del títol del seu llibre es refereix al “final de la història” elaborada per Fukuyama, un paradís on “el capitalisme liberal democràtic” representa “el millor ordre social trobat”. Però, el problema és que l'actual crisi econòmica obliga fins i tot a Fukuyama a abandonar la seva idea del “final de la història” (2015, 14). És evident que un fet com la crisi econòmica apareguda l'any 2007-8 és una excusa perquè Zizek repregui el seu programa polític “emancipatori-revolucionari”, però, si alguna cosa des de la perspectiva del discurs demostra aquesta crisi és la supremacia del capitalisme i la impotència de qualsevol altre proposta política davant de l'ordre econòmic. Aquesta qüestió revela la trampa ideològica de Fukuyama. L'autor nord-americà comet la trampa de justificar que el capitalisme és l'última versió dels sistemes polítics i econòmics, amb el consegüent final de la història que ha trobat el millor sistema polític possible, i, per tant, d'aquest assoliment final se'n deriva una

56. En els últims anys, el programa “polític” de Zizek ha pres una forma eclèctica-monstruosa, quasi indesxifrable, en una amalgama que es va des del pensament lacanià, hegelian, els textos leninistes i stalinistes, la confrontació amb l'actual social-democràcia, les posicions subversives davant de qüestions geoestratègiques (gueres, refugiats de guerra, multiculturalisme), entre d'altres qüestions que fan impossible definir o categoritzar una posició política i/o filosòfica concreta en Zizek.

conseqüència ètica: el sistema definitiu, el millor, el més bo. Tant Fukuyama, com Zizek (quan fa política i oblida el registre filosòfic) perden de vista que l'assoliment últim del sistema liberal capitalista —acceptant la hipòtesi que sigui l'últim dels sistemes— no ha de comportar un estat de benaurança “paradisíaca” per als éssers humans que el conformen. La tesi que desenvoluparé és que efectivament sí que, en certa mesura, el discurs Capitalista clou una historicitat o una comprensió històrica de l'esdevenir, que les crisis econòmiques no són una mostra de la impotència del sistema, sinó el seu garant i com l'ètica no intervé en l'articulació d'aquest discurs.

Tot i que l'apropament de Zizek sempre estigui mediat per la seva proposta i programa polític, l'anàlisi filosòfic i psicoanalític articulen una veritat més enllà del mer projecte ideològic. Tot i que Zizek sigui un ferm defensor que la història no s'ha acabat, en els seus textos s'hi pot llegir una certa assumpció inconscient del que em referia abans com el fet que s'actua i es pensa com si realment la història s'hagués acabat. De fet, i en aquest punt Fukuyama també té raó (perquè segueix a Kojève sense derivar-ne cap implicació política), si té sentit parlar de la fi de la història no és en sentit extensiu, sinó a nivell eidètic (Fukuyama 1989), (Kojève 1947, 436-7). De fet, Zizek reconeix la natura perversa del capitalisme, afirmant que “tot i que és global i avarca la totalitat del món”, el perill més gran del capitalisme rau en què “sosté una constel·lació ideològica sense món stricto sensu, privant a la majoria de persones de cap mapa cognitiu amb significant” (2015, 19):

Capitalism is the first socio-economic order which de-totalizes meaning: it is not global at the level of meaning. There is, after all, no global “capitalist world view”, no “capitalist civilization” proper: the fundamental lesson of globalization is precisely that capitalism can accommodate itself to all civilizations, from Christian to Hindu or Buddhist, from West to East. Capitalism's global dimension can only be formulated at the level of truth-without-meaning, as the Real of the global market mechanism. (19)

En aquest punt, Zizek està reconeixent la força de negativitat i d'adaptació a qualsevol resistència per part del discurs Capitalista.⁵⁷ És a dir, la veritat

57. A *The Parallax View*, publicat l'any 2006 (abans de la crisi econòmica), Zizek escriu el que per ell representa la lògica del discurs capitalista, distingint dues formes d'expressió (en el vincle social) de les seves contradiccions internes: d'un cantó, la dominació de la lògica de la biopolítica i, de l'altre, la matriu capitalista d'un sistema que es veu abocat a la producció incessant d'un excés (el surplus). D'aquesta lògica (que exposaré en el present apartat), Zizek, contra l'evolució del seu pensament (polític)

del discurs ja no troba una resistència efectiva, sinó que la seva veritat no té significat. La forma universal del capitalisme es fonamenta, precisament, en el fet que no està determinat per un significant, la qual cosa justifica que, des del capitalisme dels Estats-Units o del Regne Unit, fins a la Xina “post-comunista” o la Rússia ex-soviètica, siguin quins siguin (encara) les modalitats dels sistemes polítics imperants en aquests territoris, el capitalisme al segle XXI s’hagi globalitzat en la seva pràctica totalitat. Això condueix de nou vers la pregunta inicial sobre el final de la història. Veient que hi ha una utilització ideològico-política sobre el final de la història, és possible pensar el final de la història com la finalització de la negativitat en l’àmbit del discurs (polític)? Per aquest motiu he afirmat que la qüestió tan sols es pot plantejar des de Hegel i Lacan —des de la negativitat dialèctica i des de la nova relació amb el gaudi que s’esdevé en la formalització del discurs Capitalista.

La qüestió es torna a plantejar des de la perspectiva de si hi ha canvi o no n’hi ha entre discursos, si n’hi ha hagut i si, per alguna mutació en les estructures discursives, pot haver un discurs que subverteixi la possibilitat de canvi, de transició, és a dir, si hi ha algun discurs que impedeix la modificació futura del discurs —això vol dir, que elimina la capacitat de resistència subjectiva i, per tant, impedeix la revolució dels termes que ocupen les estructures discursives.

Els quatre discursos lacanians estan mediatos en la seva successió per una evolució històrica. És cert, però, que al llarg del llibre XVII del *Seminari*, a voltes, Lacan sembla identificar els discursos amb un moment de la història, a voltes, Lacan sembla desvincular els discursos i la seva successió dels fets històrics. La solució a aquesta qüestió es troba en una lectura que és i no és històrica, és dir, els discursos no sorgeixen d’un esdeveniment concret en la història, sinó que són pràctiques que constitueixen estructures polítiques. En aquest sentit, Žižek reconeix que els quatre discursos lacanians són una formalització de la història moderna d’Europa i permeten desxifrar “dues cares de la modernitat”: d’un cantó, l’administració total i, de l’altre, les dinàmiques capitalistes-individualistes com “dues formes de debilitar el discurs de l’Amo” (298). El debilitament del discurs de l’Amo en la història europea, la caiguda dels imperis i les monarquies absolutes (com a traducció política del discurs

posterior, negant el “final de la història”, afirma: “in a way, the once fashionable and today forgotten Francis Fukuyama was right, global capitalism is ‘the end of history’” (2006c, 297).

de l'Amo), donen pas a governs “d'experts legítimats pel seu coneixement” (discurs Universitari), o per “l'excés del dubte, el dubte permanent” (discurs de la Històrica) (298). Finalment, Zizek concep el discurs de l'Analista com una “emergència revolucionària-emancipatòria de la subjectivitat que resol el tall entre el discurs Universitari i Històric”: “the revolutionary agent (*a*) addresses the subject from the position of knowledge which occupies the place of truth [...] and the goal is to isolate, get rid of, the Master-Signifier which structured the subject's (ideologico-political) unconscious” (298). En aquest sentit, però, Zizek no fa referència al discurs fonamental que vertebrava la contemporaneïtat i a més, perd de vista la veritable funció política de la psicoanàlisi. Si el discurs Capitalista es resol a la desaparició de la presència i l'articulació política del significant-amo, el discurs de la Psicoanàlisi, contràriament a la lectura de Zizek en aquest punt, es resol a la producció d'un nou significant-amo⁵⁸ —un de produït des de la responsabilitat i l'auto-donació del subjecte per a rearticular la relació amb el seu inconscient. Aleshores, què passa quan la relació mútua de successió política entre els diversos discursos deixa de tenir sentit, ha mort com a efectivitat política i ha passat a la història? És a dir, què passa quan es formalitza el discurs Capitalista i el discurs de la Psicoanàlisi ja no troba el seu revers en el discurs de l'Amo com a discurs hegemònic, sinó en un discurs que no té revers o anvers?

El discurs Capitalista és el final de la història. Mentre que la història moderna és la història hegemònica de la representació, l'hegemonia del significant-amo, i totes les articulacions discursives que giraven al voltant (de l'univers) del discurs de l'Amo, alguna cosa s'esdevé al llarg d'aquesta història que descobreix un impàs en els discursos organitzats al voltant de la representació. Mentre que és Kant qui extenua epistemològicament l'univers de la representació, és Hegel qui descriu ontològicament l'impàs de la història de la representació. Mentre que la historicitat implicada en la quàdruple formalització lacaniana gira al voltant de l'hegemonia del significant-amo, present en cadascun dels

58. En aquest sentit, i pot ser Zizek no erri en aquest sentit, cal destacar l'error que molt sovint es comet des de la filosofia en comprendre el discurs de l'Amo i/o el significant-amo lacanià. Des de la filosofia i, específicament, des de la biopolítica, el significant-amo o el discurs de l'Amo són entesos des d'una perspectiva ètica, és a dir, com elements perversos o perversos, com a quelcom que irradia malestar, dolor, opressió; la veritat, sigui quina sigui la seva implicació ètica, és que perdre el significant-amo condueix a la desaparició del vincle social o bé a la subversió que representa el discurs Capitalista.

discursos, en el discurs Capitalista l'hegemonia cau del cantó del gaudi. Tal com he presentat al cinquè apartat del segon capítol, el gaudi és qui articula les relacions entre les coses, objectivant el subjecte, deixant-lo orfe d'un representant simbòlic i essent representat únicament per les relacions entre objectes —és a dir, segons la fórmula esquemàtica marxista, el subjecte deixa d'estar implicat com a origen i destí en la lògica M-C-M, per no ser res més que un moment d'intercanvi per al capital C-M-C. L'home ja no és la destinació de la mercaderia, sinó que l'home esdevé la mercaderia al mig de la relació del capital.

Des d'un punt de vista hegel·lià, el discurs Capitalista comporta el final de la història, almenys des de la dialèctica històrica, en tant que aquest discurs no està implicat en cap procés dialèctic. Això vol dir, no hi ha un procés d'afirmació i de negació en el discurs Capitalista que comporti un procés històric de progrés. El discurs Capitalista és simple negativitat on tota la seva estructura està destinada a la producció i acumulació *ad infinitum* de més capital. En aquest sentit, els últims vestigis que, com a símptomes, encara es poden copsar de l'última transició entre el món històric i el món del capital són les resistències davant la pèrdua de la lògica de la representació i dels significants-amo. Contràriament a la idea que defensa Zizek, les crisis econòmiques no són un símptoma de les debilitats internes de la lògica capitalista, un fet que demostraria que la història no s'ha acabat —i que la lluita de classes i l'emancipació obrera encara és possible.

Les crisis econòmiques demostren a la perfecció la lògica interna i els mecanismes de funcionament del discurs Capitalista. Cada crisi certifica una mica més el minvament de la força de representació dels subjectes davant de la lògica productiva del capital. Això vol dir, el discurs polític (que girava al voltant de l'hegemonia de l'amo) es demostra impotent davant del moviment de recessió i expansió de cada nova crisi. Evidentment, el saber (S2) dels economistes liberals havia explicat tradicionalment que tota evolució del capitalisme comportava un breu període de recessió (amb les condicions materials d'existència afeblides) per a la successiva evolució dels mitjans econòmics de producció i benestar, superant els de l'anterior període. L'errada tradicional (benaurada) implicava que tot moment de crisi comportava la futura millora del benestar. De la mateixa manera que Fukuyama s'equivoca pensant que l'assoliment definitiu del sistema capitalista comporta un sistema polític bo, la lògica del capital

tampoc no té en compte les condicions materials d'existència d'aquells qui ja no són subjectes, sinó mers productors-consumidors necessaris —en tot cas, si els té en compte és sota la lògica del seu profit. Tot allò que no es troba dins del circuit normal del capital queda exclòs del seu sistema. En termes ontològic-existencials, tot allò que no està comprès pel capital i no hi està relacionat d'alguna manera, no existeix, no-és.

1.2. L'era del buit o el paradís del gaudi

En la dimensió del pensament, les coses mai no són del tot blanques o negres, mai no són del tot zero o u, tot sempre es troba a cavall entre una imatge ideal anterior i una imatge ideal posterior mai no realitzada del tot —és a dir, les coses sempre presenten un decalatge entre el moment zero de l'Imaginari del qual se suposa que es parteix, i la realització definitiva (en l'Imaginari) de la seva forma. El present és sempre la indefinició d'un passat immediat que encara ressona i la imatge d'un futur immediat que encara no està realitzat però connota la seva arribada en formes inconcretes. El problema per a la filosofia a la llum del final de la història és 1) si la mort d'una era és alguna cosa que ja sempre s'està donant, 2) si bé efectivament el segle XIX i el XX són la transició vers una nova era que s'inicia en tota la seva potencialitat al segle XXI, o 3) si bé el problema no correspon a una forma específica de la concepció temporal implícita en el cristianisme des de la qual la fi de la història és sempre un fet imminent, on cada generació històrica —“c'était moi qui serait chargé de l'annoncer”— es troba amb la responsabilitat d'anunciar la conclusió de qual-

sevol novetat en forma i contingut.^{59, 60} Des d'aquestes tres posicions diferents, cal tenir en compte que les implicacions no tan sols interpretatives, sinó efectives per a la política, la societat, la filosofia i la història són d'una importància radical depenent de la comprensió que s'articuli al voltant de la destinació, del sentit i del significat.

En els últims segles, a l'hora de pensar la història i la seva destinació, l'hegemonia del pensament sempre s'ha pensat com l'última època històrica, els últims instants d'una història progressiva: des de les primeres classificacions il·lustrades o positivistes de la història, a les últimes classificacions que ja no

59. Aquesta última hipòtesi sorgeix de la reflexió que Carles Llinàs planteja en el seu llibre sobre Odo Marquard, *Escatologia i modernitat*, segons la qual l'escatologia medieval es secularitza en l'escissió de la teologia en la filosofia moderna, heretant la visió teleològica de la història i el món. Dit en altres paraules, el tall radical, pel que fa la progressió històrica entre teologia i filosofia (moderna), no seria "tan" radical, sinó que seria, més aviat, un tall metodològic —és a dir: "contra tota mena 'd'il·lusions d'absolut' i 'd'intencions directes de sentit', la modernitat és precisament i exclusivament l'enorme procés de la neutralització conscient i conseqüent dels excedents perillosos de significació, és a dir, dels èmfasis excessius posats en qüestions de sentit" (Llinàs 2014, 33). Per tant, la modernitat sorgeix com a resposta a una teologia que ho apostava tot a la figura de Déu (omnipotent en sentit i significació). La tesi de Llinàs és que la modernitat és un gir per salvar la figura de Déu de l'ofegament al qual l'havia abocat el pensament medieval. En aquest sentit, Kant seria un bon exemple de la modernitat filosòfica per la qual Déu resta deslligat —i, per tant salvat— de qualsevol responsabilitat directa en els problemes de sentit i significació. Tot i això, la filosofia moderna no representaria un tall radical amb els problemes de l'antiga filosofia medieval, sinó una continuïtat pel que fa al problema (cristià) de fons sobre la comprensió de la temporalitat. És en aquest sentit que es pot plantejar, per tant, la hipòtesi que, amb la presència de Déu o sense, la comprensió escatològica del temps és una constant en la història de la filosofia (i un problema de primer nivell per a la filosofia de la història) cristiana, que ha perdurat (amb modificacions de forma i contingut, de context) al llarg de les diverses etapes de la història i de la filosofia.

60. Cal distingir ben bé la primera de les hipòtesis (que la història sempre es presenta com a acabant), de la última (que l'escatologia cristiana imprimeix en el pensament sobre la història una constant sobre la fi immediata dels temps a través de la història). Aquesta diferència fonamental pren sentit a la llum del pensament de Derrida. A l'escrit, "Violence et Métaphysique", Derrida presenta la filosofia com sempre morint, moribunda, és a dir, llençada vers una temporalitat indefinida, a un esdevenir sense concretar (1967b, 117-8). Això vol dir que la història sobre la qual predica la filosofia és una història sense final certer, sempre sobre la tensió entre un present que mor i un morir que no s'acaba mai de realitzar definitivament. De l'altra cantó, la qüestió de la concepció temporal cristiana segons la qual es pot preveure la fi de la història (immediata) implica no tan sols l'efectivitat d'una teleologia que té un impacte sobre el present mateix, sinó una diferència fonamental pel que fa a la comprensió del sentit i de la història.

es duen a terme tenint en compte el lapse de temps entre l'esdeveniment i l'arribada del concepte que a posteriori donarà nom a un període històric (post-modernitat, híper-modernitat, etc.). Aquesta és la lliçó que s'extreu del pensament hegelian: per justificar el temps present i la història que justifica un context i el seu esdevenidor, l'historiador i el filòsof de la història construeix imaginàries que articulen una comprensió. Per exemple, *La raó en la Història* (*Die Vernunft in der Geschichte*) mostra que la lectura hegeliana no s'inventa (per suposat) els esdeveniments generals dels successos històrics, però sí que rearticula la seva significació amb l'objectiu determinat de justificar un present i un futur esdevenidor.

Durant un cert període, la història i la seva destinació han servit com a modernes mitologies de justificació sobre les determinacions específiques de territoris, cultures, nacions, organitzacions polítiques i les seves conseqüents hegemonies. En aquest sentit, Lacan no s'equivoca en afirmar que la filosofia (en un cert sentit) ha sigut el discurs al servei de l'amo i el discurs que articulava la seva posició: la filosofia ha treballat en l'articulació del sentit de la història i en la seva justificació político-social. En aquest sentit, en l'evolució històrica i el treball de significació que ha realitzat la filosofia, hi ha una progressió que parteix d'un horitzó històric transcendent, vers un horitzó històric immanent, fins a l'arribada, segons la meua tesi, a un horitzó històric inexistent. És en aquest precís punt on es troba condensada, al llibre XVII de Lacan, la relació de la història amb les quatre escriptures discursives. Lacan no identifica els quatre discursos possibles amb una progressió històrica *stricto sensu*. Lacan, però, tampoc no deslliga els quatre discursos absolutament de la història. És a dir, els quatre discursos troben la seva articulació en la història, sense estar absolutament determinats per ella —hi ha una tensió entre el contingut històric i la formalització i progressió dels discursos sense que aquests dos registres es confonguin. Tot i això, els quatre discursos de Lacan corresponen amb el paradigma d'un horitzó històric immanent. Ara bé, de nou, torna a emergir el problema contemporani que anomeno “horitzó històric inexistent”. Si els quatre discursos no es corresponen causalment amb la història, però hi estan relacionats, com pensar discursivament la història quan aquesta sembla no tenir cap pes ontològic en el discurs Capitalista que succeeix als quatre discursos? És més, si hi ha una escriptura del discurs Capitalista i aquest s'emmarca en un horitzó històric inexistent, com pensar el canvi que es donava en

la successió dels quatre discursos? Quan Lacan diu que no hi ha cap canvi, és a dir, no hi ha progrés, aquest (no) canvi equival amb el (no) canvi (històric, polític i social) del discurs Capitalista?

Com el lector ja haurà detectat, la meua tesi és que efectivament la història ha tingut un pes fonamental en el desenvolupament dels primers pensadors cristians fins al segle XX. Per història entenc el desenvolupament estrictament hegel·lià de la revelació de Déu o de l'anomenada teodicea hegel·liana. La qüestió de la mort de Déu juga un paper fonamental no tan sols en la comprensió històrica, sinó també en l'esdevenir mateix. A Fe i saber (*Glauben und Wissen*) és el primer cop que Hegel escriu la frase “Déu mateix és mort” (1977, 190). En aquest mateix lloc, immediatament després de certificar que la mort de Déu és l'espai en el qual es troba la religió del seu temps —una religió de la mort de Déu—, Hegel cita el fragment 471 dels *Pensées* de Pascal:

Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des homees est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue. (Pascal 1952, 290-1)

Per Hegel, contràriament a la visió pascaliana d'una essència humana corrompuda des de l'origen, Déu és pèrdua, però ho és en tant que moment. Això vol dir, la mort de Déu per a Hegel és un moment més del llarg ascens vers el saber absolut: “Ressaltant aquest sentiment com un moment de la Idea suprema, el concepte pur ha de donar existència filosòfica al que solia ser o bé el precepte moral que cal sacrificar l'ésser empíric, o bé el concepte de l'abstracció formal” (1977, 190). Cal destacar, però, que el donar pas al concepte, això és, de Jesús mort a la Creu vers el seu concepte, el que hi ha és una pèrdua i un guany. El guany correspon al concepte, la pèrdua és de l'ordre de la pèrdua de la vida o la vitalitat.

Un cop s'ha realitzat tot el treball de la negativitat de la conceptualització, el que resta ja no és la cosa i el seu representant, sinó la seva sublimació en el concepte —que no es correspon, en Hegel, amb un mer representant: el concepte comporta la seva superació, la superació de la cosa conceptualitzada en un saber auto-conscient. En aquest sentit, Lacan expressa:

[L]e concept est toujours là où la chose n'est pas. [...] Qu'est-ce qui peut être l'à, de la chose ? Ce n'est ni sa forme, ni sa réalité, car, dans l'actuel, toutes les

places sont prises. Hegel le dit avec une grande rigueur —le concept est ce qui fait que la chose est là, tout en n’y étant pas. Cette identité dans la différence, qui caractérise le rapport du concept à la chose c’est ce qui fait aussi que la chose est chose et que le *fact* est symbolisé. (1975a, 267)

Zizek hi afegeix que, en aquest sentit, “‘l’instint de mort’ significa que tan aviat com [la cosa] és simbolitzada, la cosa en la seva realitat corpòria immediata és anihilada. [...] La cosa ha de “morir” perquè la seva realitat assoleixi la seva unitat conceptual a partir del seu símbol” (2014, 74).

Amb tot això vull dir que, perquè el cristianisme sigui la religió revelada de Hegel, i, per tant, se’n posseixi el seu concepte, cal que Déu hagi mort efectivament a la creu per a donar pas al seu concepte —estalviant-me les discussions teològiques al voltant de la mort de Déu a la Creu (tan sols mor Jesús? També mor el Déu trinitari?).⁶¹ En aquest sentit, Emilio Brito escriu sobre el sentiment que reposa a la mort de Déu de Hegel: “La subjectivitat veu el dolor de no poder tenir Déu, ja que si fos d’una altra forma l’infinit seria fet finit en una objectivitat. [...] En aquest sentit, la religió moderna reposa sobre el dolor infinit, sobre el sentiment que Déu mateix ha mort” (1986, 297). Encara que per a Hegel la mort de Déu sigui entesa com un moment necessari i positiu (pel guany conceptual que se n’extreu) (1986, 301), és evident que la inflexió que causa en la història de la filosofia i en la història política i social mateixa el concepte de la mort de Déu és de primer nivell: “el subjecte expressa amb dolor les dures paraules: *Déu és mort*. [...] La consciència desgraciada és el saber d’aquesta *pèrdua total*” (Hegel 1939b, 260-1).

61. En aquest punt, cal tenir com a referència la influència de la teologia hegeliana en el teòleg rus Vladimir Soloviov. A partir de la teodicea hegeliana, Soloviov certifica la mort de Déu a partir de la reconciliació de Déu amb Déu mateix. Segons Soloviov, la història de Déu seria la història de l’escissió de l’èsser unitari diví i tota el recorregut fins a reconciliar-se amb ell mateix en el seu estadi final de l’Home-Déu. El terme “sophia” (saber) juga un paper importantíssim en la seva metafísica, com no tan sols el saber (epistemològic) vers Déu, sinó també com el sentiment (afecte) que crida vers la història de la divinitat. Al final d’aquest recorregut que Soloviov situa al segle XIX, la resta de la post-història s’esdevindria com una consecutiva destrucció, conflicte i guerra —anticipant un apocalipsi que alguns autors s’aventuren a catalogar com a visió-anticipació a les guerres mundials i als horros del segle XX. No és estrany, per tant, que l’apropament de Kojève vers Hegel estigui absolutament mediat per aquesta visió teològica de Soloviov, ja que la tesi doctoral que Kojève realitzà a Heidelberg sota la direcció de Jaspers es basava en la metafísica religiosa de Vladimir Soloviov (vegeu a la bibliografia la tesi doctoral de Kojève publicada en forma de dos articles a la *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* sota el títol de “La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (I), (II)”).

Si la idea motriu “Déu” ha estat efectiva i ha guiat el moviment del pensament, així com de les estructures discursives que s’organitzaven al seu voltant, la pregunta que cal plantejar-se és què fer un cop es certifica i es pren consciència de la retirada d’aquest significant-amo omnipotent, tot poderós, després del buidatge dels cels. És a partir d’aquest recorregut —allà on es creua la filosofia amb la teologia i on la psicoanàlisi hi té un paper fonamental en les conseqüències que té aquest recorregut per a les estructures discursives que suporten el subjecte— on localitzo l’obertura del nou estadi de consciència contemporani: entre el buit o la plenitud, entre la desaparició de la negativitat del treball subjectiu i la plenitud del gaudi. La fenomenologia d’un esperit, tal i com està plantejada en Hegel, condueix vers l’anihilació del treball feixuc de la consciència per a saber-se a partir de la negativitat del seu treball. En assolir el saber absolut, això és, en resseguir les diverses figures històriques per assolir el concepte del concepte, el que resta és un gaudi deslliurat de la figura de saber, un gaudi desvinculat del Déu pare, un gaudi independitzat.

Si el final de la història està estretament lligat amb la mort de Déu, el problema que se’n deriva toca de ple quina mena de temporalitat s’esdevé i quina posició ocupa el subjecte respecte a aquesta nova estructura. A *El revers de la psicoanàlisi*, Lacan toca de ple aquest mateix problema:

Le point de la psychanalyse est bel et bien l’athéisme, à la condition de donner à ce terme un autre sens que celui du Dieu est mort, dont tout indique que, loin qu’il mette en question ce qui est en jeu, à savoir la loi, bien plutôt il la consolide. Il y a longtemps que j’ai fait remarquer qu’à la phrase du vieux père Karamazov, *Si Dieu est mort, alors tout est permis*, la conclusion qui s’impose dans le texte de notre expérience, c’est qu’à *Dieu est mort* répond *plus rien n’est permis*. (1991, 139)

Lacan no nega que la psicoanàlisi sigui un discurs “ateu”, però nega que ho sigui com a discurs “d’alliberació del nom del pare”, és a dir, si la psicoanàlisi és atea és sota la condició de reconèixer ben bé la posició estructural que hi juga Déu en el discurs. L’asseveració de Lacan està justificada en tant que la psicoanàlisi sap de l’experiència de deslliurar-se efectivament de la llei del Pare (de Déu). És per aquest motiu que Lacan sembla voler esdevenir un personatge d’*Els germans Karamazov* per contestar la famosa sentència de Dostoievski en boca del pare dels germans Karamazov. “Si Déu ha mort, llavors tot està permès” significa que un cop el garant moral de la llei deixa d’existir, qualsevol acció humana resta justificada per si mateixa sense la necessitat de

passar comptes davant de cap Alteritat, és a dir, la instància super-joica desapareix —desapareix amb ella la culpa, la vergonya, la por, i qualsevol afecte relacionat amb el gran Altre. Contràriament, Lacan afirma que a partir de l'experiència de la psicoanàlisi és que un cop Déu ha mort, això és, el Pare resta sublimat, aquest no desapareix i amb ell la llei, sinó tot el contrari: la figura esdevé simbòlica i la seva llei resta reafirmada en la seva interiorització. Seguint aquesta direcció el que emergeix no és la restitució d'un Pare (amo) tradicional, no és la restitució d'una llei que impedeix l'accés al gaudi, sinó l'emergència del gaudi mateix en la posició del pare —això vol dir, la mort de Déu implica una subversió de la instància super-joica.

Per il·luminar aquest punt, Lacan exposa que, tal com avança Freud, la mort del Pare és “la clau del gaudi”: “de la jouissance de l'objet suprême identifié à la mère” (139). Lacan argumenta que no és a partir “d'explicar el que vol dir ‘dormir’ amb la mare” que s'introdueix la mort del pare, sinó “ben al contrari, a partir de la mort del pare es construeix la prohibició del gaudi com essent primer” (139). És a dir, no és que la prohibició sigui pre-existent, fins i tot pre-ontològica, sinó a l'inrevés, la mort del pare és una condició pre-ontològica per a l'aparició de la prohibició del gaudi. En d'altres termes, la mort del Pare (de Déu) configura l'ordre retrospectivament i l'existència del gaudi (que és vist com a prohibit, però no a priori, sinó a posteriori).

El “progrés” de la humanitat sembla haver sortit de l'univers hegemònic del discurs de l'Amo (A-H-U-P) per entrar en un univers dominat pel discurs Capitalista. Lluny d'haver-se deslliurat de cap figura ocupant una posició hegemònica, el que demostra la mort de l'amo és que tot discurs té sempre una posició hegemònica des de la qual es pronuncia el missatge: qui parla? En aquesta revolució de la mort de l'amo en la posició hegemònica, ara, es situa el gaudi. La llibertat d'accés al gaudi a partir la mort del Pare (de Déu), de l'accés a la independència i a l'autonomia del subjecte per a si mateix, tan sols ha conduït a la re-estructuració del discurs. No és cap casualitat que el capitalisme neixi de la corrent cultural del protestantisme per ser precisament la tradició que inicia el camí vers la mort de Déu. Tampoc no és casualitat que tan aviat com Hegel escriu la fenomenologia d'un esperit pretèrit, Marx escrigui mig segle més tard “la fenomenologia” del capital —la fenomenologia de la nova hegemonia discursiva. La consciència i les implicacions de la mort de Déu

inicien l'alliberació de les monarquies absolutistes i les societats feudals, però impliquen l'aparició d'una nova forma de discurs, és a dir, d'una nova forma de vincle social.

D'un cantó, aquesta revolució (el pas de l'hegemonia de l'univers dels discursos organitzats al voltant de l'amo vers el discurs Capitalista) causa confusió en la seva transició. És per aquest motiu que autors com Lipovetsky escriuen sobre "l'era del buit", car els moments de transició sempre sorprenen amb manca de sentit i significat, manca de direcció o substancialitat, com si el món sòlid i segur que s'abandona es dirigeixi vers la manca absoluta de fonament sobre el qual construir sentit. El món o, més aviat, el discurs que el suporta no perd les seves estructures, simplement les reorganitza i calen nous llenguatges i la paciència del temps per descriure les noves dimensions que pren.

Pel que fa al gaudi, és evident que l'hegemonia del discurs contemporani es sustenta sobre el gaudi i la posició que ocupa en la posició super-joica de l'inconscient: tan se val sigui el que sigui, gaudeix!⁶² Si es recorda el que he escrit a l'apartat "El saber. Hegel: el filòsof de la universitat",⁶³ el que s'esdevé en Hegel al final de *La fenomenologia de l'esperit*, després del periple del treball negatiu per assolir el saber, el que resta és pur gaudi, sense saber. La síntesi entre gaudi i saber és impossible: l'assoliment del saber absolut fa retirar de l'escena el saber (mogut per la negativitat) i el que resta és el gaudi sense el saber. En aquest sentit, la comprensió de l'ésser humà segueix les pistes donades per Foucault al final de *Les Mots et les Choses*, on l'home "desapareixerà, com un rostre en la sorra en els límits del mar" (1966, 398); o bé la posició de Kojève on l'home post-històric perdrà la posició de negativitat i esdevindrà un ésser de pur gaudi sense negativitat (sense un llenguatge que s'oposi a la realitat donada). Com escriu Philippe Sabot a propòsit de la mort de "l'home" o, més aviat, "l'humanisme" a l'article "De Kojève a Foucault. La 'mort de l'homme' et la querelle de l'humanisme":

62. Vegeu tercer apartat "El discurs Universitari" del segon capítol, pàgina 124 i següents, i cinquè apartat "La subversió del discurs contemporani", pàgina 195 i següents.

63. Vegeu tercer apartat del tercer capítol, pàgines 329 i següents.

Il y a donc bien deux manières pour l'homme de mourir, dont l'une vaut comme une réconciliation de l'homme avec le temps, et l'autre comme l'ouverture d'un espace de pensée où le temps, dissous par l'Éternel retour, dissout à son tour la figure humaine. (2009, 535)

Així, sigui quina sigui la posició (reconciliació de l'home amb el temps o la dissolució de l'home per l'etern retorn), una articulació discursiva de l'ésser humà, en un moment determinat de la història, deixa de tenir vigència, és a dir, deixa d'articular-se.

La meua posició davant d'aquest impàs del final de la història per a la filosofia i del discurs que en sorgeix és (recordant les tres posicions que he proposat) una síntesi entre el fet que al llarg dels segles XIX i XX alguna cosa crea una inflexió i el fet que, efectivament, la tradició cristiana ha fet un paper fonamental en l'enunciació de la mort d'una història (d'una concepció antropològica) i l'anunciació d'una nova organització. Al meu entendre, és Zizek qui ofereix una definició d'aquesta síntesi que explica la inflexió del final d'una història i l'obertura d'una nova dimensió discursiva:

The modern atheist thinks he knows that God is dead; what he doesn't know is that, unconsciously, he continues to believe in God. What characterizes modernity is no longer the standard figure of believer who secretly harbors intimate doubts about his belief and engages in transgressive fantasies. What we have today is a subject who presents himself as a tolerant hedonist dedicated to the pursuit of happiness, but whose unconscious is the site of prohibitions —what is repressed are not illicit desires or pleasures, but prohibitions themselves. (Zizek i Gunjevic 2012, 28)

Quan Zizek es refereix a la modernitat, es pot deduir que la consciència imperant en el món contemporani, lluny de noves topologies, lluny de noves eres i utopies, no és res d'altra que la realització efectiva de l'essència de la modernitat: “la recerca de la felicitat”, entesa com l'assoliment últim del gaudi, un gaudi hedonista sense contrapartides. És interessant observar com Zizek, en un dels pocs llibres dedicats explícitament a la qüestió teològica (i als vincles amb el discurs contemporani), revela l'última realització del subjecte de la modernitat: l'inconscient esdevé ara l'espai de la prohibició i l'exterior, l'espai social, és l'espai del manament categòric “gaudeix!”. Però, la mena de prohibició de la qual alerta Zizek no està del tot desvinculada amb l'eradicació de les prohibicions en el medi social. El que resta prohibit en el subjecte del món contemporani no són “desitjos o plaers il·lícits, sinó les prohibicions

mateixes”. No és el Maig del 68 i el seu eslògan “prohibit prohibir” el símptoma del subjecte contemporani? No és aquest eslògan polític l’entrada definitiva al paradís del gaudi?

El paradís del gaudi demostra la impotència de produir cap mena de significat-amo amb valor simbòlic. El segle XX, amb tots els seus conflictes ideològics, és la demostració del triomf d’un discurs articulat socialment que ultrapassa les positivitats representatives dels símbols. És a dir, el capitalisme ha eradicat el conflicte i la contradicció, és el discurs de la negativitat per excel·lència —tot pot ser incorporat en el discurs, res no li fa ombra en tant que la seva màxima segueixi articulant-se, “gaudiex”, és a dir, “segueix consumint per produir, produeix per consumir”. En aquest sentit, Julia Kristeva escriu la següent reflexió:

Què és el que es fa aquí? Tan sols una cosa: comprar i vendre productes o imatges, mers símbols sense deute... Aquells que poden o intenten preservar una vida que neutralitzi la luxúria així com l’horror hauran de cultivar un “interior”, un jardí secret, una llar acollidora o simplement i més ambiciós: una vida psicològica. (Kristeva 1994, 14)

Lluny del que pugui semblar, el problema no és un ideològic, sinó estructural. Això vol dir, lluny del judici ètic sobre quina és la bona vida subjectiva, el problema s’emplaça en l’angoixa que pateix el subjecte de transició: un subjecte entre unes categories lingüístiques i una organització discursiva ja pretèrita, però que viu en un entorn organitzat per una lògica que encara no comprèn, un entorn per al qual encara no hi ha un llenguatge que en reti compte —i, sent hegelià en aquest punt, segurament aquesta comprensió que porti estabilitat al subjecte entre el seu interior i el seu entorn és una comprensió que sempre arribarà amb retard.

El problema que he plantejat en aquest apartat és quina és la sortida que resta a la filosofia i al camp de la psicoanàlisi en una revolució cultural d’aquestes magnituds: quin és l’espai (si en resta cap) per a la política, quin mode de resistència (si en resta cap) ha de mantenir el subjecte dempeus, hi ha cap possibilitat d’articular una escriptura que reti compte d’aquesta nova organització discursiva? La posició de Kristeva és més aviat pessimista: cultivar un espai interior, una vida psicològica, un espai de resistència. La meua posició és

que el subjecte és impotent per a transformar el discurs i les estructures que el fonamenten. Davant d'aquesta posició, hi ha el més sublim dels històrics (contemporanis): Žižek.

Cal parar atenció a les tres posicions que es configuren. D'un cantó, la posició de Kristeva pren una posició política estoica: el cultiu d'un jardí interior, com l'últim espai d'intimitat del subjecte. En aquest sentit, el subjecte malaurat o, més aviat, el subjecte que es troba afectat pel malestar de la cultura troba la solució al seu dolor en el cultiu d'un espai interior pel qual aïllar-se del malestar que l'envolta. En aquest sentit, el psicoanalista no tindria cap altra funció que ajudar el subjecte al cultiu propici d'aquest jardí particular. D'un altre cantó, hi ha la posició que anomena històrica (encapçalada per Žižek). La posició històrica és aquella que tant des de l'acció política com des de l'articulació del discurs filosòfic intenten buscar nous significants-amo que subverteixen l'estat actual de la realitat. L'última posició és la que jo defenso com una posició, des del punt de vista del subjecte, d'impossibilitat. Això vol dir, allà on Lacan afirmava que no hi havia cap amo que pogués fer funcionar el seu món, cap subjecte no té, tampoc, el poder per transformar-lo.

La participació activa en la transformació d'un sistema mai no pot preveure el caire que prendrà el nou significat-amo que ve a ocupar la plaça hegemònica. D'aquesta manera, tot filòsof que juga a pronosticar el desenvolupament dels esdeveniments té totes les possibilitats d'ensopegar —ja que per articular un discurs que faci comprensible les coses, la filosofia tan sols ho pot fer “quan l'oliva de Minerva a arrencat el vol”. El significat-amo o el subjecte són impotents per transformar la direcció del discurs i la seva mutació, és a dir, la transformació del seu vincle social. D'aquesta manera, per Lacan no té importància quan ni en qui exactament sorgís la llavor del discurs Capitalista, la qüestió es basa en què hi ha un discurs que articula una relació social i que és operatiu. Fins i tot en les revolucions polítiques que intenten subvertir un ordre hegemònic, no s'aconsegueix la mutació d'un discurs a un altre a partir ni de la necessitat, ni de l'acció dels elements implicats en el discurs. Simplement, un fet contingent transforma l'ordre l'organització dels elements. Però, l'únic problema polític i teòric existent és que el discurs Capitalista sembla que, en l'actual organització, no tingui cap revers com a contrapès per a subvertir

el seu vincle social. L'únic revers possible correspondria amb la subversió del vincle social allunyant-se d'ell, és a dir, una república de la no-relació sexual com a contrapès de l'afirmació capitalista de l'existència de la relació sexual.

Al final de la història (ideològica), el revers de la vida contemporània tan sols pot equivaldre a la pèrdua de la vida social, això vol dir, allunyar-se de l'afirmació capitalista que la relació sexual és possible i que el gaudi existeix com a manament categòric. Allunyar-se, però, d'aquestes dues formes del discurs hegemònic implica caure en el buit: la pèrdua de la negativitat del llenguatge, l'oposició del subjecte a l'objecte, en definitiva, la pèrdua de la comunitat lingüística. Sigui com sigui, la direcció de l'articulació del discurs Capitalista, caient en aquesta paradoxa —el paradís del gaudi absolut o la caiguda en el no-res—, es dirigeix, precisament, cap a aquesta posició: la pèrdua d'una forma discursiva de representació i l'articulació d'un subjecte que tant la dinàmica super-joica del gaudi ple, com la seva experiència de buidor condueixen vers una posició on el subjecte resta invalidat com a subjecte polític.

V. CONCLUSIONS

En filosofia, sempre és enigmàtic preguntar-se per les conclusions d'una recerca. Si concloure vol dir acabar, donar fi, com intentar assignar un punt i final a una activitat, la filosofia, que sempre està en moviment, sempre està per acabar i sempre hi haurà ocasió de postil·lar. Així, en aquestes properes pàgines em dedicaré, a mode de reflexió no tancada, a rescatar de forma sintètica de l'exposició dels capítols precedents les qüestions que considero rellevants en la mesura en què cal tenir-les en compte en tant que relació entre les preguntes plantejades i les respostes proposades.

1.1. Una conclusió política

Després d'haver recorregut la formalització i l'articulació dels quatre discursos de Lacan es pot respondre a la pregunta plantejada inicialment a la introducció sobre la possibilitat d'un discurs que reti compte de les transformacions socials, polítiques i econòmiques. També he plantejat si les estructures que fonamenten aquest discurs possible són estructures amb una independència aliena a la voluntat de l'ésser humà o, pel contrari, és l'ésser humà qui determina i dirigeix les estructures. A la "Introducció" també he proposat si, en aquests termes, hi ha canvi o no n'hi ha: si hi ha estructura no hi ha canvi o, si no hi ha estructura, com pot ser possible la història com a transmissió de sentit sense una estructura que possibiliti l'estabilitat del sentit a través de la història?

L'anàlisi dels quatre discursos de Lacan demostra que el canvi és tan sols en contingut. Això vol dir, es pot desenvolupar una lectura de la història política, social i econòmica des dels antics grecs fins al segle XX segons les quatre estructures discursives fonamentals que Lacan formalitza a *El revers de la psicoanàlisi*. En aquest sentit, establir una conclusió a partir de la investigació exposada ha de tenir en compte tres frases de Lacan com a preses de posició o com motiu de l'origen del seminari de l'any 1969-70:

- a) "Je vous dirais que l'aspiration révolutionnaire, ça n'a qu'une chance, d'aboutir, toujours, au discours du maître. C'est ce dont l'expérience a fait la preuve. Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un maître. Vous l'aurez" (Lacan 1991, 239);

b) “Je suis anti-progressiste” (240) i

c) “Regardez-les jouir” (240).

Aquestes tres frases assenyalen la intenció de Lacan, una intenció que, com diu Hecq (2006, 216), fan d'*El revers* el seminari més polític de Lacan. Així, una conclusió possible al voltant de la investigació dels quatre discursos fonamentals obliga a escriure una conclusió que és política.

La formalització de Lacan demostra, aleshores, com tota presa de posició és sempre una presa de posició política que 1) obvia les condicions estructurals del discurs segons la qual un subjecte s'organitza en un vincle donat i 2) el significat que representa aquest subjecte sempre pretén ocupar el discurs de l'Amo, és a dir, el discurs del poder hegemònic. Això vol dir: a) tota posició revolucionària no reclama el trencament de les estructures discursives del vincle social, sinó reivindicar-se com a nou amo; b) que no hi ha novetat pel que fa als quatre discursos que regeixen el vincle social, simplement un moviment de rotació d'un a l'altre; i c) tot discurs comporta una forma de gaudi. A partir d'aquest últim punt, es pot concloure que en l'anàlisi i exposició dels quatre discursos la qüestió ètica és tan sols secundària a l'articulació del discurs. És a dir, contràriament a les posicions contra les quals Lacan articula el llibre XVII del *Seminari*, l'existència i la prevalença dels discursos no s'esdevenen en raó d'una opció ètica: els discursos articulen un vincle social i les conseqüències ètiques que se'n deriven formen part de l'univers intrínsec a aquesta articulació. Així, no hi ha bon o mal discurs, ja que no hi ha una metaestructura de l'estructura del discurs.

La conclusió política dels quatre discursos, observant la realitat política contemporània, assenyalada, de manera formal, “l'anti-progressisme” de qualsevol posició política. D'exemples, en el món contemporani, n'hi ha diversos. La figura política de Barack Obama i la campanya electoral del *Yes we can!* de l'any 2008 és una mostra d'aquesta conclusió que proposo a partir de la investigació dels quatre discursos de Lacan: un significat s'erigeix com a representant dels subjectes que han perdut la representativitat en el discurs hegemònic vigent; el nou significat re-significa la posició subjectiva, tot promentent una representació més plena, més real; finalment, quan el significat esdevé un nou significat-amo s'esdevé una nova hegemonia que traeix la voluntat inicial del seu moviment discursiu. En aquest sentit, els quatre discursos de Lacan ajuden

a entendre que el problema polític no rau en les “persones” que ocupin les estructures, sinó els significants que els representen. El malestar en la política i la (perillosa) progressiva des-politització de les societats contemporànies rau en precisament en aquest punt: tota possibilitat de canvi és una possibilitat de canvi impotent —tot discurs és un discurs potencialment hegemònic que, amb un canvi dels personatges, és a dir, de contingut, conclou sempre al manteniment del discurs hegemònic d'un significant-amo.

En aquesta direcció, cal assenyalar, també, els moviments polítics apareguts durant els últims anys al sud d'Europa. Aquests discursos que han sorgit com a conglomerats de les posicions polítiques que reclamaven el reconeixement de la singularitat, és a dir, un trencament amb les lògiques hegemòniques, homogeneïtzadores i universalitzants, en el salt vers el discurs de la política, han esdevingut discursos impotents a l'hora de representar el singular. Així, els quatre discursos de Lacan ajuden a comprendre que tot discurs que fa vincle social cau en l'homogeneïtzació del gaudi singular: o es surt del discurs, és a dir, es perd el suport estructural de la realitat i el vincle social, o bé tot discurs esdevé un discurs de l'universal, un discurs hegemònic. Al meu entendre, la resposta política que resta davant d'aquest problema no és ni l'eradicació del discurs, ni l'intent per supplantar l'actual poder hegemònic per un nou representant hegemònic que condueixi al mateix discurs amb actors diferents. L'única resposta des del polític és la resistència singular.

Tal com he analitzat, l'afecte polític de la vergonya que proposa Lacan és l'única sortida viable no per al trencament de la transició de discursos, sinó per a l'adonar-se del discurs en el qual el subjecte es troba articulats. Un programa polític de la vergonya comporta la impotència que l'esfera de l'efectivitat política no podrà ser transformada, però implica, alhora, adonar-se d'aquesta impotència i la revalorització del propi significant i del vincle social del qual un subjecte en forma part. En aquest sentit, la filosofia pot i ha d'esdevenir un agent polític de primer ordre en la construcció d'un discurs que mantingui la tensió vers el significant-amo i el discurs del vincle social —una actitud que, malauradament, l'exercici contemporani de la filosofia sembla haver rebutjat a liderar.

No puc acabar les conclusions sobre les implicacions polítiques dels quatre discursos de Lacan sense assenyalar la formalització del cinquè discurs: el discurs del Capital. La inclusió i la investigació d'aquest cinquè discurs podria

semblar, en un primer moment, que contradiu la proposta lacaniana dels quatre discursos, ja que per Lacan, al seminari dels anys 1969-70, tan sols existien quatre discursos possibles fruit de la modificació en un ordre precís dels elements de l'estructura discursiva. L'aparició d'aquest cinquè discurs, però, no contradiu la quàdruple formalització de Lacan, sinó que ret compte d'un impàs lògic, històric i polític de primer ordre: la modificació de l'espai i la figura del significant-amo, de la llei, del nom-del-pare. Si en la primera part del treball he investigat els quatre discursos de Lacan com a proposta per explicar l'entorn social, polític i econòmic de l'ésser humà, la transformació a la qual respon la nova formalització del discurs Capitalista no ha pogut ser obviada encara que no formi part d'*El revers de la psicoanàlisi*.

Pensar l'espai social, polític i econòmic en l'actualitat comporta adonar-se que hi ha hagut un canvi en la relació dels subjectes amb la instància super-jòica, "l'imperatiu categòric" de cada discurs, amb la figura de l'autoritat i amb el significant-amo. El que ha demostrat la urgència d'una nova formalització discursiva no és la invalidesa dels quatre discursos anteriors per explicar el vincle social, sinó l'impàs al qual ha arribat una formalització que viatja vers la seva extinció hegemònica, per donar pas (poc a poc) al nou discurs hegemònic del Capital. Vivim en un temps de transició i (encara que els filòsofs es digui que són prou dolents en la predicció futura) no és agosarat afirmar que la primera mitjanja del segle XXI serà el temps de la transició entre unes estructures discursives (de l'univers hegemònic de l'amo) vers una nova dimensió discursiva hegemònica: la del gaudi i el capital.

Per cloure aquesta primera conclusió, tota investigació futura i tot discurs crític al voltant del social, el polític i l'econòmic haurà de tenir en compte la formalització lacaniana dels quatre discursos i l'impàs que s'ha esdevingut vers una cinquena forma de discurs. En aquest sentit, cal que la filosofia, per la part que li correspon, apadrini la proposta teòrica dels discursos de Lacan com a eina per seguir articulant una resposta a les interrogacions fonamentals de la subjectivitat humana.

1.2. Una conclusió filosòfica

El segon gran bloc sota el qual s'ha organitzat la present investigació s'ha plantejat la pregunta per la relació i la presència de Hegel a *El revers de la psicoanàlisi*. La mena de conclusió que demana aquesta pregunta imposa una conclusió filosòfica que respongui al treball que, de la presència de Hegel al llibre XVII del *Seminari*, n'ha esdevingut com a exercici hermenèutic.

La primera conclusió que se'n desprèn és el fet que Hegel, efectivament, articula *El revers de la psicoanàlisi* i que és un filòsof fonamental per a la formalització dels quatre discursos, en especial, del discurs de l'Amo. En aquest sentit, és evident que Kojève està al darrere de la presència del filòsof en el llibre XVII del *Seminari* de Lacan. No obstant això, Kojève ho està com a guia que ha assenyalat la possibilitat hermenèutica de Hegel, el fet que, amb Hegel, es pot articular un nou espai del pensament. Així, el filòsof alemany es troba al darrere de cada formalització discursiva, com a filòsof que ha ajudat Lacan a pensar-ne l'estructura. D'aquesta manera, encara que Lacan no en sigui conscient, o no vulgui ser-ho, Hegel també troba el seu espai en el discurs de la Psicoanàlisi, ja que el filòsof es troba com a transició en cadascun dels diversos discursos.

“L'anti-filòsof” Lacan ajuda a articular una nova visió hermenèutica, tal com he articular al cos de la investigació. Aquestes quatre dimensions (el nom de l'amo, de la histèrica, de la universitat i de la psicoanàlisi) han permès tematitzar la filosofia de Hegel com una filosofia de l'amor, de la mort, del saber i de la reconciliació. Paral·lelament, l'exercici hermenèutic que he presentat ha permès discutir els diversos noms que Lacan imputa a Hegel.

La frase lacaniana “Hegel, el més sublim dels histèrics” ha descobert que la seva histèria és metodològica. Si el discurs de la Histèrica es resol com la producció industriosa de saber i Lacan diu de Hegel que és el seu representant més sublim, Lacan no s'equivoca. Tota la filosofia de Hegel és una producció incessant per trobar el significat últim, absolut, no-mancat, en termes lacanians, o trobar el saber absolut, en termes hegelians. No obstant això, la histèria de Hegel ha assenyalat que és metodològica en tant que és un mètode per treure el subjecte de *La fenomenologia* de la in-satisfacció, per conduir-lo ver la satisfacció, és a dir, vers el que he anomenat com “amor”. La qüestió de l'amor en Hegel s'ha demostrat com una experiència de quelcom contingent

que transforma la relació del subjecte amb el seu entorn: un estat d'excepció, un trencament ontològic que reordena la totalitat de les coses. L'amor no és una relació *stricto sensu*, sinó la transvaloració de les coses: la transcendència de la vida i l'existència. L'experiència de l'amor en la filosofia de Hegel no es refereix a l'amor narcisista, ni a l'amor per un semblant, sinó a l'espai que s'obre com a revalorització. En termes lacanians, l'amor en Hegel s'ha resolt com la re-apropiació del propi significant. No es tracta d'un nou espai al qual Hegel arriba, sinó a la nova dimensió de transcendència que prenen les coses que ja hi eren.

El nom de la histèria hegeliana i l'amor que n'ha esdevingut s'ha vist vinculat amb la seva contrapartida dialèctica: la mort. Si la histèria hegeliana va lligada amb l'amor, Hegel, com el nom de l'amo, va lligat a la mort. En aquest sentit, Lacan fa manifesta l'ambivalència del discurs de Hegel com a discurs de l'Amo. En primer terme, el discurs de Hegel fa palès la tradició històrica de la filosofia com un discurs al servei de l'amo, un discurs que nodreix de teoria al sobirà, i Hegel, en aquest sentit, no és una excepció. En segon terme, la construcció d'un discurs d'amo, és a dir, la construcció d'un discurs on l'element hegemònic és el significant-amo, un discurs eminentment simbòlic, condueix vers la mort de la cosa: la representació d'una cosa, comporta la mort de la seva vivacitat i existència. Així, l'altre gran pol de la dialèctica hegeliana, en la recerca pel concepte absolut, s'ha descobert com la mort. Si l'amor és la part positiva, la part negativa és la mort. Aquesta relació dialèctica és la que m'ha permès presentar un nou concepte per pensar la filosofia de Hegel des de l'ocasió hermenèutica que representen els quatre noms de Lacan: l'*amor(t)*. He proposat el concepte de l'*amor(t)*, primer, per pensar la filosofia de Hegel com una tensió entre la mort i l'amor; és a dir, l'ésser humà en una lluita constant entre la finitud del seu desaparèixer constant en el llenguatge i en l'àmbit empíric i les forces per transcendir aquesta condició, una transcendència que també la troba en el llenguatge mateix. L'*amor(t)* és un concepte que serveix per comprendre la transició continua de la vida de la consciència en l'esdevenir constant de la seva existència. Segon, el concepte de l'*amor(t)* representa tan sols una primera aproximació a una investigació que desborda l'àmbit de treball que m'he proposat aquí i que caldrà seguir desenvolupant, juntament amb la influència de la psicoanàlisi lacaniana que té en la formació del terme.

D'aquesta manera, els dos primers capítols són dues cares de la mateixa moneda que es dirigeixen a investigar, en clau hermenèutica, les pistes que el llibre XVII del *Seminari* aporta a la filosofia a la llum de Hegel i de la relació que s'estableix, de forma efectiva, amb la psicoanàlisi lacaniana.

La investigació de Hegel com el representant més sublim dels universitaris ha comportat, també, una dimensió hermenèutica en Hegel i l'explicació del tercer nom que Lacan li imputa. Com s'ha fet palès, una lectura de Hegel ha justificat que es comprengué la seva filosofia com un treball productiu de més saber com a justificació de l'espai hegemònic. Aquesta és la discussió que he plantejat al voltant de presentar un Hegel on la meta del saber absolut és obviada o eliminada. Obviar que el recorregut de l'articulació del saber en Hegel no té una meta final, comporta la comprensió d'una filosofia que, com en el cas del discurs Universitari, la seva única destinació és la producció infinita de saber. La posició que he demostrat és que si es vol entendre la filosofia de Hegel com una filosofia que revaloritza la posició del subjecte, cal arribar fins al final, és a dir, cal afirmar que en Hegel el saber no és una producció infinita que respongui a una altra causa que a si mateix, sinó que la idea de la ciència en Hegel serveix a un fi. Aquest fi s'ha descobert com el desplegament absolut d'una idea que, en assolir-la, tota l'articulació del món que el sostenia perd la seva efectivitat i afectivitat —l'anterior saber que articulava un món deixa de tenir vigència. Així, la conclusió que es pot deduir en l'exercici hermenèutic del nom de Lacan és que Hegel s'articula en el discurs Universitari per exhaurir les possibilitats que un saber donat pot donar en l'articulació hegemònica d'un discurs.

Finalment, ha calgut demostrar la meua tesi que Hegel també tenia un nom i, per tant, un espai hermenèutic en el discurs de la Psicoanàlisi. Això s'ha dut a terme de dues maneres diferents. En primer lloc, segons la tesi de Žižek que Hegel, per estar present en tots els discursos, es troba, de forma lògica, en el discurs de la Psicoanàlisi en tant que present en la transició de la resta de discursos. En segon lloc, l'altre posició des de la qual he argumentat el nom de Hegel en el discurs de la Psicoanàlisi se sustenta en el fet que la revalorització de la relació amb el significat-amo de la psicoanàlisi té la mateixa estructura lògica que l'assoliment en *La fenomenologia* de l'esperit absolut. És a dir, de la mateixa manera que el discurs de la Psicoanàlisi es dirigeix vers la transformació no del significat-amo, sinó de la relació que el subjecte manté amb ell,

la filosofia de Hegel transforma la relació i la visió amb què el filòsof concebia la filosofia: Hegel ha transformat l'esdevenir de la filosofia posterior com un subjecte de suposat saber que es retira tan bon punt ha escomès la seva funció.

En aquest sentit, la conclusió que respon a la pregunta del segon àmbit d'investigació d'aquesta tesi ha resultat que en la filosofia de Hegel i, en especial, en *La fenomenologia* es troben implicades quatre registres hermenèutics que es deriven dels quatre discursos de Lacan i que, alhora, fan palesa la pluridimensionalitat de subjectivitats implicades en la narrativa de la seva obra. L'exercici d'investigació hermenèutic que he presentat no respon tan sols a l'adequació que dels quatre noms de Lacan es pugui realitzar en la filosofia hegeliana, sinó també de la vigència i la importància de Hegel per a la filosofia contemporània a l'hora de pensar i plantejar els problemes contemporanis de la filosofia.

1.3. “Le moment de conclure”

Al seminari de l'any 1977-8, Lacan diu:

La psychanalyse est à prendre au sérieux bien que ça ne soit pas une science. Ce n'est même pas une science du toit. [...] C'est une pratique. C'est une pratique qui durera ce qu'elle durera. C'est un pratique de bavardage. [...] Ce qui veut dire qu'il n'y a pas que les phrases. [...] Ça n'empêche pas que l'analyse a des conséquences : elle dit quelque chose.¹

La psicoanàlisi així com la filosofia són discursos que no tenen cap altre suport que la pràctica del discurs que articulen. Són pràctiques de dir, de parlar, d'escriure, d'escoltar i de llegir. No es valen de conclusions precises, ni de resultats quantitius, ni molt menys de demostracions. La psicoanàlisi i la filosofia són discursos que fan un sentit: donen sentit a les coses que són, que ocorren, les coses que han sigut i intenten articular-lo. En aquesta direcció i en el moment concloent de la investigació present, és important recordar un altre passatge, ara, dels *Esrits* de Lacan:

[Freud] annule le “temps pour comprendre” au profit de “moments de conclure” qui précipitent la médiation du sujet vers le sens à décider de l'événement originel. [...] C'est bien cette assumption par le sujet de son histoire, en tant

1. Cita seminari inèdit: extret del llibre XXV del *Seminari, Le moment de conclure* (Lacan 1977-8, 4), de la sessió de 15 de novembre de 1977. Vegeu bibliografia.

qu'elle est constituée par la parole adressée à l'autre. [...] Ses moyens sont ceux de la parole en tant qu'elle confère aux fonctions de l'individu un sens. (Lacan 1966a, 256-7)

Ara, per tant, cal tancar el moment per comprendre a favor del moment per concloure, on s'han de precipitar les últimes línies per construir un sentit a la investigació realitzada i exposada.

Tal com he exposat en el breu i últim capítol del cos (IV. El revers de la vida contemporània), què es pot fer després de la filosofia de Hegel i el discurs de Lacan? Què resta fer en la filosofia després d'una època que sembla haver esgotat les possibilitats de proposar una nova explicació al vincle social, a l'espai polític i a l'hegemonia econòmica? Cal no fer com si res no hagués canviat, com si els reptes del segle XXI fossin els mateixos reptes de temps anteriors. Però, cal no fer-ho sense obviar les qüestions i l'experiència plantejada per Hegel i per Lacan. Cal seguir investigant i treballant en un discurs on Hegel ens demostra la fi de l'època immediatament anterior a la nostra i on Lacan dóna les eines per pensar el seu futur, el nostre present. Si Zizek escriu que el segle XXI serà el segle de Hegel (Zizek 2011, xi), jo afegeixo que, si la filosofia vol seguir tenint una certa presència com a discurs que aporti sentit a l'entorn i a l'existència de l'ésser humà, el segle XXI haurà de ser el segle de Hegel i de Lacan.

En aquest sentit, el repte real de la comprensió humana per als propers temps el representa la ràpida transformació dels espais, de les temporalitats, de les categories socials, polítiques i econòmiques amb què, fins fa no més de dues dècades, pensàvem l'ésser humà. Els problemes seguiran sent sempre els mateixos, però amb elements i situacions noves per a les quals el llenguatge encara manca. La història, com he enunciat en la investigació, no s'ha acabat. Però, la història d'una manera de fer, d'una manera de concebre el món, una comprensió antropològica de l'ésser humà i de les coordenades que el regien sí s'ha acabat.

Així, Hegel i Lacan, des de posicions i enunciacions molt diferents, són dos autors que permeten, des d'un temps que ja no és el nostre, replantejar les perspectives. Sí, des d'un punt de vista lacanià, es pot concloure que el discurs hegemònic vers el qual s'encamina el vincle social és el discurs Capitalista, les solucions i alternatives s'hauran de plantejar des del joc de la política, però,

pensar el subjecte que hi està implicat i els models socials, polítics i econòmics que n'esdevindran (és a dir: modes de gaudi, de producció, de poder i de veritat), s'ha d'investigar, des d'avui, en un camp que viatja de la filosofia a la psicoanàlisi. La ràpida revolució que s'ha patit a nivell social fa que els seus efectes siguin inesperats i, possiblement, d'una gran commoció per la rapidesa amb que s'esdevindran. Durant força dècades, el discurs filosòfic ha argumentat que la metafísica era morta. Sembla ser que, més que mai, l'era de les realitats virtuals, els afectes, les alienacions de les identitats, la construcció de mons en la televisió o internet fa palès tot el contrari: l'època actual viu en l'era de les essències, de l'ésser —una època metafísica.

La conclusió a la qual arriba aquesta investigació es justifica en el títol que hi he atorgat: Hegel, amor de Lacan. Hegel és el motiu pel qual Lacan busca un sentit als esdeveniments de Maig del 68. Hegel és l'ocasió a partir de la qual Lacan articula quatre estructures discursives. D'aquesta relació s'esdevenen quatre relacions possibles, però, també i paradoxalment, quatre formes impossibles d'esgotar la capacitat que ens brinda Hegel per repensar la seva figura, la filosofia i la nostra posició.

VI. BIBLIOGRAFIA

-
- Adkins, Brent. 2007. *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edimburg: Edinburgh University Press.
- Adorno, Theodor. 1993. *Three Studies*. Hegel. Traduït per Shierry Weber NicholSEN. Cambridge: MIT Press.
- Aeschimann, Eric. 2011. "Lacan conclut au non-lieu". *Libération*. Consultada el 14/12/2015. http://next.liberation.fr/livres/2011/09/01/lacan-conclut-au-non-lieu_758232.
- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torí: Piccola Biblioteca Einaudi.
- . 1999. *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. Traduït per Daniel Heller-Roazen. Nova York: Zone Books.
- Alcorn, Marshall W. 1994. "The Subject of Discourse: Reading Lacan through (and beyond) Poststructuralist Contexts." A *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society*, 19-45. Editat per W. Bracher Marshall, Ronald J. Corthell, et al. Nova York: New York University Press.
- Allouch, Jean. 2011. *El amor Lacan*. Traduït per Inés Trabal i Lil Sclavo. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Alomo, Martín. 2015. "Lazos sociales contemporáneos y capitalismo: el analista en un mundo de "letosas"." *Desde el Jardín de Freud* Vol. (15): 163-175. doi: 10.15446/dfj.n15.50498.
- Althusser, Louis. 1976. "Idéologie et Appareils idéologiques d'État." A *Positions (1964-1975)*. París: Éditions Sociales.

-
- Arel, Pierre. 2007. "Séminaire d'été 2007 - L'envers de la psychanalyse - Discours, jouissance et inconscient". Association lacanienne internationale Rhône-Alpes. Consultada el 26/2/2016. <http://www.ali-rhonealpes.org/archives/colloques/62-colloques/90-seminaire-d-ete-2007-l-envers-de-la-psychanalyse-discours-jouissance-et-inconscient>.
- Arendt, Hannah. 1994. *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. Nova York: Schocken Books.
- Arnauld, Antoine. 1874. *Logique de Port-Royal*. París: Librairie Hachette.
- Assoun, Paul-Laurent. 2003. "De Freud à Lacan : le sujet du politique." *Cités*. Vol. (4): 15-24. doi: 10.3917/cite.016.0015.
- Auffret, Dominique. 1990. *Alexandre Kojève: la philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. París: B. Grasset.
- Badiou, Alain. 1988. *L'être et l'événement*. París: Seuil.
- . 1989. *Manifeste pour la philosophie*. París: Seuil.
- . 2006. "Lacan and the Pre-Socratics." A *Lacan. The Silent Partners*, 7-16. Editat per Slavoj Žizek. Londres: Verso.
- Badiou, Alain, i Nicolas Truong. 2009. *Éloge de l'amour*. París: Flammarion.
- Bassols, Miquel. 2014. "Retales". Blog de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. Consultada el 20/02/2016. <http://blog.elp.org.es/all/cat19/retales-miquel-bassols-barcelona/>.
- Bataille, Georges. 1973. "L'expérience intérieure." A *Œuvres complètes*. París: Gallimard.
- . 1987. "L'Érotisme." A *Œuvres complètes*. París: Gallimard.
- Bernard, David. 2007. "Les objets de la honte." *Cliniques méditerranéennes*. Vol. (1): 215-226. doi: 10.3917/cm.075.0215.
- Bousseyroux, Michel. 2003. "Gouverner, éduquer, analyser, faire désirer: le pouvoir des quatre impossibles et l'impuissance de la vérité." *L'en-je lacanien* Vol. (1): 151-62.

-
- . 2009. “À propos de “D’une réforme dans son trou” et d’une antipathie.” *Mensuel de l’EPFCL*. Vol.: 83-8.
- Bousseyroux, Nicole. 2007. “Le poinçon du fantasme.” *L’en-je lacanien*. Vol. (8): 159-164.
- Bracher, Mark. 1993. *Lacan, Discourse, and Social Change. A Psychoanalytic Cultural Criticism*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1994. “On the Psychological and Social Functions of Language: Lacan’s Theory of the Four Discourses.” *A Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society*, 107-128. Nova York: New York University Press.
- Braunstein, Néstor A. 2011. “Le discours capitaliste : «cinquième discours»? Anticipation du «discours pst», ou peste.” *Savoirs et clinique* Vol. (2): 94-94. doi: 10.3917/sc.014.0094.
- . 2012. “Le discours des marchés: discours peste (PST) Discours post ? Un “sixième discours” ?” *Savoirs et clinique*. Vol. (15): 256. doi: 10.3917/sc.015.0208.
- Brémand, Nicolas. 2012. “Folie de Socrate?” *L’information psychiatrique*. Vol. (5): 385-391.
- Brito, Emilio. 1986. “La mort de Dieu selon Hegel.” *Revue théologique de Louvain*. Vol.: 293-308.
- Brousse, Marie-Hélène. 2006. “Common Markets and Segregation.” *A Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 254-262. Durham: Duke University Press.
- Bruno, Pierre. 2015a. “The Capitalist Exemption.” *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*. Vol.: 64-80.
- . 2015b. “Hyde and Seek.” *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*. Vol.: 81-95.
- Bryant, Levi R. 2008. “Zizek’s New Universe of Discourse: Politics and the Discourse of the Capitalist.” *International Journal of Zizek Studies*. Vol. (4).

-
- Butler, Judith. 1987. *Subjects of desire : Hegelian reflections in twentieth-century France*. Nova York: Columbia University Press.
- . 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith, i Catherine Malabou. 2009. *Sois mon corps*. Traduit per Catherine Malabou i Elsa Boyer. Montrouge: Bayard.
- Campbell, Kirsten. 2001. "The Plague of the Subject: Psychoanalysis and Judith Butler's *Psychic Life of Power*." *International Journal of Sexuality and Gender Studies*. Vol. (1/2): 35-48.
- Canguilhem, Georges. 1966. "Qu'est-ce que la psychologie?" *Cahiers pour l'analyse*. Vol.: 75-91.
- Cassidy, John. 1997. "The return of Karl Marx". *The New Yorker*, 248-59.
- Copjec, Jean. 1994. *Read My Desire. Lacan against the Historicists*. Cambridge: MIT Press.
- Copjec, Joan. 2006. "May '68, The Emotional Month." A *Lacan: The Silent Partners*. Editat per Slavoj Žizek. Londres: Verso.
- Croce, Benedetto. 1907. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Nàpols: Giu. Laterza & Figli.
- Derrida, Jacques. 1967a. "De l'économie restreinte à l'économie générale. Une hegelianisme sans réserve." A *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- . 1967b. "Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas." A *L'écriture et la différence*, 117-228. Paris: Seuil.
- . 2005. "A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou." A *The future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. Londres: Routledge.
- Dhonte, Isabelle. 2010. "Le désir dans la subversion lacanienne du sujet : « Ne pas céder sur son désir. »" *La revue lacanienne*. Vol. (1): 121-121. doi: 10.3917/lrl.101.0121.

-
- Dolar, Mladen. 1992. "Lord and bondsman on the couch." *The American Journal of Semiotics*. Vol. (2-3): 69-90.
- . 2006a. "Hegel as the Other Side of Psychoanalysis." A *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 129-154. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Londres: Duke University Press.
- . 2006b. *A Voice and Nothing More*. Massachusetts: The MIT Press.
- Dosse, François. 1997. *History of Structuralism. The Rising Sign, 1945-1966*. Traduit per Deborah Glassman. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Evans, Dylan. 2006. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londres / Nova York: Routledge.
- Feltham, Oliver. 2006. "Enjoy Your Stay: Structural Change in Seminar XVII." A *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 180-194. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Londres: Duke University Press.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- . 1969. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- . 1971. *L'Ordre du discours; leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard.
- . 1977. "Intervista a Michel Foucault." A *Microfisica del potere*, 3-28. Editat per Alessandro Fontana i Pasquale Pasquino. Torí: Giulio Einaudi.
- . 2001a. *Dits et Écrits (1954-1988)*. Vol. 1. Paris: Gallimard.
- . 2001b. *Dits et Écrits (1954-1988)*. Vol. 4. Paris: Gallimard.
- . 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil.
- . 2012. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Association pour le Centre Michel Foucault.

-
- Freud, Sigmund. 1981a. "Análisis terminable e interminable [1937]." A *Obras completas*. Editat per Luís López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 1981b. "El malestar en la cultura [1929]." A *Obras completas*. Editat per Luís López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 1981c. "Lo siniestro [1919]." A *Obras completas*. Editat per Luís López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?" *The National Interest*.
- . 1992. *The End of History and the Last Man*. Nova York: Free Press.
- Granier, Jean. 1980. "Hegel et la Révolution française." *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. (1): 1-26.
- Gutiérrez Vera, Daniel. 2004. "La textura de lo social." *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. (2): 311-343.
- Hecq, Dominique. 2006. "The Impossible Power of Psychoanalysis." A *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 216-226. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Durham: Duke University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1939a. *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduit per Jean Hyppolite. Vol. 1. París: Aubier.
- . 1939b. *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduit per Jean Hyppolite. Vol. 2. París: Aubier.
- . 1961. *On Christianity. Early Theological Writings*. Traduit per T.M. Knox. Nova York: Harper & Brothers.
- . 1962. *Correspondance*. Traduit per Jean Carrère. Vol. 1. París: Gallimard.
- . 1969. "Konzept der Rede beim Antritt des philosophische Lehramtes an der Universität Berlin " A *Werke. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1977. *Faith and Knowledge*. Traduit per Walter Cerf. Albany: State University of New York Press.

-
- . 1998. *Principes de la philosophie du droit*. París: Presses universitaires de France.
- . 1999. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traduit per Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza editorial.
- . 2004. “Inaugural Address, Delivered at the University of Berlin (22 October 1818).” A *Political Writings*. Editat per Laurence Dickey i H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. *Ciencia de la Lógica. La lógica subjetiva. La doctrina del concepto (1816)*. Traduit per Félix Duque. Vol. 2. Madrid: Abada editores.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Nimeyer.
- . 2000. *Carta sobre el humanismo*. Traduit per Helena Cortés i Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- Hoens, Dominick. 2006. “Towards a New Perversion: Psychoanalysis.” A *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 88-103. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Londres: Duke University Press.
- Holland, John. 2015. “The Capitalist Uncanny.” *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*. Vol.: 96-124.
- Holmes, Amanda. 2015. “That Which Cannot Be Shared: On the Politics of Shame.” *The Journal of Speculative Philosophy*. Vol. (3): 415-423.
- Hyppolite, Jean. 1946. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. París: Aubier.
- Jameson, Fredric. 1973. “The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber.” *New German Critique*. Vol.: 52-89.
- . 1994. *The Seeds of Time*. Nova York: Columbia University Press.
- Jarczyk, Gwendoline. 2002. *Au confluent de la mort. L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*. París: Ellipses.
- Kierkegaard, Søren. 1980. *The Sickness unto Death*. Traduit per Howard V. Hong i Edna H. Hong. Princeton: Pinceton University Press.

-
- Kojève, Alexandre. 1934. "La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Vol. (6).
- . 1947. *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris: Gallimard.
- . 1968. "Entretien avec Alexandre Kojève". A *La Quinzaine littéraire*. Editat bper Gilles Lapouge. Paris.
- . 1970. "Hegel, Marx and Christianity." *Interpretation. A journal of political philosophy*. Vol.: 43-62.
- . 1980. *Introduction to the reading of Hegel*. Ithaca: Cornell University Press.
- Koyré, Alexandre. 1931. "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France." *Revue d'histoire de la philosophie*. Vol.: 147-170.
- Kristeva, Julia. 1994. "Psychoanalysts in times of distress." A *Speculations after Freud. Psychoanalysis, philosophy and culture*. Londres/ Nova York: Routledge.
- Labarrière, Pierre-jean, i Jarczyk Gwendoline. 1990. "Cent cinquante années de 'reception' hégélienne en France." *Gèneses*. Vol. (2): 109-130.
- Lacan, Jacques. 1966a. "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse." A *Écrits*, 237-322. Paris: Seuil.
- . 1966b. "Kant avec Sade." A *Écrits*. Paris: Seuil.
- . 1966c. "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud." A *Écrits*, 493-528. Paris: Seuil.
- . 1966d. "La direction de la cure et les principes de son pouvoir." A *Écrits*, 585-646. Paris: Seuil.
- . 1966e. "La psychanalyse et son enseignement." A *Écrits*. Paris: Seuil.
- . 1966f. "La science et la vérité." A *Écrits*, 866-877. Paris: Seuil.

-
- . 1966g. “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la “Verneinung” de Freud.” A *Écrits*, 381-399. Paris: Seuil.
- . 1966h. “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien.” A *Écrits*. Paris: Seuil.
- . 1966-7. *Le Séminaire. Livre XIV: La logique du fantasme (1966-1967)*: Inédit. Accessible a: http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf.
- . 1969. “D’une réforme dans son trou.” Accessible a: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-D-une-reforme-dans-son-trou,014>.
- . 1970. *Analyticon*. Vincennes - Impromptu n. 2.
- . 1971-2. *Le Séminaire. Livre XIX (bis): Le savoir de la psychanalyse (1971-1972)*: Inédit. Accessible a <http://staferla.free.fr/S19/S19...OUPIRE.pdf>.
- . 1973. *Le Séminaire. Livre XI: Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Paris: Seuil.
- . 1974-5. *Le Séminaire. Livre XXII: R.S.I. (1974-1975)*: Inédit. Accessible a: http://staferla.free.fr/S22/S22_R.S.I..pdf.
- . 1975a. *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud (1953-4)*. Paris: Seuil.
- . 1975b. *Le Séminaire. Livre XX: Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil.
- . 1977. “L’impromptu de Vincennes.” *Magazine littéraire*, 21-25.
- . 1977-8. *Le Séminaire. Livre XXV: Le moment de conclure (1978-1979)*. Inédit. Accessible a: <http://www.valas.fr/IMG/pdf/s25.pdf>.
- . 1978a. *Lacan in Italia / En Italie Lacan*. Milà: Salamandra.
- . 1978b. *Le Séminaire. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Éditions du Seuil.
- . 1986. *Le Séminaire. Livre VII: L’Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Seuil.

-
- . 1991. *Le Séminaire. Livre XVII: L'Envers de la psychanalyse (1969-1970)*. Paris: Éditions du Seuil.
- . 1994. *Le Séminaire. Livre IV: La relation d'objet (1956-7)*. Paris: Seuil.
- . 2001a. "L'étourdit." A *Autres écrits*. Editat per Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.
- . 2001b. *Le Séminaire. Livre VIII: Le transfert (1960-1961)*. Paris: Seuil.
- . 2001c. "Lituraterre." A *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- . 2001d. "Radiophonie." A *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- . 2003. "Note sur le père et l'universalisme." *La psicoanalisi*. Num. 33.
- . 2004. *Le Séminaire. Livre X: L'angoisse (1962-1963)*. Paris: Seuil.
- . 2007. *Le Séminaire. Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971)*. Paris: Seuil.
- . 2011. *Le Séminaire. Livre XIX: ...ou pire (1971-1972)*. Paris: Seuil.
- . 2013. *Le Séminaire. Livre VI: Le désir et son interprétation (1958-1959)*. Paris: Éditions de La Martinière.
- Laurent, Dominique. 2014. "Introduction à la lecture du livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant". Consultada el 12/11/2015. <http://www.causefreudienne.net/dun-discours-qui-ne-serait-pas-du-semblant/>.
- Laurent, Éric. 2006. "Symptom and Discourse." A *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 229-253. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Londres: Duke University Press.
- Laval, Christian. 2011. "Le nouveau sujet du capitalisme." *Revue du MAUSS*. Vol. (2): 413-427. doi: 10.3917/rdm.038.0413.
- Lerrer Rosenfield, Denis. 2007. "Comment peut-on parler de la vie chez Hegel?" *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Vol. (1): 5-21.

-
- Levy, Michel S. 2014. "Pulsions." Consultada el 12/03/2016. <http://www.inventionpsychanalyse.com/pulsion.php>
- Llinàs, Carles. 2014. *Escatologia i modernitat. El pensament d'Odo Marquard*. Vol. 79. Barcelona: Cruïlla.
- MacCannell, Juliet Flower. 2006. "More Thoughts for the Times on War and Death: The Discourse of Capitalism in Seminar XVII." A *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 195-215. Durham: Duke University Press.
- Malabou, Catherine. 2005. *The future of Hegel : plasticity, temporality, and dialectic*. Traduït per Lisbeth During. Nova York: Routledge.
- Mallarmé, Stéphane. 1995. *Mallarmé: Poesía completa*. Edición bilingüe. Barcelona: Ediciones 29.
- Marcuse, Herbert. 1966. *Eros and civilization*. Boston: Beacon Press.
- . 1991. *One-dimensional Man: studies in ideology of advanced industrial society*. Londres: Routledge.
- Marx, Karl. 1981. *El capital*. Traduït per Jordi Moners i Sinyol. Vol. I. Barcelona: Edicions 62.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.
- Merot, Patrick. 2003. "La honte : " si un autre venait à l'apprendre ""." *Revue française de psychanalyse*. Vol. (5): 1743-1743. doi: 10.3917/rfp.675.1743.
- Meyer, Catherine, Mikkel Borch-Jacobsen, Jean Cottraux, Didier Pleux, i Jacques Van Rillaer. 2005. *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. París: Éditions des Arènes.
- Michael, Eric. 2014. *Hegel, the End of History, and the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Jacques-Alain. "Extimité." 1986. Consultada el 05/12/2015. <https://drive.google.com/file/d/0Byr9TAm5qPhzc3VSdURCdkx5WFE/edit>

-
- . 1994. “Extimité.” A Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society, 74-87. Editat per Mark Bracher, Marshall W. Alcorn, et al. Nova York: New York University Press.
- . 1999. “Les six paradigmes de la jouissance.” *La Cause freudienne*. Vol. (43): 7-29.
- . 2000. “Théorie de Turin.” *Torí*, 2000. Consultada el 23/03/2016. <http://www.causefreudienne.net/theoriedeturin/>
- . 2006. “On Shame.” A *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 11-28. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Londres: Duke University Press.
- Miller, Jacques-Alain, Jean-Pierre Cléro, i Lotte Lynda. 2003. “Lacan et la politique.” *Cités*. Vol. (16): 105-123.
- Miranda, Luis de. 2009. *Peut-on jouir du capitalisme? Lacan avec Heidegger et Marx*. París: Max Milo.
- Nobus, Dany, i Malcolm Quinn. 2005. *Knowing Nothing, Staying Stupid. Elements for a Psychoanalytic Epistemology*. Londres / Nova York: Routledge.
- Ormiston, Alice. 2004. *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*. Albany: State University of New York Press.
- Pascal, Blaise. 1952. *Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets*. París: Éditions du Luxembourg.
- Pickmann, Claude-Noële. 2006. “Le pas-tout...ou la déception.” *La clinique lacanienne*. Vol. (11): 9-12.
- Plató. 1983. *Diàlegs, VI. El convit*. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Power, Nina. 2009. *One Dimensional Woman*. Winchester: Zero Books.
- Quackelbeen, Julien, L. Billiet, J. M. Wulf, L. Jonckheere, D. Lorré, L. Van de Vijver, H. Van Hoorde, i P. Verhaeghe. 1994. “Hysterical Discourse: Between the Belief in Man and the Cult of Woman.” A *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society*, 129-137. Editat per Mark Bracher, Marshall W. Alcorn, et al. Nova York: New York University Press.

-
- Ragland, Ellie. 2004. *The Logic of Sexuation: From Aristotle to Lacan*. Albany: State University of New York Press.
- Ricœur, Jean-Paul. 2007. "Lacan, l'amour." *Psychanalyse*. Vol. (10): 5-32.
- Roudinesco, Elisabeth. 1986. *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*. Vol. 2. Paris: Seuil.
- . 1993. *Jacques Lacan : esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard.
- Sabot, Philippe. 2009. "De Kojève à Foucault. La 'mort de l'homme' et la querelle de l'humanisme." *Archives de philosophie*. Vol. (3): 523-540.
- Salecl, Renata. 1996. "I Can't Love You Unless I Give You Up." *A Gaze and Voice as Love Objects*, 179-207. Editat per Renata Salecl i Slavoj Zizek. Durham: Duke University Press.
- Santner, Eric L. 2001. *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- . 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- Saussure, Ferdinand. 1995. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Serres, Michel. 1987. *Statues: le second livre de fondations*. Paris: François Bourin.
- Simon, Josef. 1982. *El problema del lenguaje en Hegel*. Traduit per Ana Agud. Madrid: Taurus.
- Smith, Steven B. 1992. "Hegel on Slavery and Domination." *The Review of Metaphysics*. Vol. (1): 97-124.
- Soler, Colette. 1986. "Le choix de l'hystérie." *Hystérie et obsession*: 35-65.
- . 2016. *Lacanian Affects: The Function of Affect in Lacan's Work*. Hove/ Nova York: Routledge.

-
- Stanguennec, André. 2002. "Inquiétude, désir et volonté de la loi dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel." *Revue germanique internationale*. Vol. 18: 177-185.
- Stavrakakis, Yannis. 1999. *Lacan and the Political*. London: Routledge.
- Strauss, Marc. 1994. "Psychanalyse et science." *Quarto*. Vol.: 23-30.
- Tardits, Annie. 2003. "L'éthique et le désir de l'analyste." *Essaim*. Vol. (1): 9-19.
- Tomsic, Samo. 2015. "Laughter and Capitalism." *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*: 22-38.
- Tupinambá, Gabriel, i Yuan Yao. 2013. *Hegel, Lacan, Žižek*. Nova York: Atropos Press.
- Valls Plana, Ramón. 1994. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.
- Verhaeghe, Paul. 1995. "From impossibility to inability: Lacan's theory on the four discourses." *The Letter. Lacanian Perspectives on Psychoanalysis*. Vol. (3): 76-99.
- . 1997. "The Tactics of the Master: Paranoias versus Hysteria." *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*. Vol. (8-9): 66-76.
- . 2006. "Enjoyment and Impossibility: Lacan's Revision of the Oedipus Complex." A *Jacques Lacan and The Other Side of Psychoanalysis*, 29-49. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Londres: Duke University Press.
- Vicens Lorente, Antoni. 2002. "Defensar-nos de l'impossible." *Anàlisi*: 143-158.
- Vighi, Fabio, i Heiko Feldner. 2007. *Žižek beyond Foucault*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Waszek, Norbert. 2007. "Philosophie et Geisteswissenschaften à l'Université de Berlin au XIXe siècle." *Revue germanique internationale*. Doi: 10.4000/rgi.1063.

-
- Weil, Eric. 2002. *Hegel et l'État. Cinq conférences*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Zizek, Slavoj. 2000. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. Londres / Nova York: Verso.
- . 2001. *Did Somebody say totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. Londres: Verso.
- . 2004a. *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*. London: Routledge.
- . 2004b. "The structure of Domination Today: A Lacanian View." *Studies in East European Thought*. Vol. (4): 383-403.
- . 2006a. "From Che vuoi? to Fantasy: Lacan with Eyes Wide Shut." *A How to Read Lacan*, 40-60. Londres: Granta Publications.
- . 2006b. "Objet a in Social Links." *A Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 107-128. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Londres: Duke University Press.
- . 2006c. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press.
- . 2008. *The Sublime Object of Ideology*. Segona edició. Londres: Verso.
- . 2009. *The Plague of the Fantasies*. Segona edició. Londres / Nova York: Verso.
- . 2011. "Preface: Hegel's Century." *A Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*. Editat per Slavoj Zizek, Clayton Crockett, et al. Nova York: Columbia University Press.
- . 2012. *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Londres / Nova York: Verso.
- . 2014. *The most sublime hysteric : Hegel with Lacan*. Cambridge: Polity.
- . 2015. *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*. Londres: Penguin.

Zizek, Slavoj, i Boris Gunjevic. 2012. *God in Pain. Inversions of Apocalypse*. Nova York: Seven Stories Press.

Zupancic, Alenka. 2004. "The Fifth Condition." A *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, 191-201. Editat per Peter Hallward. Londres: Continuum.

———. 2006. "When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value." A *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*. Editat per Justin Clemens i Russell Grigg. Durham: Duke University Press.

VII. ANNEXOS

1. ELS PARADIGMES LACANIANS DEL GAUDI

La majoria d'apropaments teòrics vers Lacan intenten fixar una posició epistemològica estable, per la qual es desdibuixa la forma inefable de l'ensenyament lacanià. En aquest sentit, Alcorn expressa la diferència entre l'apropiació teòrica de Lacan i l'estandardització del seu ensenyament que desfigura l'ensenyament del psicoanalista (Alcorn 1994, 21). Són força comunes, també, les posicions que essent conscients de l'evolució i de l'oralitat del pensament lacanià, no contextualitzen les nocions i prenen un context determinat com el tot de Lacan. Finalment, hi ha la posició de pèrdua que intentaré defensar. El pensament de Lacan és un pensament singular, irrepetible en un cert sentit, en tant que inscrit en un *hic et nunc*. A diferència de la filosofia post-socràtica, la de Plató, a diferència de l'escriptura de la filosofia, en el *Seminari* de Lacan i en alguns dels seus escrits, l'expressió oral i el pensament són una i la mateixa dimensió, tal com hagués desitjat Heidegger per a la filosofia: un pensament que s'expressés a través del dinamisme i la pluridimensionalitat que comporta l'oralitat (Heidegger 2000, 14). Cada nou pas de Lacan no és la negació de la posició anterior, sinó la posada en escena d'un pensament dinàmic que va prenent forma amb i a través del temps. Així, l'única manera de llegir, estudiar i aprendre a Lacan és la d'explicar ben bé el context, la relació de les nocions implicades en l'elaboració de l'exposició i, sobretot, destacar allò que es perd de Lacan en la narració d'una tesi doctoral de filosofia sobre psicoanàlisi. Què es perd? El Real de Lacan: allò que escapa a la lògica acadèmica i torça les seves nocions per fer-les encaixar en l'exposició que dista de l'experiència.

Per comprendre la noció de "discurs" en el Lacan del llibre XVII del seu *Seminari* cal contextualitzar-lo en un període que contrasta amb el camí recorregut per Lacan fins aleshores. En la seva versió més sintetitzada, la noció de "discurs" és la relació establerta entre el llenguatge i el gaudi. Però, al llarg dels anys, la compressió del gaudi es reformula en l'ensenyament de Lacan. D'aquesta diferència d'articulacions amb la resta de nocions se'n deduiran diferents formes d'establir l'estatut del discurs i, per tant, del llenguatge, el subjecte, el desig, entre d'altres nocions fonamentals. Per tal de copsar quina és la relació del gaudi amb el llenguatge al llibre XVII i encara que surti explícitament de l'objecte concret de la investigació, he cregut oportú afegir aquest annex per tal de completar una mica millor la comprensió del gaudi en l'en-

senyament de Lacan i la relació amb el discurs. En aquest sentit, prenc la divisió dels sis paradigmes del gaudi que proposa Miller per exposar l'evolució d'aquesta noció en Lacan.

1.1. “La Imaginarització del gaudi”

Segons Miller, el primer dels paradigmes correspon a la introducció de la dimensió simbòlica com una dimensió distingida com a ordre propi de l'existència (Miller 1999, 7). Per Miller, aquest primer paradigma:

C'est la démonstration de la fonction de la parole en tant que donatrice de sens, du champ du langage qui la supporte de sa structure, et des opérations de l'histoire, à savoir du dynamisme rétroactif des subjectivations, des resubjectivations, des faits et des événements” (1999, 7).

És a dir, el nucli fort de la construcció teòrica del Lacan del primer paradigma compren la comunicació com a intersubjectiva i dialèctica, regida i constituïda per l'ordre simbòlic i per la distinció que s'articula entre el llenguatge i la parla.

La primera distinció fonamental que Lacan duu a terme és la diferenciació entre el llenguatge i la “parla”, en concret al llibre II del *Seminari, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. En aquest llibre, Lacan diu que amb el llenguatge no s'arriba enlloc (Lacan 1978b, 336). És per aquest motiu que Lacan distingeix el llenguatge humà del llenguatge que ell anomena “cibernètic”. Volent aclarir què és el que determina de forma específica l'ésser humà, Lacan diu que el llenguatge té tot el temps del món (1978b, 336). En altres paraules, el llenguatge entès com un sistema tancat de signes amb una estructura de comunicació estable, en especial el llenguatge cibernètic, és un sistema atemporal. Evidentment, aquesta definició no especifica l'ésser humà precisament perquè el que incorpora i no pot distingir del seu ús comunicatiu del llenguatge és la temporalitat. La “parla”, per contra, representa l'articulació singularitzada del llenguatge en el temps, és a dir, en l'ordre de la finitud. Aquesta finitud temporal introdueix en el llenguatge l'ordre de singularitats específicament humanes: el desig, la por, el “saber-se-per-a-la-mort”, l'experiència del temps, etc. Lacan destaca que la “parla” s'introdueix en el moment que el subjecte és capaç d'articular una relació atributiva: “La parole s'introduit à partir du moment où le sujet fait cette action par où il affirme tout simplement — *Je suis blanc*” (1978b, 335).

Així definida, la parla és l'articulació que introdueix el “sentit”. A diferència de l'univers tancat de tot “llenguatge”, la “parla”, en el moment que representa l'articulació d'un element (el temps) que trenca un sistema tancat de comunicació, crea un sistema entròpic. Això vol dir, allà on tot roman al seu lloc el sentit no existeix per tal com tot ja fa sentit. La necessitat de “sentit” s'esdevé en el moment de la comunicació d'un sistema on les coses poden estar i poden no estar en un mateix lloc.

El llenguatge en general, al qual m'he referit fins aquí segons la concepció del Lacan dels primers seminaris, representa un ordre coherent d'autoreferencialitat tautològica dins d'un univers tancat, sense la capacitat de constituir un subjecte humà. El llatí, com a exemple de llenguatge, amb les seves normes internes de gramàtica, no constitueix en si mateix, pel fet de ser un llenguatge, una instància de subjectivació, no crea subjectes. Tan sols en la parla, com a singularització i capacitat de l'ús d'un ordre lingüístic, és on es donen les circumstàncies d'apel·lació i constitució del subjecte humà en tant que confeixen sentit al “missatge”. En la singularització de l'ús d'un llenguatge en un ésser humà es trenca la universalitat lingüística d'un ordre de normes tautològiques i autoreferencials, en tant que la continuïtat de la universalitat lingüística pateix un trencament, un tall. La parla esdevé acció i temporalitza l'ordre universal del llenguatge en una singularitat que trenca la continuïtat de la universalitat. La discontinuïtat que escindeix l'ordre universal representa el sorgiment d'un hiatus, un punt buit, des del qual el temps, el desig, la por, la mort, entre d'altres, són viscudes com l'experiència que el llenguatge universal no en pot retre compte i que, no obstant això, en la seva parla singularitzada alguna cosa n'ha sorgit: el subjecte. La parla es pot entendre, aleshores, com la relació de l'home amb un llenguatge que articula la seva realitat complexa i que permet, en aquest subjecte que inaugura, pronunciar un “Jo” —sense saber-ne, encara amb exactitud, la natura de la seva posició, però, que amb seguretat, en aquest primer origen lògic del subjecte, aquest és negatiu, buit; hi és en tant que punt que trenca la universalitat del llenguatge.¹

1. La distinció de Lacan entre “llenguatge” i “parla” prové d'*El curs de lingüística general* de Saussure. No obstant això, la distinció en Saussure és diferent a la distinció lacaniana. Segons el lingüista francès, la distinció es realitza entre la “llengua” i la “parla”, on la primera representa l'ordre col·lectiu i massiu del llenguatge format pel conjunt d'individus i la segona representa “un acte individual de voluntat” que gira al voltant de la qüestió psíquica i física de l'individu com a distint del social (Saussure 1995, 30-1 i 37). Per tant, la separació en Saussure es dona entre la “parla” i la “llengua” i els dos

El que mostra aquesta primera relació lacaniana entre la natura del llenguatge i de la parla és el mitjà intersubjectiu enmig del qual s'hi troba el subjecte. Així, tota comunicació i constitució subjectiva, durant el primer paradigma, és intersubjectiva. Però, com diu Miller, la concepció intersubjectiva de la comunicació de Lacan està regida per una lògica asimètrica entre les relacions de subjecte a subjecte (Miller 1999, 7). És a dir, el sentit del missatge del subjecte no està significat pel subjecte de la parla, sinó per l'Altre del llenguatge. En aquest sentit, és clar com en aquest primer paradigma l'edifici conceptual de Lacan encara està molt regit per l'experiència analítica: l'analitzat (subjecte) significa el seu missatge des de la instància de l'alteritat que representa l'analitzant: "Cette relation s'inscrit sur l'axe symbolique" (1999, 7). És a dir, totes les determinacions subjectives s'inscriuen i venen donades per l'ordre simbòlic. En aquest punt, però, Miller alerta d'un equívoc en la construcció teòrica de Lacan que cal puntualitzar. Segons Miller, el primer paradigma del gaudi comet una confusió en l'ús del llenguatge i de la parla:

[L'equivocació del primer paradigma] s'inscrit toujours entre deux pôles, ceux de la parole et du langage. Sur le versant de la parole, Lacan développe volontiers, tout en la corrigeant, l'intersubjectivité. Sur le versant du langage, il met en revanche l'accent, et toujours davantage, sur l'autonomie du symbolique, sur le fait que la chaîne signifiante telle qu'elle tourne dans l'Autre a ses exigences propres, une logique. (Miller 1999, 8)

Així, en aquest paradigma, l'inconscient, alerta Miller, tant pot ser interpretat en clau simbòlica, és a dir, com a llenguatge, en tant que social i col·lectiu, o com a parla, en tant que articulació singular. En aquest sentit, l'articulació del subjecte estarà organitzada al voltant del Simbòlic, com a ordre de xifratge i desxifratge del missatge de l'inconscient, i al voltant de l'Imaginari, com a ordre dels instints i de les pulsions. Això demostra com el Lacan d'aquest paradigma segueix en "el paradigma freudià". La comprensió del subjecte en aquests termes comporta en la interpretació del missatge una tria que en Lacan és clara: "Lacan donne le privilège au déchiffrement en tant qu'il relève du symbolique, qu'il suppose donc la différence du signifiant et du signifié, et

conjunts com a englobats pel fenomen del "llenguatge", encara que no es puguin estudiar com a conjunt (1995, 38-9 i 112). En aquest sentit saussurià, Lacan sembla confondre "llengua" amb "llenguatge" volgutament, com si els dos termes no fossin distints i duu a terme la distinció entre "parla" i "llenguatge" com a diferents, deixant a un cantó durant tot el seu ensenyament l'espai propi que Saussure estableix per a la triple distinció de la "parla", la "llengua" i el "llenguatge".

qu'il trouve à se loger dans une structure de communication" (Miller 1999, 8). Això comporta, d'un costat, que en el xifratge i desxifratge del missatge de l'inconscient, treball que es realitza en l'ordre simbòlic, alguna cosa es satisfaci; de l'altra, que la tasca de xifratge i desxifratge es dugui a terme sobre alguna cosa que cal reprimir i que es localitza com a satisfacció en l'ordre de l'Imaginari: la "imagnarització" del gaudi.

La satisfacció simbòlica es dóna, resumeix Miller, tant des de la posició de l'Altre del llenguatge, com des de la posició del subjecte. Tractar en aquests termes la satisfacció permet a Lacan localitzar el patiment del subjecte en "l'empresonament del sentit" (Miller 1999, 8) i definir el "síntoma" com la presència del sentit no donat: "Cet emprisonnement dans cette structure est la traduction du refoulement. Le symptôme se soutient d'un sens refoulé [...] et la satisfaction advient de la réapparition de ce sens" (1999, 8). És per això que la destinació de la satisfacció en aquest paradigma conclogui en el reconeixement de l'Altre i que el màxim desig correspongui al desig de reconeixement, en tant que en el reconeixement s'atorga la clau per al sentit. És a dir: "[...] le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage, qu'il est langage dont la parole doit être délivrée" (Lacan 1966a, 269). En altres paraules, el síntoma com a senyal de l'inconscient estructurat com a llenguatge, com a Altre del subjecte, tan sols pot ser desxifrat pel sentit que aporta la parla.

Però, en el primer estadi de l'ensenyament lacanià hi ha una distinció clara entre la satisfacció de l'ordre simbòlic de la satisfacció imaginària. Així, en aquest primer paradigma, la satisfacció imaginària és reconeguda com a gaudi i, en aquest sentit, Lacan encara segueix en el paradigma freudià de la libido: "la jouissance comme imaginaire ne procède pas du langage, de la parole et de la communication" (Miller 1999, 9). El llenguatge, la parla i la comunicació, dins l'àmbit del Simbòlic, són obstacles i repressors per al gaudi en tant que satisfacció de l'Imaginari. Per aquest motiu, Miller assenyalava que el gaudi no procedeix del subjecte, ni s'hi relaciona en aquest paradigma, sinó que procedeix de la imatge del "Jo", del "Jo" ideal o del *moi*.

Per aquesta distinció entre satisfaccions, Miller anomena aquest primer paradigma la "Imagnarització del gaudi". El tall radical entre la satisfacció simbòlica i la satisfacció imaginària marca el primer tall per distingir la localització del gaudi. A més, com he assenyalat, el Lacan d'aquest paradigma segueix el para-

digma freudià en tant que el gaudi imaginari és equiparat a la libido: “Nous voyons Lacan parcourir le corpus de l’œuvre de Freud et qualifier d’imaginaire tout ce qui n’est pas susceptible d’être mis au rang de la satisfaction symbolique” (Miller 1999, 9). Aquest tall radical mostra, en primer lloc, com la natura de la satisfacció simbòlica és intersubjectiva i es realitza en l’assoliment del sentit ple, i, en segon lloc, com la natura del gaudi imaginari roman no comunicable i, per tant, separat de qualsevol intersubjectivitat.

En conclusió, aquest primer paradigma traça la distinció topològica entre el significat (simbòlic) i el gaudi (imaginari), mostrant com la limitació simbòlica emergeix allà on apareix el gaudi i com, al seu torn, el gaudi es troba “coartat”, en resistència, sota la dominació de l’ordre simbòlic, del significat. És a dir, cadascun dels dos ordres té el seu propi ordre i organització, i l’ordre del Simbòlic té com a destinació el domini de l’ordre de l’Imaginari que es resisteix per la seva organització interna a l’ordre significat.

1.2. “La significantització del gaudi”

La direcció del canvi del segon paradigma es fa palesa en la seva nomenclatura: “la significantització del gaudi”, tal i com titula Miller. Aquest paradigma representa l’articulació d’una nova comprensió per al gaudi. Si en el primer paradigma el gaudi corresponia a l’ordre de l’Imaginari, en el segon el gaudi pren una nova posició, obligant a Lacan a reformular l’estatut de l’Imaginari mateix:

Non seulement les pulsions se structurent en termes de langage [...], elles sont capables de métonymie, de substitution et de combinaison, mais la pulsion est écrite à partir du sujet symbolique, de la demande, c’est-à-dire d’un terme éminemment symbolique. Ce sigle (S \hat{O} D) est un moment capital de la signification de la jouissance. Lacan inscrit cette demande de l’Autre dans la formule même de la pulsion, c’est-à-dire qu’il retranscrit la pulsion en termes symboliques. (Miller 1999, 10)

En el paradigma anterior, tot allò que pertanyia a l’ordre de l’Imaginari, inclosa la satisfacció de l’Imaginari, ara pertany a l’ordre del Simbòlic. El desplaçament d’un gaudi “imaginariat” a un “significantitzat” marca el nou ordre en el qual Lacan el situa. Ara, el gaudi està regit pel significat i cal localitzar-lo en l’ordre del simbòlic, per tant, lligat al llenguatge i a la instància de l’Altre, a

diferència del primer paradigma. En aquest sentit, tots els elements de l'Imaginari també cal llegir-los com a objectes de l'ordre Simbòlic. Miller exposa com a cas paradigmàtic l'estatut del “fal·lus”. Durant el primer paradigma, el “fal·lus” representava un dels objectes més destacats de l'Imaginari. En canvi, a partir del llibre V del *Seminari*, Lacan desplaça l'estatut imaginari del “fal·lus” a la posició del “fal·lus” com a significat (Miller 1999, 11).

El nus del canvi d'aquest paradigma és el distanciament amb el “paradigma freudià”. Ara, la libido està ordenada com un significat: “Il pousse si loin la significatisation de la jouissance qu'il la démontre équivalente au signifié d'une chaîne signifiante inconsciente dont le vocabulaire serait constitué par la pulsion. C'est ce que Lacan a appelé le désir” (1999, 11). Això vol dir que Lacan situa el gaudi dins de l'ordre simbòlic i que aquest esdevé i opera com un significat: “Le signifiant annule la jouissance et vous la restitue sous la forme du désir signifiée” (1999, 11). El gaudi, per tant, ja no té el caràcter libidinal del primer paradigma: ja no és satisfacció de l'Imaginari, sinó satisfacció del Simbòlic. El gaudi esdevé una noció “esmoreïda”, és a dir, fixada com a significat. En aquest sentit, Miller conclou que el gaudi es troba entre el desig i la fórmula del fantasma. El gaudi és el significat que significa el desig, “un desig de mort” (1999, 12). Aquest “desig de mort” comporta, al seu torn, la vida: “Ce fantasme comporte la vie, le corps vivant par l'insertion de petit *a* comme image incluse dans une structure signifiante, image de jouissance captée dans le symbolique” (1999, 12). És a dir, en aquest segon paradigma, el gaudi té l'estructura d'un significat, dividida entre el desig de mort i el desig de vida. El desig de mort representat pel símbol comporta, a la vegada, el desig de vida representat pel fantasma i la seva imatge que, no obstant això, resta dominada per l'ordre simbòlic. En altres paraules, la imatge de la pulsio de vida (*a*) es troba subsumida en una estructura significat: “image de jouissance captée dans le symbolique” (1999, 12), és a dir, gaudi “significantitzat”.

1.3. “El gaudi impossible”

Al tercer paradigma hi trobem una radicalització de la posició i de la natura del gaudi. Tenint com a referència principal el llibre VII del *Seminari*, *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan revoluciona la noció del gaudi per atorgar-li un estatut que no havia tingut fins aleshores dins del recorregut del seu ensenyament.

El gaudi impossible tanca una trilogia en l'ensenyament de Lacan que es pot il·lustrar com la successió que condueix de la preeminència de l'Imaginari, en el primer paradigma, a l'hegemonia del Simbòlic, en el segon paradigma, a l'esclat i a la importància cabdal del Real, en el tercer paradigma.

A l'obertura del llibre VII del *Seminari* es localitza la revolució de l'estatut del gaudi que Lacan anomena *das Ding*, "la Cosa". En aquest paradigma, assenyala Miller, la satisfacció veritable no es troba ni en l'Imaginari, ni en el Simbòlic. És més, aquests dos ordres estan organitzats per contenir, dominar i reconduir el gaudi del Real (Miller 1999, 12). Ara, a diferència dels paradigmes anteriors, l'estatut de l'Imaginari i del Simbòlic semblen constituir-se al voltant d'un tercer ordre "terrorífic", per a protegir el subjecte d'una satisfacció irracional i perillosa en tant que impossible de desxifrar, de dir, d'imaginar. En aquest sentit, Lacan destaca:

Das Ding est originellement ce que nous appellerons le hors-signifié. C'est en fonction de cet hors-signifié, et d'un rapport pathétique à lui, que le sujet conserve sa distance, et se constitue dans un monde de rapport, d'affect primaire, antérieur à tout refoulement. (Lacan 1986, 67-8)

En aquest paradigma, Lacan destaca que l'aparició d'allò que roman fora de la significació i del sentit, allò que s'hi resisteix, el Real, no és posterior a l'ordenament Simbòlic i Imaginari, ans al contrari. Des del contacte original amb el Real, l'ordre de l'Imaginari i del Simbòlic constitueixen el subjecte entorn a allò que Lacan anomena "*le hors-signifié*": allò que queda fora i escapa a la significació. En aquest nou gir, el gaudi representa una ruptura, una discontinuïtat dins del sistema, localitzant-se com a posició impossible de l'ideal i com a "Cosa" impossible de simbolitzar. D'aquest joc d'oposicions en sorgeix la relació que proposa Miller:

Lacan décrit deux autres barrières qui sont attenantes à cette barrière réelle essentielle : la barrière symbolique, celle de la loi, celle qui dit *tu ne dois pas, tu ne peux pas*, et puis la barrière imaginaire qu'il décrit à propos d'Antigone sous les espèces de l'apparition du beau empêchant d'atteindre la Chose, avant le franchissement vers la Chose. Il y a une barrière symbolique, il y a une barrière imaginaire, mais elles sont conditionnées par ce retrait hors symbolisé de la Chose. (Miller 1999, 12-3)

En la relació Simbòlic-Imaginari-Real, aquest últim es presenta com a hegemònic en l'articulació d'aquest paradigma, ja que és a partir de "l'ós traumàtic del Real en el cor de l'ordre Simbòlic" (Zizek 2014, 176) per on es

tracen la resta de relacions en la impossibilitat de capturar el Real. És important entendre, com assenyalava Lacan (Lacan 1986, 68), que aquesta relació es dona a partir del *das Ding* i que, en tant que relació original, constitueix la primera orientació subjectiva. A diferència dels anteriors paradigmes on l'Imaginari i el Simbòlic regulaven el gaudi en tant que excés, en aquest paradigma el contacte immediat i original amb aquesta nova modalitat de gaudi obliga al subjecte a crear dos ordres de “protecció” davant del caràcter d'absolut i no-simbolitzable de “la Cosa”: “The symbolization of reality, the inscription of the circuit of reality in the signifying network, opens the void of the unsymbolizable —the emptiness of *das Ding*, the terrifying Thing— in the form of the Real” (Zizek 2014, 226).

A *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan utilitza la “metàfora del gerro” de Heidegger per explicar amb una metàfora la natura del gaudi impossible (Lacan 1986, 144-52). Tal com exposa Lacan, l'objecte “gerro” és un constructe de més que és creat al món, on el material utilitzat per la creació de l'objecte representaria la cadena de significants que es configuren al voltant d'un espai buit, d'un espai impossible: “Lacan showed how *das Ding* is above all an empty space surrounded by signifying articulation — an empty space that can be filled with whatever we want” (Zizek 2014, 116). Però, l'espai buit que trenca l'ordre simbòlic no pot ser confós amb cap mena d'ordenament ontològic que preconfiguri objectes a priori. Si es cometés aquesta confusió, implicaria afirmar que la relació entre el Simbòlic i el Real s'esdevindria en una relació d'oposats. Contràriament, tan sols es pot cercar la negativitat, així com la presència i l'absència en l'ordre simbòlic. L'ordre del Real és allò “que sempre roman al mateix lloc” (Lacan 1986, 85). Per aquest motiu, el gaudi es troba fora de l'ordre simbòlic i imaginari pel seu caràcter d'absolut i d'inefable: “c'est-à-dire qu'elle est structurellement inaccessible, sinon par transgression. D'où l'éloge de la transgression héroïque et ce peuple de héros qui commence à envahir le Séminaire de Lacan” (Miller 1999, 13).

De l'entrada en escena dels herois clàssics que destaca Miller, la protagonista preferida de Lacan al llibre VII del *Seminari* és Antígona. En la interpretació de Lacan, l'exemple d'Antígona com la protagonista que ha pogut accedir al gaudi, a “la Cosa”, té un aire d'heroïna dantesca que recorre els inferns per arribar a la seva meta: l'impossible. No és, doncs, casual que el capítol dedicat al comentari d'Antígona dugui per títol “L'essència de la tragèdia”. Breument:

“[Antígona] apparaît ici au premier plan comme franchissant la barrière de la cité, la loi, la barrière du beau, pour s’avancer jusqu’à la zone de l’horreur que comporte la jouissance” (Miller 1999, 13). Com a cas paradigmàtic, Antígona representa l'exemplificació d'allò que succeeix en la transgressió d'allò que manté allunyat l'accés immediat al gaudi. Transgredir la llei aboca a l'aspecte enigmàtic i terrorífic de l'Objecte: l'alteritat de l'alteritat radical. Però quina és la relació de la “Cosa” amb l'Altre Simbòlic?

La resposta de Miller: “c’est l’Autre de l’Autre” (1999, 14). És a dir, l'Altre del llenguatge troba la seva determinació originària en “la Cosa”. Però, en tant que aquesta “Cosa” no és significant, sinó impossible, l'Altre de l'Altre no existeix, és buit. En aquest sentit, Miller escriu:

La valeur que Lacan reconnaît ici à la jouissance comme la Chose est équivalente à l’Autre barré. C’est ce qui fait de la jouissance l’Autre de l’Autre, au sens de ce qui manque, de ce qui fait défaut dans l’Autre. (1999, 14)

Tot i això, hi ha alguna mena de relació de l'Altre amb la “Cosa”: la transgressió. Que la transgressió es trobi en el camí vers el gaudi impossible indica quin lligam hi ha entre la subjectivitat, ordenada pel registre simbòlic i imaginari i “la Cosa”. Precisament per això, l'escrit de Lacan “Kant avec Sade” és un text fonamental per comprendre aquest tercer paradigma i la direcció del llibre VII. Sade, el més sublim dels perversos, seguint una lògica lacaniana, és la veritat de Kant, el seu revers: el marquès desxifra el símptoma kantià. En aquest sentit, “l'imperatiu categòric” de Kant funciona com la instància del super-Jo sobre “l'Objecte” persistent, repetitiu, que cal evitar i sobre el qual cal legislar per tal com es resisteix a ser dominat. Però, també és cert que Kant representa la veritat de Sade. Sense l'existència del gaudi impossible no és possible la llei que intenta dominar-la. Al seu torn, sense la llei, tampoc no és possible l'existència del límit que permet l'experiència de la transgressió. Així, l'ètica kantiana és una necessitat per aquell qui vol fruit de la falsa aparença del gaudir del gaudi, ja que en aquest paradigma la veritable transgressió que condueix al gaudi tan sols és possible fóra de l'univers imaginari i simbòlic de l'humà: “veure una porta entreoberta, no és travessar-la” dirà Lacan uns anys mes endavant (Lacan 1991, 19).

No obstant això, el paradigma fa palès l'estreta relació que s'estableix en la separació del significant i del gaudi en comparació amb el paradigma anterior. El significant, com a ordre simbòlic, necessita i sorgeix de l'experiència

original del gaudi, i aquell qui, com Sade, vol gaudir, l'única possibilitat que li resta és jugar a transgredir l'ordre del Simbòlic, car transgredir de debò representa l'accés absolut al gaudi, és a dir, el final tràgic i impossible d'Antígona.

1.4. “El gaudi normal”

El quart paradigma representa una transformació respecte de la comprensió del gaudi i, a més, comporta una diferència amb la primera trilogia. Per comparació amb l'anterior paradigma, Miller escriu: “Il y a une extraordinaire antithèse entre *L'éthique de la psychanalyse* et *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, où Lacan passe ne nouvelle alliance du symbolique et de la jouissance” (Miller 1999, 14).

En aquest paradigma, el gaudi pateix una “normalització” en la relació amb el Simbòlic. És a dir, l'estatut de hiatus i d'impossibilitat del gaudi es reformula com a “gaudi fragmentat” (1999, 14). Tot i que Miller no l'acabi anomenant d'aquesta manera, el gaudi perd el seu estatut d'absoluta alteritat, de gaudi “massiu” (1999, 14), a favor d'una fragmentació que marcarà el present paradigma i l'immediatament posterior. Mentre que en l'anterior paradigma s'hi accedia únicament mitjançant l'acció heroica i tràgica a partir d'una transgressió “impossible”, ara sembla possible copsar el gaudi a partir dels seus fragments, en diria, dels seus “bocins”. Lacan anomena aquests “bocins” de gaudi *l'objet petit a*, “l'objecte *a* petita”: de “la Cosa” com a “Substància indissoluble” a la pluralitat d'objectes amb traces de gaudi; de l'acció heroica “impossible” a l'experiència d'un gaudi “fragmentat”, quotidià, “normal”. Al llibre XI del *Seminari*, Lacan diu:

[...] [C]et objet, qui n'est en fait que la présence d'un creux, d'un vide, occupable, nous dit Freud, par n'importe quel objet, et dont nous ne connaissons l'instance que sous la forme de l'objet perdu petit *a*. L'objet petit *a* n'est pas l'origine de la pulsion orale. Il n'est pas introduit au titre de la primitive nourriture, il est introduit de ce fait qu'aucune nourriture ne satisfera jamais la pulsion orale, si ce n'est à contourner l'objet éternellement manquant. (Lacan 1973, 164)

En aquest fragment, Lacan sintetitza dues característiques fonamentals del nou estatut del gaudi com a fragmentat en els “*objets petit a*”. En la primera característica, l'objecte *a* representa la presència d'un buit que per la seva

natura circular, impossible, pot ser ocupat, és a dir, substituït per qualsevol objecte. Tot i la possibilitat d'ocupar, d'omplir el buit, mitjançant la substitució i l'emascament de la realitat que amaga l'objecte *a*, satisfer la destinació del seu moviment és impossible. L'estructura que pren el moviment de la seva destinació és sota la presència absent d'un objecte que s'ha perdut i que la seva destinació impulsa a retrobar en l'origen. La segona característica de *l'objet a* es troba en la seva estructura impresa en la subjectivitat com a moviment de quelcom que s'ha perdut i que cal retrobar. L'aspecte paradoxal del gaudi, però, impedeix que aquest objecte sigui retrobat, perquè l'estructura del seu objecte és la de quelcom que s'ha perdut en l'origen, però que mai s'ha tingut. Aquest aspecte de la destinació de l'objecte *a* fa impossible la reconciliació del seu moviment impulsant al subjecte a cercar i a substituir *ad infinitum* l'estructura original de "l'objecte" que mai serà satisfeta. La subjectivitat s'articula de forma simbòlica i imaginària al voltant de la manca estructural per intentar resoldre l'enigma de la destinació de l'objecte *a*.

Des d'aquest punt de vista, es pot observar l'articulació de les substitucions de l'objecte *a* en la multiplicitat d'objectes contemporanis del sistema de consum que omplen el buit de l'objecte *a* que projecten el subjecte a la tendència viciosa d'un consum que pugui satisfer la destinació de "l'objecte impossible". Evidentment, la tendència no es veu mai saciada, cada nova consumició impulsa a una de nova en la insatisfacció immediatament posterior que origina. Darrera del desig de consum s'hi amaga l'estructura de "l'objecte perdut que cal cercar però que mai s'ha posseït". És aquest el motiu pel qual, tot i la satisfacció del desig, la insatisfacció subjectiva segueixi present: res no omple el buit de forma tal que es trobi l'objecte *a*.

Contràriament a l'anterior paradigma, on tan sols s'accedia al gaudi a partir d'una transgressió inhumana, ara el gaudi segueix "el camí normal de la pulsio" (Miller 1999, 15). Per tant, el que canvia, diu Miller, és la nova relació que presenta el significat amb el gaudi. Mentre que en l'anterior paradigma l'única forma d'accedir al gaudi era sortir del món simbòlic del significat, i en això consistia la transgressió terrible i inhumana, en sortir i fer esclatar l'ordre simbòlic, en aquest nou paradigma el gaudi torna a establir una relació de determinació amb el significat. De fet, les pistes d'aquesta relació es poden trobar ja en la definició que he fet de l'articulació que pren el gaudi sota la forma de *l'objet petit a*. Com resumeix Miller, a diferència de la separació radical

entre l'ordre simbòlic i el gaudi, en aquest paradigma hi ha una articulació entre els dos ordres, on el significat es veu determinat d'alguna forma pel gaudi:

Lacan distingue deux opérations, l'aliénation et la séparation, la séparation répondant à l'aliénation. Pourquoi deux opérations ? La première, l'aliénation, est d'ordre proprement et même purement symbolique, et il s'efforce de montrer que le résultat de cette opération comporte nécessairement une réponse de jouissance. C'est la séparation. (Miller 1999, 15)

La importància de l'alienació és cabdal per entendre l'articulació del subjecte, ja que, com diu Lacan al llibre XI, el “vel alienant” representa la fundació del subjecte. Aquesta alienació s'ha de buscar precisament allà on es localitza el “sentit”, l'espai on el subjecte no pot decidir i no ho pot fer en tant que el símbol es troba en l'espai de l'Altre del llenguatge com a garant de la comprensió i l'existència de la relació comunicativa entre dos subjectes:

L'aliénation consiste dans ce *vel*, qui [...] condamne le sujet à n'apparaître que dans cette division que je viens, me semble-t-il, d'articuler suffisamment en disant que, s'il apparaît d'un côté comme sens, produit par le signifiant, de l'autre il apparaît comme *aphanisis*. (Lacan 1973, 191)

En aquest sentit, Lacan anomena “divisió del subjecte” la seva alienació entre el “sentit” i l'*aphanisis* o desaparició del subjecte. Així, l'alienació constitutiva que determina el subjecte implica una decisió entre una posició o l'altra. És a dir, o bé el subjecte resta alienat en la seva significació fora de si en la instància del significat, o bé el subjecte “escull” l'autodeterminació, no constituir-se alienat a la posició significat de l'Altre. En aquesta última posició, és clar que el subjecte no tan sols no roman alienat, sinó que no és possible constitutivament com a subjecte: desapareix, no hi ha res (símbol/significat) que el representi.² Aquesta divisió, la del subjecte barrat en la impossibilitat d'accedir al seu propi significat o, a l'inrevés, tenint el seu significat en una posició diferent a la seva, fa emergir l'*objet petit a*:

C'est ici que j'avance que l'intérêt que le sujet prend à sa propre schize est lié à ce qui la détermine —à savoir, un objet privilégié, surgi de quelque séparation primitive, de quelque automutilation induite par l'approche même du réel, dont le nom, en notre algèbre, est objet *a*. (Lacan 1973, 78)

2. Vegeu primer subapartat del primer apartat del segon capítol, pàgina 65 i següents, per a una explicació més detallada de la divisió del subjecte.

A aquestes alçades, es pot comprendre que Lacan introdueix el gaudi en l'estructura del subjecte com a fuga. El gaudi es troba en relació amb l'estructura del subjecte *i*, per tant, amb l'ordre simbòlic. *L'objet petit a* dona resposta al conjunt buit del subjecte de l'alienació al significant, al sentit, que l'impulsa en un moviment per retrobar l'objecte originari que ha perdut —i que paradoxalment mai ha tingut: “Cela suppose de surimposer la structure du sujet à celle de la jouissance, et de la même façon que le sujet vaut comme un manque-à-être, cela impose de définir la pulsion comme incluant une béance ou un petit creux” (Miller 1999, 15-6).

La conclusió a extreure d'aquest paradigma és la relació entre el gaudi en la seva forma fragmentada d'objecte *a* amb el Simbòlic i l'Imaginari. A diferència del segon paradigma, cal assenyalar que el gaudi no està “significantitzat”, el gaudi és, com a fragment, sense significant. A diferència de les ontologies negatives, on el buit o la manca són significants, en el paradigma “del gaudi normal” la manca no és significant; en tant que el subjecte és manca de significant, ja que el té en un espai diferent al que ell ocupa, l'objecte *a* substancialitza aquesta manca sense significant: la forma del gaudi en aquest paradigma correspon a “la menue monnaie de la Chose” (Miller 1999, 17). La fragmentació permet a Lacan articular el gaudi en l'ordre simbòlic com a hiatus, com a element “substancial” de la cadena significant que el relaciona amb l'alteritat simbòlica d'una certa manera: “Je t'aime, mais, parce qu'inexplicablement j'aime en toi quelque chose plus que toi— l'objet petit a, je te inutile” (Lacan 1973, 241).

1.5. “El gaudi discursiu”

Amb “el gaudi discursiu” s'arriba al paradigma al voltant del qual ha pivotat aquesta investigació. El “discurs” pren una rellevància sense comparació amb la resta de paradigmes i el rol del gaudi hi articula el sentit principal. La meua afirmació és que durant un breu període de temps, del llibre XVI al llibre XVII del *Seminari* i incloent-hi el text de “Radiophonie”, Lacan entra plenament i sense embuts en el terreny de la política, de la filosofia i de la sociologia. Això no vol dir que deixi enrere l'ensenyament que havia dut a terme fins al moment. Ans al contrari, Lacan utilitza l'articulació de tot el seu ensenyament per a donar resposta a una sèrie de qüestions fonamentals.

En aquest paradigma es tracta d'establir què és un discurs tenint en compte quatre elements: el subjecte barrat ($\$$), l'Altre o el significant-amo (S1), la cadena de significants o el saber (S2) i el plus de gaudi (a). A la vegada, aquests quatre elements articulen quatre discursos fonamentals segons les quatre posicions que ocupin els elements: posició de l'agent, del treball, del producte i de la veritat. A l'inici del llibre XVII, Lacan diu:

Il m'est arrivé, l'année dernière, avec beaucoup d'insistance, de distinguer ce qu'il en est du discours, comme une structure nécessaire qui dépasse de beaucoup la parole, toujours plus ou moins occasionnelle. Ce que je préfère, ai je dit, et même affiché un jour, c'est *un discours sans paroles*. (Lacan 1991, 11)

La distinció lacaniana marca la diferència entre la parla com possible sota l'estructura d'un discurs i el discurs com a estructura que depassa la parla. És a dir, el discurs s'articula sense paraules i allò que l'articula és: “un rapport primitif du savoir à la jouissance, et c'est là que vient s'insérer ce qui surgit au moment où apparaît l'appareil de ce qu'il en est du signifiant” (Lacan 1991, 18). Segons Miller, aquesta relació original entre l'organització dels significants i el gaudi és allò que defineix el discurs com “l'alienació i la separació unificades” (Miller 1999, 19). Això vol dir que, en aquest cinquè paradigma, Lacan troba l'estructura que articula el significant i el gaudi i allò que posa en relació aquesta articulació és la repetició. La fórmula lògica que es repeteix és l'estructura “del significant que representa un subjecte per a un altre significant”. En aquest punt, Miller insinua que allò que s'amaga rere aquesta fórmula és una altra fórmula lògica: “le signifiant représente une jouissance pour un autre signifiant” (1999, 19).

Deixant de costat, de moment, la fórmula de Miller, la definició de Lacan del significant comporta un problema: la circularitat. Si un significant representa un subjecte per a un altre significant, l'altre significant serà representant d'un subjecte per a un altre significant —i així *ad infinitum*. Miller mostra aquesta circularitat fent la pregunta: “què és un significant? Allò que representa un subjecte per a un altre significant”. Entenent que la pregunta per què és un significant és circular, cal saber quin valor té l'estatut de circularitat del significant (Miller 1999, 19). La conclusió més immediata és que la forma del significant que Lacan introdueix en aquest paradigma és que el significant no es pot pensar tot sol, el significant ho és en tant que relació, ja que aquest és

sempre com a representant del subjecte. És en aquest sentit que es presenta una cadena de repetició en la relació del representant: “si deus est le minimum, le maximum c’est l’infini dénombrable des signifiants” (1999, 19).

D’aquesta lògica sorgeix la distinció dels elements S1 i S2 en l’articulació dels discursos i del paradigma del gaudi discursiu. S1 representa en la formalització el significat que Lacan anomenarà el “signifiant-amo”, el significat únic: “carte de visite par quoi un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant” (Lacan 1991, 209). S2, al seu torn, representa el conjunt de la resta dels significats que es diferencien del significat-amo. S2 serà el que Lacan anomena l’articulació d’un saber, com a conjunt de significats diferents de S1 i dels quals no en forma part:

[...] [N]ous considérons S1 et, désignée par le signe S2[,] la batterie des signifiants. Il s’agit de ceux qui sont déjà là, tandis qu’au point d’origine où nous nous plaçons pour fixer ce qu’il en est du discours, du discours conçu comme statut de l’énoncé, S1 est celui qui est à voir comme intervenant. Il intervient sur une batterie signifiante que nous n’avons aucun droit, jamais, de tenir pour dispersée, pour ne formant pas déjà le réseau de ce qui s’appelle un savoir. (Lacan 1991, 11-2)

Miller identifica la definició del subjecte en la relació establerta en un significat representant el subjecte per a un conjunt de significats. Però: “parce qu’aucune représentation identificatoire n’est complète que cette représentation tend à se répéter” (Miller 1999, 19). La repetició apareix, com he exposat, en la circulació *ad infinitum* de la relació del significat que representa un subjecte per un altre significat. Però, en la formulació de Miller, ara es descobreix que l’articulació d’aquesta repetició es troba en el subjecte. En el paradigma anterior he exposat l’estreta relació existent entre el subjecte com a conjunt buit i l’estatut de pèrdua no significat de l’objecte *a*. D’aquesta relació en sorgeix l’explicació de la impossibilitat de presentació completa del subjecte per un significat. La presentació no encaixa, es mostra com a resistència d’incomoditat en el conjunt buit del subjecte. Per això, el subjecte no pot ser més que representat *ad infinitum* pel significat. Quan es refereix al significat S1 com a representant del subjecte, Lacan utilitza la metàfora del significat com a carta de presentació com he citat unes línies més amunt. La metàfora respon a un fracàs de la destinació representativa del significat. En aquest sentit, Lacan identifica com a màxim representant del subjecte el significat “ésser-per-a-la-mort”. És evident, per tant, que si “l’ésser-per-a-la-mort” és la carta de presen-

tació del subjecte, cal que aquest significant no presenti, sinó que representi el subjecte sota la condició d'errar: "Cette carte de visite n'arrive jamais à bon port, pour la raison que pour porter l'adresse de la mort, il faut que cette carte soit déchirée" (Lacan 1991, 209). D'aquesta impossibilitat, Lacan torna a deduir alguna cosa que no es deixa dominar i que aquest cop es localitza en el subjecte com quelcom d'irrepresentable.

L'articulació que presenta Lacan en aquest paradigma envers el discurs, contràriament a les posicions postestructuralistes amb les quals es confon molt sovint a Lacan, és que el subjecte crea una resistència envers el significant que el representa. En l'operació d'alienació que fa sorgir el subjecte en la representació d'un significant S1, aquest intenta fixar-lo i fixa efectivament la seva representació sota la condició de l'existència subjectiva, ja que, d'altra manera, el subjecte restaria com a conjunt indefinit del Real, de la manca insignificant. No obstant això, la manca que és representada com essent significada per un significant es resisteix a dissoldre's. Tot i que el treball que el significant obliga a realitzar al subjecte sobre S2 per elaborar la seva veritat sigui la cura quotidiana del subjecte davant l'amenaça de la seva dissolució, del resultat del seu treball en sorgeix una resta, quelcom que retorna, del qual no se'n pot donar cap utilitat, que escapa a la fixació del significant i recorda al subjecte la seva impossibilitat: *a*. Aquesta impossibilitat permet que l'estructura del discurs no sature ni col·lapsi l'espai subjectiu. Aquesta lògica respon, en primer lloc, el control dominant del discurs, sigui quina sigui la seva forma d'expressió, i que, alhora, en segon lloc, el subjecte no sigui consumit i dirigit com un putxinel·li —a diferència de les respostes postestructuralistes, que no donen resposta a l'espai íntim de la subjectivitat, o de les respostes que eleven l'estatut del subjecte a l'ordre d'encarnar la funció significant del discurs.

La resistència que es dedueix d'aquesta articulació per primer cop és l'ordre del Simbòlic al "servei" del gaudi, amb la qual cosa, l'ordre del Simbòlic perd el seu estatut d'autonomia. La producció i l'ordre del Simbòlic es deu al gaudi i permet evitar la reducció del subjecte a un mer moment de la significació. En aquest sentit, Miller apunta:

C'est ce qui conduit Lacan, hors toute notion de l'autonomie du symbolique, et contrairement à la notion de l'autonomie du symbolique, à poser que le signifiant est appareil de jouissance. Le renoncement, qui ne s'accomplit qu'avec le paradigme 5, est en quelque sorte que Lacan abjure l'autonomie du symboli-

que. Ce qui a été abordé jusqu'à présent sous la forme de *ce qui se véhicule dans la chaîne signifiante, c'est le sujet barré, la vérité, la mort, le désir* est retraduit dans les termes de *ce qui se véhicule dans la chaîne signifiante, c'est la jouissance*. (Miller 1999, 21)

Així com en els paradigmes precedents Miller destaca que Lacan situava el gaudi en una relació natural, relacionat amb l'ordre simbòlic i imaginari tan sols en un segon terme, en aquest paradigma “allò que es vehicula en la cadena significant” és el gaudi. És a dir, de la relació que s'estableix entre S1 i S2 i el treball que en realitza el subjecte en aquesta relació en sorgeix la resta sota la forma d'un plus de gaudi. Això vol dir que en el treball significant hi ha una pèrdua de significació (*a*): la resta amb la qual no es pot operar. En aquest sentit, la separació del gaudi amb el significant com a gaudi impossible, accessible tan sols a partir de la transgressió, deixa de tenir sentit (Miller 1999, 21). En contraposició, allò que en sorgeix és la repetició envers la impossibilitat significant del gaudi. Per aquest motiu, Miller escriu, com he destacat, que el significant a més de representant d'un subjecte per a un altre significant, també pot ser expressat com a representant del gaudi per a un altre significant. La fórmula tendeix sempre a la repetició donada la impossibilitat de presentar sota una fórmula perfectiva el gaudi. Al seu torn, això mostra la relació primitiva del gaudi amb el saber. La relació primitiva es dona, de fet, en l'origen de l'establiment de la relació S1-S2, ja que el seu resultat farà aparèixer sempre el resultat d'aquest treball, una pèrdua, una resta: el plus de gaudi insignificant —resta insignificant que, no obstant això, cal incloure d'alguna manera en la significació del sistema com a destinació original, també, del moviment de S1 a S2.

En aquest moment, la qüestió fonamental a copsar és la relació de necessitat entre S1-S2 i el gaudi. Això vol dir que no es pot parlar de discurs en un sentit lacanià sense gaudi. Sense l'espai insignificant no es pot parlar d'una articulació discursiva, sinó d'alguna altra cosa que no fa discurs. Allò que constitueix un discurs en la seva fórmula més fonamental és l'articulació subjectiva al voltant del significant i del gaudi. D'aquesta relació es deduirà el sentit subjectiu, és a dir, el desig instal·lat en el discurs socials que empeny el subjecte enmig d'un teixit, d'una trama discursiva que fa cos i sobre el qual venen a inserir-se els significants. Per més que el desig sigui satisfet, l'objecte *a* que l'origina fa impossible la seva significació completa i segueix impulsant el subjecte a la repetició, a la recerca d'un significant que el representi definitivament, és a dir, que el presenti.

1.6. “La no-relació”

Pel títol de Miller, “la no-relació”, ja es pot intuir que el sisè paradigma presenta un canvi substancial amb tots els paradigmes anteriors, precisament pel fet que fins al paradigma cinquè el gaudi s’havia anat constituint com a relació. Miller localitza aquesta última etapa principalment al llibre XX del *Seminari, Encore*.

La fórmula més coneguda d’aquest últim paradigma és: “Il n’y a pas de rapport sexuel”. Lacan es resol a prendre en profunditat fins a les últimes conseqüències totes i cadascuna de les relacions que ha anat establert i que s’han donat per suposades. Des de la crítica a l’estructuralisme, fins a l’anàlisi de tots i cadascun dels termes lacanians del seu ensenyament, Lacan destapa el vel que cobria cadascuna de les “relacions” que havia establert durant el seu ensenyament, per la qual cosa, el gaudi també pateix una “transvaloració”:

Le concept du non-rapport mérite d’être mis en face de celui de structure. En effet, se rapporter à la structure nous faisait établir, prendre comme donnée une multitude de rapports, que nous appelions tout simplement l’articulation. Ce mot d’articulation, que nous exemplifions par le minimum structural S1-S2, c’est la formulation de rapports au pluriel auxquels, sans plus y penser, on attribue la qualité d’être réels sous les espèces du nécessaire, c’est-à-dire de ce qui ne cesse pas de s’écrire. (Miller 1999, 25-6)

Es podria dir, aleshores, que l’última etapa de Lacan representa una mena de metallenguatge del seu ensenyament? No, ja que “il n’y a pas de métalalange”, com Lacan repeteix al llarg de la seva obra. Això vol dir que no hi ha un Altre de l’Altre des del qual es pugui llegir i trobar una metaestructura. El llenguatge tan sols té una dimensió. El que farà Lacan en aquest últim paradigma serà, per tant, elevar l’estatut del gaudi contrapasant-lo a les relacions estructurals, el que comportarà una revalorització de la “unitat” i de la singularitat.

Totes les relacions a les quals Miller fa referència són allò que no “cessen de repetir-se”. Al llibre XVIII, *D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan elabora una explicació d’allò que són els semblants entesos com a “metàfores”, on no s’hi localitzen tan sols els objectes de l’ordre imaginari com a semblants, sinó també l’estructura simbòlica. En un registre generalista, i la filosofia hi ha jugat un paper fonamental en aquesta direcció, es podria dir que el “semblant” és oposat a la “Veritat” (Evans 2006, 178), com la distinció que en fa la metafísica entre aparença (el “semblant”) i l’essència (la “veritat”). Lacan, però, transgredeix la noció de veritat, tal i com ja introdueix al llibre XVII:

[...] une chose se désigne — à se poser comme résidu de l'effet de langage, comme ce qui fait que, du jouir, l'effet de langage n'arrache que ce que la dernière fois j'énonçais de l'entropie d'un plus de jouir —, c'est ce qu'on ne voit pas — la vérité comme en dehors du discours, mais quoi —, c'est la sœur de cette jouissance interdite. (Lacan 1991, 76)

Lacan no identifica la veritat com a gaudi, sinó com la seva “germana”, com una estructura que s'apropa a la realitat del gaudi, com allò que hi tendeix vers, és a dir, com un “semblant” del gaudi. Cal recordar que, al llibre XVII, l'element que ocupa la posició de la veritat és el resultat de la relació entre la posició de l'agent i la posició del treball. Com he assenyalat, el resultat del treball no pot aspirar a res més que a una producció de representació que ajorna sempre la presentació fixada. Així, sigui quin sigui l'element que ocupa l'enigma de la veritat aquest serà sempre sota la forma d'un semblant del gaudi. És a dir, Lacan equipara la veritat, contràriament a la metafísica clàssica, amb l'aparença de l'essència, amb un “semblant”.

En l'anterior paradigma, la “repetició” ja apuntava a la impossibilitat de significar un espai. És a dir, l'espai de la no-relació. El gir d'aquest paradigma és, en veritat, que la resta de relacions estructurals del discurs que feien funcionar un seguit d'elements que significaven no són res més que purs semblants. Tot i que Miller caracteritzi l'anterior paradigma de Lacan com a pensador estructuralista ras i curt, la diferència amb l'anterior paradigma rau en fer caure “l'imperi de l'estructura” (Miller 1999, 26), és a dir, posar de manifest la no-relació de totes les relacions que s'havien donat per suposades en els paradigmes precedents. Es podria dir que s'esdevé un retorn al gaudi com “la Cosa” del tercer paradigma un cop s'ha passat pels paradigmes quart i cinquè, en tant que també ara l'objecte *a* és un “semblant”. Aleshores, la pregunta pertinent a aquestes alçades és: si tot són semblants, què *hi ha*?

Potser ara tingui una mica més de sentit la frase: “Il n'y a pas de rapport sexuel”. Si tot el que hi havia eren relacions com a semblants del gaudi, l'actual paradigma respon que l'únic que *hi ha* en un sentit fort és el gaudi del cos. Mentre que en l'anterior paradigma el significant posseïa el cos carnal del subjecte impossibilitant-li l'accés al gaudi, en aquest paradigma Lacan afirmarà que l'únic que *hi ha* és el cos del subjecte, entès com un cos que gaudeix —únic suport del gaudi. Això trenca d'una forma radical amb l'anterior paradigma. Tot i que el llibre XVII Lacan deixa clar que el significant-amo “no vol res”, tan sols que tot funcioni (Lacan 1991, 24), sí que en prevé el seu accés. Miller,

d'aquesta comparació entre paradigmes, certifica: “Ce point de départ implique une disjonction entre la jouissance et l'Autre. Rien que ce point de départ qui privilégie la jouissance instaure le non-rapport entre jouissance et Autre. Ici, disjonction veut dire non-rapport” (Miller 1999, 26-7).

Si darrera de l'Altre s'hi amagava la impossibilitat significant del gaudi com a límit en la pregunta per “l'Altre de l'Altre” com a garant de la seva existència, ara la qüestió torna a plantejar-se. En aquest paradigma, el gaudi és presentat com a primari en relació a l'estructura significant de l'Altre, és a dir, singularitzat:

Ce schéma tout à fait élémentaire est utile à saisir que ce qui occupe Lacan tout au long de ce Séminaire, c'est la mise en évidence de tout ce qui de la jouissance est jouissance Une, c'est-à-dire jouissance sans l'Autre. (Miller 1999, 27)

Per tant, es trenca la relació establerta al llibre XVII entre el gaudi i el saber: el gaudi no té cap relació amb el saber, el gaudi és en un cos. La concepció del gaudi d'aquest paradigma posa en relleu, segons Miller, el problema contemporani de “l'individualisme modern” davant del cinisme de la possibilitat del “semblant” del discurs:

C'est redécouvrir, dans la psychanalyse même, ce qui triomphe aujourd'hui dans le lien social, ce qu'on appelle, sans y penser davantage, l'individualisme moderne, et qui rend en effet problématique tout ce qui est rapport et communauté, jusqu'au lien conjugal dont, irrésistiblement, même ceux que l'on peut qualifier de conservateurs, ceux qui sacralisent la routine comme la tradition, sont pris dans le mouvement de l'invention des relations à établir par le biais de la loi positive —celle qui est votée dans les parlements— entre les atomes individuels. Le point de départ trouvé dans la jouissance est le vrai fondement de ce qui apparaît comme l'extension, voire la démente de l'individualisme contemporain. (Miller 1999, 27)

El problema del qual Miller es fa ressò palesa el nus del plantejament lacanià: el gaudi és singular i ho és en el cos propi. No obstant això, la qüestió de la relació del discurs com a “semblant” i del gaudi com a singularitzat en un cos individual no condueix a la catàstrofe del discurs en un sentit polític. Però es fa palesa una paradoxa política entre el “semblant” de la comunitat i l'individu, entès com a singularització d'un cos que gaudeix.

Finalment, el gaudi es gaudeix tot sol en la relació amb l'Altre: és únic en el seu regne corporal sense relació amb l'Altre. En aquest sentit, l'única relació

necessària i possible és la del gaudi en si mateix, on l'estructura ja no és la condició transcendental de tota experiència (d'articulació del gaudi), sinó el soliloqui del cos del gaudi. “Il n’y a pas de rapport sexuel”, car la relació és contingent, tan pot presentar-se en una forma de “semblant” com en una altra, és a dir, tota relació és convenció: “la jouissance est en son fond idiote et solitaire” (Miller 1999, 29).

2. ALEXANDRE KOJÈVE, FIGURA *SINE QUAN NON*

Uns dies abans de la mort d'Alexandre Kojève l'any 1968, Gilles Lapouge va entrevistar el filòsof a *La Quinzaine littéraire*. En una de les respostes, Kojève va mostrar la seva perplexitat davant de la recepció de la seva teoria sobre el final de la història:

[...] Les philosophes ne m'intéressent pas, je ne cherche que des sages et des sages, trouvez m'en un. Tout cela est lié à la Fin de l'histoire. C'est drôle. Hegel l'a dit. Moi, j'ai expliqué que Hegel l'avait dit et personne ne veut l'admettre, que l'histoire est close, personne ne le digère. [...] Il faut bien préciser ce que ces choses veulent dire. Qu'est-ce que c'est, l'histoire ? Une phrase qui reflète la réalité mais que personne n'avait dite auparavant. C'est en ce sens qu'on parle de la fin de l'histoire. Il se produit toujours des événements mais, depuis Hegel et Napoléon, on n'a plus rien dit, on ne peut plus rien dire de nouveau. Quelque chose a pris naissance en Grèce et le dernier mot a été dit. (Kojève 1968, 19)

És molt interessant observar, després dels seus estudis a la Universitat de Heidelberg, dels cursos d'interpretació de *La fenomenologia de l'esperit* de Hegel i de la seva participació en una de les administracions europees durant la seva fundació, és més, després de ser una figura determinant en la història de la filosofia contemporània francesa, com Kojève arriba a la conclusió que la història (de la idea) ha arribat a la seva fi i com aquesta conclusió, la seva filosofia i les seves influències estan determinades pels esdeveniments que va viure al llarg de la seva vida.

Passa en la història, així com també en la història del pensament, que els canvis i les revolucions mai s'esdevenen per pura contingència —o que les contingències sempre acaben esdevenint necessàries en el rol que desenvolupen com a determinants en l'esdevenir. Aquest fou el cas de França, on la introducció de Hegel va succeir d'una forma contingent, però la història l'ha demostrada necessària i determinant. El responsable de l'èxit de la figura de Hegel fou Alenxadre Kojève (1902-1968), nascut Kojevnikof: filòsof, diplomàtic francès i “savi”, com li agradava que l'anomenessin. Kojève és conegut (en l'àmbit de la filosofia), sobretot, per la seva *Introduction à lecture de Hegel* i —d'una forma més popular a partir de Fukuyama— per la seva noció de la fi de la història. El seu pensament va deixar una marca innegable en l'entorn intel·lectual de

la primera meitat del segle XX a França. Tanmateix, Kojève és una de les grans personalitats desconegudes del segle passat, tot tenint connexions intel·lectuals a Europa, així com estant implicat, d'una forma o d'una altra, en els canvis succeïts a la història Europea del segle XX —per exemple, la seva implicació en la fundació de la Comunitat Econòmica Europea. La seva figura és encara una influència contemporània per a filòsofs, polítics o historiadors. Com escriu Alan Bloom a la seva “Editor’s Introduction” a la traducció anglesa de la *Introduction à la lecture de Hegel*:

Kojève has never sought to be original, and his originality has consisted in his search for the truth in the thought of wise men of the past. His interpretation has made Hegel an important alternative again, and showed how much we have to learn from him at a time when he seemed no longer of living significance. (Kojève 1980, viii)

Per revelar l'impacte de la figura de Kojève cal parar atenció a la influència hegeliana en l'entorn filosòfic francès anterior a Kojève. Tres anys abans que comencessin els seminaris de Kojève, Koyré va donar una imatge prou fiable sobre la situació de la recepció hegeliana a França i va mostrar la impossibilitat que el discurs intel·lectual francès hagués pogut assimilar Hegel:

Je crains un peu qu'après les rapports, si riches de fait et de noms, de mes collègues allemands, anglais et italiens, mon rapport sur l'État des études hégéliennes en France me paraissent relativement un peu maigre et un peu pauvre. Jamais une école hégélienne n'a pu se former en France, Hegel n'y a jamais possédé de disciple authentique tel que Schelling en a eu. (Koyré 1931, 147)

Tot i això, cal remarcar que van haver-hi diverses tenatives per introduir Hegel a França. Com assenyalen Gwendoline Jarczyk i Pierre-Jean Labarrière,³ va haver-hi diversos filòsofs que van intentar traduir, estudiar i introduir la filosofia de Hegel a França: des de Victor Cousin, que va assistir als cursos de Hegel a Heidelberg, fins a Bénard, Vera o Andler, entre d'altres. Tots ells van intentar introduir Hegel a partir de traduccions difícils, resums o síntesis de la seva filosofia, principalment basades en els cursos sobre l'estètica o de

3. Considero que Jarczyk i Labarrière són els primers hegelians “científics” que reclamen una lectura històrica dels textos hegelians. Defensen un apropament científic i històric a la filosofia hegeliana. Per més informació sobre aquesta qüestió vegeu a la bibliografia el llibre de Dominique Auffret a la bibliografia a partir de la pàgina 341.

La ciència de la lògica (Labarrière i Gwendoline 1990, 109-17).⁴ Tot i els seus esforços, no van tenir èxit en introduir a França un Hegel comprensible des del principi del segle XIX fins a l'any 1933.

Pel que fa al context cultural i l'explicació sobre la impossibilitat d'introduir el pensament hegel·lià a França, Koyré sintetitza:

La génération de Lachelier et de Boutroux, qui remplaça en France celle des éclectiques, consciente de renouer une vieille tradition de la pensée philosophique française —la tradition cartésienne— s'orienta vers un rapprochement de plus en plus étroit avec la pensée scientifique. Ce qui, en France, veut dire surtout et avant tout : de la pensée mathématique. Cette génération-là se détournait franchement de Hegel et même de l'idéalisme spéculatif en général.

L'anti-mathématisme de Hegel l'étonnait et le condamnait à ses yeux ; sa prétention de construire une science nouvelle dans et par la philosophie de la nature semblait ridicule ; l'idée acceptée par l'école historique nouvelle. [...] Ajoutons que le problème religieux lui-même se posait au protestant Hegel en des termes qui ne provoquaient pas de résonance dans un pays foncièrement catholique. (Koyré 1931, 149)

Aleshores, per entendre l'èxit dels seminaris de Kojève, cal parar atenció al context francès i europeu d'aquell moment. Europa encara estava patint les conseqüències de la Primera Guerra Mundial: el feixisme s'estenia per tota Europa, així com la inestabilitat política i els efectes devastadors del crack del 1929, la qual cosa va posar la societat europea contra les cordes. Des del punt de vista cultural i filosòfic, Europa encara era conservadora: les fronteres del pensament eren regionals i marcades per la tradició, fent una tasca molt complicada el diàleg entre la filosofia francesa, britànica i alemanya. Jean Paul Sartre dóna un exemple de l'ambient conservador que es vivia en el context acadèmic francès:

Quand j'avais vingt ans, en 1925, il n'y avait pas de chaire de marxisme à l'université et les étudiants communistes se gardaient bien de recourir au marxisme ou même de le nommer dans leurs dissertations ; ils eussent été refusés à tous leurs examens. L'horreur de la dialectique était telle que Hegel lui-même nous était inconnu. (Sartre 1960, 22)

L'al·lusió de Sartre al fet que Hegel fos desconegut també és destacada per Auffret, qui escriu: “Les marxistes se défiaient de l'idéalisme allemande, tandis

4. Per més informació detallada, llegir el llibre de Jarczyk i Labarrière: *De Hegel à Kojève. 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.

que les universitaires français classiques s'étaient arrêtés à Kant par 'horreur de la dialectique'" (Auffret 1990, 318). Segon Auffret, aquests fets van determinar innegablement la vida de Kojève.

Des de l'emigració de Rússia, a l'ociositat que va viure a Alemanya dels anys 20 i la seva imminent arribada al món intel·lectual francès van fer que el filòsof aconseguís una auto-consciència de la vida i l'existència que l'influenciaria d'una forma determinant la interpretació de *La fenomenologia*.⁵ El testimoniatge d'aquests fets van permetre a Kojève assolir una visió concreta i una aprehensió de l'esperit d'època (*Zeitgeist*). Tan sols en mig d'aquest ambient estrany i convuls, entre una societat que moria i una nova que lluitava per emergir, la figura de Kojève va emergir com ho va fer al París dels anys 30. Aleshores, es pot afirmar que Kojève va ser la conseqüència filosòfica de la història intel·lectual i política de principis de segle, tot aprenent com la interpretació dels esdeveniments (polítics i històrics) està sempre oberta al canvi que produeix aquesta mateixa interpretació i que modifica la consciència que se'n té.

Sota aquestes circumstàncies, l'any 1933, Koyré va deixar la plaça de professor a l'École des hautes études a París, on ensenyava la filosofia de la religió de Hegel, i va proposar Kojève com el seu substitut.⁶ La posada en escena del seminari de Kojève i les conseqüències històriques van donar un tomb inesperat que tindrien una repercussió (necessària) de primer nivell per al desenvolupament intel·lectual francès a través del segle XX —especialment pel que fa a la recepció contemporània de Hegel i la seva interpretació. El seminari de Kojève a l'École des hautes études va ser una posada en escena (en acte) del seu pensament. La seva acció estava determinada a dur la interpretació al sentit més pur de l'horitzó d'interpretació, tal com afirma Butler:

Taking seriously Hegel's claim that the object of philosophical analysis is itself partially constituted by the analysis itself, Kojève analyzes Hegel not as an historical figure with a wholly independent existence but, rather, as a partner

5. Per informació més detallada, vegeu Auffret (1990), especialment "I. De l'enfance à la Révolution 1902-1920" (secció: "L'expérience de la Terreur" (86)), "II. L'exil" (secció: "L'existence ironique: Faust ou l'intellectuel bourgeois" (188) i "Le coût existentiel du savoir" (203)) i "III. Paris: à la recherche du savoir absolu" (secció: "Luxe et oisiveté" (213) i "Ruine et défi. La contradiction planétaire" (293)).

6. Per més informació al voltant de l'amistad entre Koyré i Kojève, vegeu Auffret (1990), especialment els capítols II. (secció: "Les affinités électives"), capítol III i capítol IV.

in a hermeneutical encounter in which both parties are transformed from their original positions. Hegel's text is not a wholly independent system of meanings to which Kojève's commentary endeavors to be faithful. Hegel's text is itself transformed by the particular historical interpretations it endures. (Butler 1987, 63)

Segons Butler, el seminari de Kojève va representar un acte revolucionari, capaç de trencar les fronteres del llenguatge de l'anàlisi hermenèutic i el pesant conservadorisme de la tradició filosòfica. Aquest ambient pot ser entès a partir de les indicacions que en donen Labarrière i Jarczyk:

On peut y voir un exemple, à la fois d'influence déterminante sur notre philosophie des courants de pensée élaborés outre-Rhin —singulièrement de ce que l'on appelle "l'idéalisme allemand"— et de la difficile articulation entre nos deux "esprits nationaux". [...] Il est tradition d'opposer la puissance spéculative et la capacité de systématisation des penseurs d'outre-Rhin au brillant des analyses psychologiques et culturelles que pratiquerait plus volontiers la philosophie française. (1990, 109)

Aquesta idea és la que la figura de Kojève va destruir, sobreposant-se als prejudicis filosòfics d'aquell moment i fent del hegelianisme francès una de les escoles hegelianes de més importància, sinó la més important. Sense cap mena de dubte, l'èxit del seminari de Kojève fou conseqüència del desig d'una generació que recercava la frescor i la llibertat (revolucionària) que el *Maître* cosmopolita i subversiu va sintetitzar en la seva interpretació de Hegel. Però com va arribar Kojève a aquesta comprensió i interpretació singular, original i lluminosa del text hegel·lià? En l'entrevista amb Lapouge, Kojève explica:

Hegel, j'ai essayé de le lire. J'ai lu quatre fois, et dans son long, la *Phénoménologie de l'esprit*. Je m'acharnais. Je n'en ais pas compris un mot. Ensuite, ça a été à Paris, je ne faisait rien, je m'instruisais [...]. Un jour, en 1933, Koyré qui faisait des cours sur Hegel doit les interrompre et on me propose de lui succéder. J'ai accepté. J'ai relu la *Phénoménologie* et, quand je suis arrivé au Chapitre IV, alors j'ai compris que c'était Napoléon. J'ai commencé mes cours. Je ne préparais rien, je lisais et je commentais mais tout ce que disait Hegel me paraissait lumineux. Ou, j'ai éprouvé un plaisir intellectuel exceptionnel. (Kojève 1968, 19)

La lectura de Kojève va tenir i té tanta repercussió que la seva traducció de "*Herr*" i "*Knecht*" per amo i esclau ("*maître*" i "*esclave*") va transformar la traducció "científica" i històrica de senyor i serf, per posar un exemple. No és sorprenent, aleshores, que tan sols el capítol IV de *La fenomenologia* i, específicament, la dialèctica entre l'amo i l'esclau sigui el moment més rellevant de la interpretació de Kojève. A causa de la interpretació que Kojève va imprimir

a la dialèctica del capítol IV a partir de la lluita de classes de Marx i de l'ésser per a la mort de Heidegger, les trenta primeres pàgines de la *Introduction à la lecture de Hegel* han sigut les més comentades i que més impacte van tenir en la generació influenciada pels seminaris de Kojève. Cal destacar, però, que ni la interpretació de Kojève, ni *La fenomenologia* de Hegel es resolen tan sols en la dialèctica de l'amo i de l'esclau —encara que, durant un període, a França tan sols existís aquest passatge de la dialèctica hegeliana.

Quan Kojève va acabar la traducció paraula per paraula de *La fenomenologia* i la seva interpretació de l'obra de Hegel l'any 1939, molts assistents havien presenciat el seu seminari.⁷ Un cop acabat el seminari, aquells que estudiaven, ensenyaven i traduïen *La fenomenologia* van seguir la interpretació que Kojève havia imprès a la filosofia hegeliana: Jacques Lacan, Georges Bataille i, principalment, Jean Hyppolite, la primera traducció al francès de *La fenomenologia* del qual va influenciar una generació sencera de filòsofs.

7. Entre els assistents al seminari de Kojève hi destaquen Raymond Queneau, George Bataille, Jacques Lacan, Jean Hyppolite, André Breton, Eric Weil, Gaston Fessard, Maurice Merleau-Ponty o Raymond Aron. Per més informació sobre els assistents, vegeu “Conférences temporaires” a: *École pratique des hautes études, Section de sciences religieuses. Annuaire* (de 1933-1934 a 1938-1939). Accessible a través d'internet a: <http://www.persee.fr/collection/ephe> (consultada el 20/02/2013).

3. L'ESTRUCTURA DE *LA FENOMENOLOGIA DE L'ESPERIT* D'ALEXANDRE KOJÈVE ⁸

PREFACI

1. L'inici que es proposa Hegel: el *Sistema* científic.
 - a. Impossibilitat d'una veritat parcial (9, ₂; I, 5, ₃).
 - b. La veritat és un saber total i ordenat (11, ₃₄; I, 7, ₃₈).
2. El punt de partida: crítica de la filosofia de l'època i especialment la de Schelling.
 - a. Característiques generals de l'època (12, ₃₇; I, 8, ₃₂).
 - b. Els signes precursors d'una nova era (15, ₃₆; I, 12, ₁₂).
3. El camí que condueix a l'inici: *La fenomenologia* (19, ₁₆; I, 16, ₃₆).
 - a. La Substància en tant que Subjecte (19, ₁₆; I, 17, ₃).
 - b. El sistema de la Ciència (23, ₃₁; I, 22, ₄).
 - c. La posició de *La fenomenologia* en el *Sistema*.
 - i. *La fenomenologia* en tant que introducció al *Sistema* (24, ₃₀; I, 23, ₃₁).
 - ii. *La fenomenologia* en tant que 1a Part del *Sistema* (28, ₁₆; I, 27, ₃₁).
 - iii. *La fenomenologia* en tant que ciència de les experiències de la Consciència (32, ₁; I, 31, ₂₉).
4. El mitjà per assolir l'inici: el mètode.
 - a. El mètode històric (35, ₆; I, 35, ₃₈).
 - b. El mètode matemàtic (35, ₂₀; I, 36, ₅).
 - c. El mètode filosòfic o *científic* (39, ₁₀; I, 40, ₁₀).

8. Reproducció traduïda de l'estructura que Alexandre Kojève dona a *La fenomenologia de l'esperit*. Crec convenient, com a eina d'estudi i per seguir la lectura de la investigació de Hegel, reproduir l'estructura que Kojève afegeix al final del compendi dels seus seminaris a l'École des hautes études (sense modificar l'escriptura de Kojève, entre parèntesi referencio la pàgina i la línia de l'edició de *La fenomenologia* de Hoffmeister, l'obra que Kojève va utilitzar per als seus cursos; les tres xifres següents corresponen al volum, la pàgina i la línia de la traducció de Jean Hyppolite).

- d. Els mètodes pseudo-científics.
 - i. El “raonament” (48, ₃₇; I, 51, ₂₅).
 - ii. La “raó natural” o “el sentit comú” (54, ₂₀; I, 57, ₂₂).
- 5. Resultat: l'acceptació pel públic com criteri de la veritat (57, ₂₁; I, 60, ₂₀).

INTRODUCCIÓ

- 1. La necessitat d'una *Fenomenologia*.
 - a. El coneixement: crítica de Kant (63, ₂; I, 65, ₂).
 - b. El *fenomen*: crítica de Fichte i de Schelling (65, ₂₅; I, 67, ₁₆).
- 2. El tema de *La fenomenologia*.
 - a. El saber parcial i *La fenomenologia* com camí que condueix al Saber total (66, ₃₀; I, 69, ₁).
 - b. El Saber total (68, ₁₀; I, 70, ₃₈).
- 3. El mètode de *La fenomenologia*.
 - a. El criteri de la veritat (70, ₁₀; I, 72, ₁₅).
 - b. L'experiència (73, ₃; I, 75, ₁₅).

PRIMERA PART (=A. *Consciència* i B. *Consciència de si*; =Cap. I a IV):

ELS ELEMENTS CONSTITUTIUS DE L'EXISTÈNCIA HUMANA

LLIBRE I (=A. *Consciència*; =Cap. I a III):

ELS ELEMENTS COGNITIVUS

CAPÍTOL I (=Cap. I): L'actitud de la Sensació.

A. *Introducció* (79, ₃; I, 81, ₃).

B. *Dialèctica*.

1. L'objecte de la Sensació: l'aquí.
 - a. Introducció (80, ₃₁; I, 83, ₂).
 - b. Dialèctica del *nunc* (81, ₁₆; I, 83, ₂); 82, ₇₋₁₈ (I, 84, ₂₀₋₃₁): nota sobre el llenguatge.
 - c. Dialèctica del *hic* (82, ₁₀; I, 84, ₃₁).
 - d. Transició (82, ₂₆; I, 85, ₅).
2. El subjecte de la Sensació: el *Jo-abstracte*.
 - a. Introducció (82, ₃₉; I, 85, ₁₅).
 - b. Dialèctica del *hic et nunc* (83, ₁₄; I, 85, ₃₀).
 - c. Transició (83, ₄₀; I, 86, ₂₅); 83, ₄₀ — 84, ₇ (I, 86, ₂₅₋₃₀): nota crítica contra Krug.
3. La Sensació en el seu conjunt.
 - a. Introducció (84, ₃; I, 87, ₂).
 - b. Dialèctica del *nunc* (85, ₁₆; I, 88, ₁₄).
 - c. Dialèctica del *hic* (86, ₁₅; I, 89, ₁₆).

C. *Conclusió*.

1. Resum (86, ₃₂; I, 89, ₃₁).
2. Crítica del “realisme naïf” (86, ₃₉; I, 90, ₄); 87, ₁₂₋₄₀ (I, 90, ₂₂ — 91, ₅):
Nota sobre el Desig.
3. Transició (88, ₃₇; I, 91, ₃₁).

CAPÍTOL II (=Cap. II): L'actitud de la Percepció.

A. *Introducció*

1. La Percepció en el seu conjunt (89, ₁₀; I, 93, ₃).
2. L'objecte de la Percepció.
 - a. Introducció (90, ₈; I, 94, ₉); 90, ₂₅₋₃₀ (I, 94, ₂₅₋₃₀): nota sobre el terme *Aufheben*.
 - b. L'objecte en tant que Universal positiu (90, ₃₁; I, 94, ₃₅); 91, ₁₂₋₂₆ (I, 95, ₁₉ — 96, ₂): nota.
 - c. L'objecte en tant que un tot (92, ₁₁; I, 96, ₂₆).

3. El subjecte de la Percepció (92, ₃₅; I, 97, ₁₄).

B. *Dialèctica*.

1. Introducció (93, ₁₇; I, 98, ₁).
2. L'objecte de la Percepció (93, ₂₂; I, 98, ₆).
3. El subjecte de la Percepció (94, ₂₂; I, 99, ₉).
 - a. Introducció (94, ₂₂; I, 99, ₉).
 - b. El Jo en tant que *mèdiu* i la Cosa en tant que *unitat* (95, ₁₈; I, 100, ₁).
 - c. La Cosa en tant que *unitat* i *mèdiu* (97, ₁₇; I, 102, ₁).
4. La Percepció en el seu conjunt (97, ₁₇; I, 102, ₁₈); 98, ₄₋₇ (I, 103, ₃₋₁₀): nota.

C. *Conclusió*.

1. Transició (99, ₄; I, 104, ₁₃).
2. Nota crítica dirigida contra la filosofia del *common sense* (100, ₁₁; I, 105, ₂₂).

CAPÍTOL III (=Cap. III): L'actitud de l'Enteniment.

A. *Introducció*

1. Resum dels dos primers Capítols (102, ₂₆; I, 109, ₄).
2. Tema del Cap. III (103, ₃; I, 109, ₁₅).

B. *Dialèctica*.

1. *L'Universal incondicionat*.
 - a. Introducció (103, ₃₇; I, 110, ₂₂).
 - b. Dialèctica (104, ₂₆; I, 111, ₁₄).
2. *La Força*.
 - a. Introducció (105, ₂₀; I, 112, ₂₃); 106, ₁₂₋₂₆ (I, 113, ₂₉—114, ₄): nota.
 - b. *La Força única* (106, ₂₇; I, 114, ₅).
 - c. *El Joc de forces*.
 - i. Dialèctica (107, ₂₉; I, 115, ₁₄); 108, ₂₀ — 109, ₁₀ (I, 116, ₂₃ — 117, ₁₃): nota.
 - ii. Transició (109, ₁₁; I, 117, ₁₄).

3. *L'Intern i el Fenomen.*
- a. Introducció (110, ₁₀; I, 118, ₂₃).
 - b. Dialèctica.
 - i. El *Món* suprasensible.
 - I. Introducció (112, ₁; I, 120, ₂₉); 112, ₄₋₁₄ (I, 120, ₃₂ — 121, ₁₆): nota contra Kant; 112, ₁₆₋₃₉ (I, 121, ₁₆₋₃₁): nota contra la teologia cristiana.
 - II. Dialèctica (113, ₂₅; I, 122, ₂₂).
 - III. Transició (114, ₃₅; I, 123, ₂₆).
 - ii. El *Reialme de les lleis* (la ciència newtoniana).
 - I. Introducció (115, ₃; I, 124, ₆).
 - II. Dialèctica (115, ₁₃; I, 124, ₁₇); 115, ₂₆ — 116, ₇ (I, 124, ₃₅ — 125, ₁₇): nota contra Newton; 117, ₁ — 118, ₃₀ (I, 126, ₉ — 128, ₁₆): nota explicativa i crítica.
 - III. Transició (119, ₃₀; I, 129, ₂₂); 120, ₃₇ — 121, ₁₅ (I, 131, ₇₋₂₅): nota.
 - iii. El *Món a l'inrevés*.
 - I. Introducció (121, ₁₆; I, 131, ₂₆).
 - II. Dialèctica (122, ₃₆; I, 133, ₉); 121, ₃₉ — 122, ₈ (I, 132, ₄₋₂₆): nota sobre la filosofia de la natura. 122, ₈₋₂₅ (I, 132, ₂₃ — 133, ₈) 122, ₃₇ — 123, ₁ (I, 133, ₂₁₋₃₇) i 123, ₂₁₋₃₄ (I, 134, ₂₁₋₃₄): nota sobre el crim i el càstig.
 - III. Transició (124, ₁₉; I, 135, ₂₀).
 - iv. Transició (124, ₆; I, 135, ₂₆); 124, ₃₆ — 125, ₃ (I, 135, ₃₇ — 136, ₁₂): nota.
 - A. *Conclusió*.
 1. Resultat del Capítol III i del Llibre I, i transició al Capítol IV: la noció de la *Vida* (125, ₁₄; I, 136, ₃₄).
 2. Resum dels tres primers Capítols i transició al Capítol IV i al

Llibre II: la noció de la *Consciència de si* (126, ₂₈; I, 138, ₅).

LLIBRE II (=B. *Consciència de si*; =Cap. IV):

ELS ELEMENTS EMOCIONALS I ACTIUS

INTRODUCCIÓ GENERAL: La noció de la *Consciència de si*.

- A. Resum del Llibre I i posició del Llibre II en el conjunt de *La fenomenologia* (133, ₃; I, 145, ₃).
- B. Anàlisi de la *Consciència de si* com a resultat de la dialèctica del Llibre I; tema de la dialèctica del Llibre II (134, ₆; I, 146, ₆).
- C. Anàlisi *ontològica* de la *Vida* (havent d'haver fet part de la *Lògica*) (135, ₃₉; I, 148, ₁₇); 136, ₃₇₋₄₀ (I, 149, ₁₂₋₂₅): nota.

CAPÍTOL I: L'actitud del Desig (correspon a l'actitud de la Sensació)

- A. *Introducció: Vida i Consciència de si* (138, ₃₁; I, 151, ₃₀).
- B. *Dialèctica* (139, ₁; I, 152, ₁₅); 139, ₃₁₋₃₈ (I, 153, ₁₂₋₁₈): nota sobre la *Vida*; 140, ₂₆₋₃₉ (I, 154, ₁₆): nota sobre l'*Esperit*.

CAPÍTOL II (=Cap. IV, Secció A): L'actitud de la Lluita pel reconeixement (correspon a l'actitud de la Percepció).

- A. *Introducció* (143, ₁₆; I, 158, ₅).
- B. *Dialèctica*.
 - 1. La *Lluita a mort*.
 - a. *Introducció* (143, ₁₆; I, 158, ₅).
 - b. *Dialèctica* (144, ₈; I, 159, ₃).
 - c. *Transició* (145, ₂₇; I, 160, ₃₈).
 - 2. L'*Amo* (146, ₅; I, 161, ₁₁).
 - 3. La *Servitud* (147, ₃₄; I, 163, ₂₇); 149, ₈₀ — 150, ₁₄ (I, 166, ₆₋₃₀): nota.

CAPÍTOL III (=Cap. IV, Secció B): L'actitud de la Llibertat (correspon a l'actitud de l'Enteniment).

- A. *Introducció* (151₅; I, 167, ₃); 152, ₁₋₁₀ (I, 168, ₅₋₂₈): nota sobre el Pensament.
- B. *Dialèctica*.
1. *L'Estoïcisme*.
 - a. Introducció (152, ₂₉; I, 169, ₁); 153, ₂₉₋₂₅ (I, 169, ₃₂ — 170, ₂): nota.
 - b. Dialèctica (153, ₃₆; I, 170, ₃); 153, ₄₀ — 154, ₇ (I, 170, ₁₇₋₃₅): nota.
 - c. Transició (154, ₂₇; I, 171, ₂₁).
 2. *L'Escepticisme*.
 - a. Introducció (154, ₃₄; I, 171, ₃₁).
 - b. Dialèctica (155, ₂₆; I, 172, ₂₁).
 - c. Transició (156, ₈; I, 174, ₁).
 3. *La Consciència malaurada*.
 - a. Introducció (158, ₈; I, 175, ₃₂); 158, ₁₉₋₃₀ (I, 176, ₁₀₋₂₂): nota.
 - b. Dialèctica.
 - i. L'actitud judaica (159, ₆; I, 177, ₁₀).
 - ii. Transformació de l'actitud judaica en actitud cristiana (160, ₇; I, 178, ₁₆); 160, ₃₆ — 160, ₇ (I, 179, ₁₈ — 180, ₂): nota.
 - c. L'actitud cristiana.
 - i. Introducció (161, ₃₆; I, 181, ₃).
 - ii. El *sentiment íntim*: actitud religiosa contemplativa (162, ₂₂; I, 181, ₃₅); 162, ₂₆₋₃₂ (I, 182, ₂₋₃): nota.
 - iii. L'*Acció exterior*: actitud religiosa activa (164, ₂₅; I, 184, ₂₆).
 - iv. El *Sacrifici de si*: actitud religiosa ascètica.
 - I. Introducció (167, ₂₆; I, 188, ₁₀).
 - II. El Monjo (168, ₇; I, 188, ₃₅).
 - III. El Cura (168, ₃₁; I, 189, ₂₅).
 - I. El Laic (170, ₁₆; I, 191, ₂₄).
- A. *Conclusió*: Transició a l'actitud areligiosa descrita en el Capítol V (171, ₁₄; I, 192, ₂₈).

SEGONA PART (=C. *Raó*; =Cap. V a VIII):

LES ACTITUDS EXISTENCIALS CONCRETES

LLIBRE I (=Cap. V):

LES ACTITUDS APOLÍTIQUES: L'INTEL·LECTUAL

INTRODUCCIÓ GENERAL: La noció de la *Raó*.

A. Característica general de l'actitud *raonable*, és a dir, areligiosa i apolítica o “individualista”, entendre “idealista” (175, ₂; I, 195, ₃).

B. Crítica de l'*Idealisme*.

1. L'idealisme de Fichte (176, ₂₆; I, 196, ₃₀).

2. L'idealisme de Kant (178, ₁₄; I, 199, ₄); 179, ₂₋₁₅ (I, 200, ₁₋₁₄): nota.

C. Tema del Llibre I (180, ₂₉; I, 202, ₁).

CAPÍTOL I (=Cap. V, Secció A): El Coneixedor.

A. *Introducció*.

1. Característica general de l'actitud científica (183, ₂; I, 204, ₂).

2. El tema del Capítol (183, ₃₁; I, 204, ₂₁); 183, ₂₅ — 184, ₁₁ (I, 204, ₂₆ — 205, ₁₁): nota.

3. Articulacions del Capítol (185, ₇; I, 206, ₁₈).

B. *Dialèctica*.

1. (=Cap. V, A, a) Les Ciències de la natura.

a. La Física mecànica.

i. Introducció (185, ₁₆; I, 206, ₂₅).

ii. La *Descripció de les coses* (185, ₂₆; I, 207, ₉); 186, ₃₁₋₃₅ (I, 208, ₁₀₋₁₄): nota.

iii. L'anàlisi: les *Propietats específiques* (186, ₃₆; I, 208, ₁₅).

iv. L'explicació: les *Lleis*.

-
- I. Introducció (188, ₃₆; I, 210, ₂₄).
 - II. L'Experiència passiva (189, ₂₁; I, 211, ₆); 189, ₂₆₋₃₉
(I, 211, ₃₋₂₃): nota.
 - III. L'Experiència activa (191, ₁₈; I, 213, ₄); 191, ₂₉
— 192, ₁₄ (I, 213, ₂₂ — 214, ₁₂): nota.
 - IV. Els “Principis” físics (192, ₁₄; I, 214, ₁₂).
- b. La Biologia vitalista (Kielmeyer, etc.).
- i. Introducció (192, ₃₄; I, 214, ₃₁).
 - ii. Les Relacions funcionals (193, ₃₁; I, 215, ₂₅); 194, ₃₃ (I, 217, ₄₋₁₇): nota.
 - iii. La Teleologia (195, ₄; I, 217, ₂₅); 197, ₃₇₋₄₀ (I, 221, ₇₋₄₁):
nota.
 - iv. El “Principi” intern i la Forma exterior.
 - I. Introducció (199, ₃; I, 222, ₃₄); 199, ₂₇₋₃₀ (I, 223, ₁₀₋₁₃): nota.
 - II. El “Principi” intern.
 - 1. Introducció (199, ₃₆; I, 223, ₂₁).
 - 2. La Sensibilitat, la Irritabilitat i la Reproducció
(201, ₃₂; I, 226, ₂).
 - 3. La Forma orgànica (205, ₃₂; I, 230, ₂₇).
 - 4. Transició a la concepció (c) (207, ₇; I, 232, ₁₂);
209, ₁₉ — 210, ₂₉ (I, 234, ₃₃ — 236, ₁₀): nota.
 - III. La Forma exterior (210, ₃₀; I, 236, ₁₁); 211, ₃₁ —
212, ₁₁ (I, 237, ₁₆ — 238, ₃): nota.
 - IV. Transició general a la concepció (c) (212, ₁₂; I, 238, ₄).
- c. L'Univers conegut com organisme (Schelling).
- i. Introducció (212, ₂₉; I, 238, ₂₂).
 - ii. La Matèria (213, ₃; I, 239, ₄).
 - iii. La Vida (216, ₃; I, 242, ₃₁); 217, ₂₄₋₃₀ (I, 244, ₂₂ — 245, ₁) i
218, ₁₃₋₁₈ (I, 245, ₂₆₋₃₇): nota.
 - iv. El Cosmos (218, ₁₉; I, 245, ₂₆).
- d. Transició (219, ₁₆; I, 247, ₁); 219, ₁₆₋₁₈ (I, 247, ₇₋₁₉): nota.

2. (=Cap. V, A, b) La Psicologia de les “facultats” innates.
 - a. Introducció (221, ₁₀; I, 249, ₅).
 - b. Les Lleis lògiques (221, ₃₅; I, 249, ₂₀); 222, ₄₀ — 223, ₆ (I, 251, ₁₄₋₂₆): nota.
 - c. Les Lleis psicològiques (223, ₇; I, 251, ₂₁).
 - d. Les Lleis de la determinació de l'individu per l'entorn social (225, ₁; I, 254, ₁).
 - e. Transició: l'Home-en-el-món (226, ₈; I, 255, ₁₉).
3. (=Cap. V, A, c) L'Antropologia naturalista.
 - a. Introducció (227, ₅; I, 256, ₂₂).
 - b. L'Acció i l'Òrgan (228, ₃₁; I, 258, ₃₀).
 - c. La *Fisioneumonia* (Lavater).
 - i. Exposició (230, ₁₄; I, 260, ₃₄); 230, ₃ (I, 261, ₁₆₋₂₁): nota.
 - ii. Crítica (232, ₃₀; I, 263, ₁₆).
 - d. La *Frenologia* (Gall).
 - i. Introducció (237, ₃₄; I, 268, ₂₆).
 - ii. Exposició (238, ₈; I, 269, ₁₂); 240, ₁₇₋₂₅ (I, 271, ₂₂₋₃₁) i 240, ₃₆ — 241, ₇ (I, 272, ₉₋₁₇): nota.
 - i. Crítica (243, ₂₆; I, 275, ₉).

C. *Transició.*

1. Resultat de la dialèctica de (3) (249, ₂₂; I, 281, ₁₀); 250, ₁₋₁₆ (I, 281, ₃₇ — 282, ₁₅): nota.
2. Resum del Capítol (250, ₁₉; I, 282, ₁₆); 251, ₃₇₋₄₀ (I, 284, ₅₋₉): nota.
3. Resultat del Capítol (252, ₁₆; I, 284, ₂₅).

CAPÍTOL II (=Cap. V, Secció B): El Vividor i el Moralista.

A. *Introducció.*

1. Tema del Cap. V a VIII: de l'Individu isolat al Ciutadà de l'Estat universal i homogeni (255, ₅; I, 288, ₃).
2. Tema del Cap. V, B-C: característica general de l'Intel·lectual (que intenta viure en l'Estat com si estigués sol al món: “individualisme”).

-
- a. Característica general de l'Estat i de la Història (256, ₁₉; I, 289, ₂₃).
 - b. L'Intel·lectual i l'Estat.
 - i. Introducció (258, ₃₀; I, 292, ₃₆).
 - ii. L'Intel·lectual *no és més* Ciutadà (de l'Estat pre-revolucionari) (258, ₃₅; I, 293, ₁).
 - iii. L'Intel·lectual *no és encara* Ciutadà (de l'Estat post-revolucionari) (259, ₂₆; I, 294, ₄).
 - iv. L'Intel·lectual burgès pre-revolucionari: els pròdroms de la ideologia (però no de l'acció) revolucionària (260, ₆; I, 294, ₂₆).
 3. Tema del Cap. V, B: de "l'individualisme" existencial a l'existència literària (261, ₃; I, 206, ₉).
- B. *Dialèctica*.
1. (=Cap. V, B, a) L'Individu (=el *Particular*) que gaudeix del Món (=l'*Universal*, =Societat, =Estat): l'Esteticisme i l'embrutiment en el Plaer.
 - a. El Particular (262, ₂; I, 297, ₁₂).
 - b. L'Universal (263, ₃₅; I, 299, ₂₂).
 - c. El Particular contra l'Universal (265, ₇; I, 301, ₁₂).
 - d. Transició (266, ₈; I, 302, ₂₀).
 2. (=Cap. V, B, b) l'Individu que *critica* el Món: la Utopia i la Follia en l'isolament.
 - a. Introducció (266, ₂₀; I, 302, ₂₀).
 - b. L'Universal (266, ₃₉; I, 303, ₁₆); 267, ₁₀₋₃₁ (I, 303, ₂₇ — 304, ₇): nota.
 - c. El Particular (267, ₂₂; I, 304, ₈).
 - d. El Particular contra l'Universal.
 - i. Introducció (268, ₃; I, 304, ₈).
 - ii. L'Universal (268, ₂₈; I, 305, ₁₅).
 - iii. El Particular (270, ₂₅; I, 307, ₂₉); 271, ₈₋₂₂ (I, 308, ₁₈₋₃₅): nota.

- iv. El conflicte dels dos (272, ₂₂; I, 310, ₁₀).
 - e. Transició (273, ₃₂; I, 311, ₃₅): nota.
1. (=Cap. V, B, c) L'individu que voldria *millorar* el Món: el Reformista i la impotència de la intervenció no-revolucionària.
- a. Introducció.
 - i. Temes de (1), (2) i (3) (274, ₁₁; I, 312, ₉).
 - ii. Tema de (3).
 - I. L'ideal reformista (el Particular) (274, ₂₀; I, 312, ₁₉);
274, ₂₆₋₂₉ (I, 312, _{25,28}): nota.
 - II. La realitat política (l'Universal) (275, ₁₁; I, 313, ₁₃);
275, ₁₄₋₁₇ (I, 313, _{16,19}): nota.
 - b. Dialèctica.
 - i. Introducció (275, ₄₀; I, 314, ₈).
 - ii. El Particular (276, ₂₆; I, 314, ₃₂); 277, ₃₅—278, ₅ (I, 316, ₁₅₋₂₄): nota.
 - iii. L'Universal (278, ₃₀; I, 317, ₁₇).
 - iv. El Particular contra l'Universal (279, ₁₉; I, 318, ₁₀); 279, ₂₀₋₃₄ (I, 318, ₂₀₋₂₅) i 280, ₂₀ — 281, ₂ (I, 319, ₁₄ — 320, ₂): notes.
 - c. Transició (281, ₃; I, 320, ₃).

CAPÍTOL III (=Cap. V, C): L'Home de lletres.

A. *Introducció*. (283, ₄; I, 322, ₃)

B. *Dialèctica*.

1. (=Cap. V, C, a) L'individu que, sense actuar, s'acontenta en *parlar* del Món i que pretén servir els “valors eterns”: la “República de les lletres” i la *impostura* de “l'objectivitat”.
- a. Introducció (285, ₁₂; I, 324, ₁₂).
 - b. La *idea* que el *Literat* es fa a si-mateix.
 - i. La *Natura innata*: el talent (285, ₂₁; I, 324, ₂₂); 286, _{5,11} (I, 325, ₁₆₋₂₅): nota.
 - ii. L'*Activitat*: la creació d'una obra literària (286, ₂₉; I, 326,

-); 288, ₁ (I, 327, ₂₆ — 328, ₃); 288, ₃₉ — 289, ₇; (I, 328, ₃₂ — 329, ₃) i 289, ₂₅ — 290, ₄ (I, 329, ₂₆ — 330, ₉): notes.
- iii. El Resultat: el Gaudi pur de la creació literària (290, ₁₆; I, 330, ₁₉).
- c. *L'experiència* existencial del Literat.
- i. Introducció (290, ₃₄; I, 331, ₃).
- ii. L'Obra literària i la pretensió “d'objectivitat desinteressada” (291, ₁₆; I, 331, ₂₄); 295, ₅₋₁₀ (I, 335, ₃₆ — 336, ₄): nota.
- iii. L'aparença de l'Honestetat (296, ₄₀; I, 337, ₂).
- iv. La Impostura (296, ₃₇; I, 338, ₈).
- d. Transició i descripció anticipada del Ciutadà (299, ₃₈; I, 341, ₃₃).
2. (=Cap. V, C, *b*) L'individu que, sense actuar, pretén dictar les seves lleis al Món: el Moralista i les contradiccions del Rigorisme moral.
- a. Introducció (301, ₁₀; I, 343, ₁₄).
- b. Dialèctica.
- i. Introducció (302, ₂₉; I, 344, ₃₅).
- ii. La moral de la Caritat: el Romàntics i Jacobi (304, ₁₁; I, 346, ₂₂).
- iii. La moral formalista: Kant i Fichte (305, ₁₀; I, 347, ₂₄).
- b. Transició (305, ₃₁; I, 348, ₆).
3. (=Cap. V, C, *c*) L'Individu que vol “comprendre” i “justificar” el Món (pre-revolucionari): el Pseudo-filòsof (=caricatura del Savi) i la mediocritat del Relativisme.
- a. Introducció (306, ₃; I, 348, ₁₂).
- b. Dialèctica.
- i. Introducció (307, ₃; I, 349, ₂₂).
- ii. Legitimitat de la propietat privada i del comunisme (307, ₅; I, 350, ₆).

- iii. Il·legitimitat dels dos (308, 22; I, 351, 12).
 - iv. Legitimitat dels dos (308, 26; I, 351, 12).
 - c. Transició (308, 26; I, 351, 16); 308, 26-33 (I, 351, 18-24): notes.
4. *Transició*: l'Intel·lectual i el Ciutadà (308, 34; I, 351, 25).

LLIBRE II (=Cap. VI i VII):

LES ACTITUDS POLÍTiques: EL CIUTADÀ LLEIAL I EL REVOLUCIONARI

PRIMERA SECCIÓ (=CAP. VI):

Dialèctica de la *realitat* històrica

INTRODUCCIÓ GENERAL:

- A. Característica general del Ciutadà, de l'Estat i de la Història: l'*Esperit* (312, 3; II, 9, 2).
- B. Resum dels cinc primers Cap. (314, 36; II, 11, 2).
- C. Tema del Cap. VI (315, 27; II, 12, 6).

CAPÍTOL I (=Cap. VI, A): L'Antiguitat: el Món pagà.

- A. *Introducció*.
 - 1. Característica general de l'antiguitat pagana (317, 2; II, 14, 2).
 - 2. Tema del Cap. VI, A (317, 16; II, 14, 13).
- B. *Dialèctica*.
 - 1. (=Cap. VI, A, a) El marc social i polític de l'existència pagana: la *polis*.
 - a. Introducció (318, 11; II, 15, 14).
 - b. Dialèctica.
 - i. Punt de partida.
 - I. L'Universal: l'Estat i el Ciutadà (318, 29; II, 16, 7).
 - II. El Particular: la Família (319, 28; II, 17, 7).

- III. Relació entre la Família i l'Estat (320, ₂₀; II, 18, ₈).
- ii. Moviment.
- I. Introducció (323, ₂₇; II, 22, ₆).
- II. L'Universal: el Govern i la guerra (323, ₃₅; II, 22, ₁₅).
- III. El Particular: Marit i Muller, Parents i Infants, Germà i Germana (324, ₃₆; II, 23, ₂₃).
- IV. Conflicte entre la família i l'Estat (327, ₂; II, 26, ₅).
- iii. Resultat (328, ₁₀; II, 27, ₁₆).
1. (=Cap. VI, A, *b*) L'acció en el Món pagà: el destí tràgic.
- a. Introducció (330, ₂₄; II, 30, ₁₂).
- b. Dialèctica.
- i. Punt de partida (331, ₁₇; II, 31, ₁); 331, ₂₅₋₃₈ (II, 31, ₁₆₋₂₁): nota.
- ii. Moviment.
- I. Introducció (332, ₃₆; II, 33, ₁).
- II. L'Universal: l'acció lleial (332, ₄₀; II, 33, ₄).
- III. El Particular: l'acció criminal (333, ₃₉; II, 34, ₈).
- IV. Conflicte i anihilació del Particular: el destí tràgic (335, ₁₅; II, 36, ₃).
- iii. Resultat.
- I. Introducció (337, ₃₇; II, 39, ₁).
- II. L'Universal: la victòria de l'Estat (338, ₆; II, 39, ₁₆).
- III. El Particular: la revenja de la Família (339, ₁; II, 40, ₁₀).
- IV. Conflicte i anihilació de l'Universal: el poder personal (Alexandre Magne) (339, ₃₆; II, 41, ₆).
- c. Transició (342, ₁; II, 43, ₁₃).
2. (=Cap. VI, A, *c*) La fi del Món antic i el pròdroms del Cristianisme: l'Imperi romà.
- a. Introducció: transformació del Ciutadà (antic) en Burgès (cristià) (342, ₂₆; II, 44, ₂).

- b. Dialèctica: els orígens de l'existència burgesa o cristiana.
 - i. El Dret privat i la Persona jurídica (correspon a "l'Estoïcisme" del Cap. IV, B) (343, ₁₈; II, 45, ₄).
 - ii. La Proprietat privada (correspon a "l'Escepticisme" del Cap. IV, B) (344, ₂; (II, 45, ₂₇)).
 - iii. L'Amo del món: Emperador romà i Déu cristià (345, ₅; II, 47, ₉).
- c. Transició al Món cristià (346, ₁₀; II, 48, ₃₆).

CAPÍTOL II (=Cap. VI, B): L'Edat Mitjana i els Temps moderns: el Món cristià o burgès.

A. *Introducció.*

- 1. Característica general de l'existència cristiana o burgesa, per oposició a l'existència pagana (347, ₄; II, 50, ₃).
- 2. Tema del Cap. VI, B (348, ₁₈; II, 51, ₁₅).

B. (=Cap. VI, B, I) *Dialèctica* del Món cristià pròpiament dit: l'Edat Mitjana i el segle XVII.

- 1. Introducció (350, ₁₁; II, 54, ₂).
- 2. (=Cap. VI, B, I, a) Feudalisme i Absolutisme.
 - a. Introducció: l'Alienació, la Cultura i el Conflicte moral (350, ₃₂; II, 54, ₂₂); 352, _{11,20} (II, 56, ₂₁₋₃₀): nota.
 - b. Punt de partida.
 - i. Introducció (353, ₃₀; II, 58, ₁₂); 353, ₃₂₋₄₀ (II, 58, ₁₅₋₂₂) i 354, ₁₆₋₂₀ (II, 59, ₆₋₁₁): notes.
 - ii. El conflicte del Bé i del Mal (354, ₂₄; II, 59, ₁₆).
 - iii. El conflicte de l'Estat i del Capital privat (354, ₄₀; II, 60, ₂); 355, ₂₈₋₃₄ (II, 60, ₂₇ — 61, ₈): nota.
 - iv. El conflicte de classes: Noblesa i l'Estat Terciari (355, ₃₅; II, 61, ₈).
 - c. Moviment.
 - i. Introducció (359, ₂₂; II, 65, ₂₁).
 - ii. El Feudalisme (360, ₇; II, 66, ₉); 361, ₂₁₋₃₅ (II, 68, ₃₋₁₆): nota sobre l'esperit de classe.

- iii. L'Absolutisme: Lluís XIV.
 - I. Introducció (361, ₃₇; II, 68, ₁₇); 363, ₁₉ — 363, ₁₂ (II, 69, ₇ — 70, ₅): nota sobre la funció existencial del Llenguatge.
 - II. El Cortesà (364, ₃₅; II, 71, ₂₆).
 - III. La transformació del Noble en Burgès (365, ₃₆; II, 72, ₃₀).
 - IV. El Burgès (366, ₃₀; II, 73, ₂₈).
- iv. La Societat burgesa: Lluís XV i John Law.
 - I. Introducció (367, ₈; II, 74, ₉).
 - II. El Pobre (367, ₃₆; II, 75, ₅); 368, ₁₆₋₂₂ (II, 75, ₂₈₋₃₇) i 368, ₄₀ — 369, ₆ (II, 76, ₁₁₋₁₇): notes.
 - III. El Ric (369, ₇; II, 76, ₁₈).
 - IV. El Bohemi (370, ₈; II, 77, ₂₂).
- d. Resultat: la descomposició de la Societat burgesa.
 - i. Introducció (371, ₁₀; II, 78, ₂₇); 371, ₂₃₋₂₆ (II, 79, ₁₀₋₁₃) i 372, ₁₇₋₂₅ (II, 80, ₅₋₁₁): notes.
 - ii. Mentida (372, ₂₆; II, 80, ₁₃).
 - iii. Refinament (373, ₁₆; II, 81, ₁₀).
 - iv. Lleugeresa d'esperit i vanitat (374, ₃₁; II, 82, ₂₂).
- 3. (=Cap. VI, B, I, *b*) Fideisme i Racionalisme.
 - a. Introducció (376, ₁₃; II, 84, ₁₆); 376, ₃₆ — 377, ₉ (II, 85, ₈₋₂₂) i 377, ₂₅₋₃₃ (II, 86, ₆₋₁₅): notes.
 - b. Punt de partida (378, ₁; II, 86, ₂₁); 378, ₃₈₋₄₀: notes
 - c. Moviment.
 - i. Introducció (379, ₃₅; II, 89, ₃).
 - ii. La Fe desenvolupant-se ella-mateixa: la Teologia (380, ₄; II, 89, ₁₁).
 - iii. La Fe criticant el Món real: Pisolament religiós (380, ₃₀; II, 90, ₇).
 - iv. La Fe criticada pel Racionalisme (381, ₃₁; II, 91, ₁₂).
 - d. Resultat: el Racionalisme del segle XVII.

- i. Introducció (381, ₃₄; II, 91, ₁₆).
 - ii. El Racionalisme teòric (381, ₃₉; II, 91, ₂₁).
 - iii. El Racionalisme existencial (382, ₉; II, 91, ₃₁); 382, ₂₉
—383, ₈ (II, 92, ₁₆ — 93, ₁): nota.
 - iv. Transició al Segle de la Il·lustració (383, ₁₅; II, 93, ₇).
- C. (=Cap. VI, B, II) *Dialèctica* del Món pre-revolucionari: el Segle de la Il·lustració.
1. Introducció (383, ₂₀; II, 93, ₁₂).
 2. (=Cap. VI, B, II, *a*) La Propaganda revolucionària (ateea).
 - a. Introducció (385, ₄; II, 95, ₁₃); 385, ₄₋₁₁ (II, 95, ₁₃₋₂₀): nota.
 - b. El contingut *negatiu* de la Propaganda.
 - i. Transformació insensible del Món donat (385, ₂₂; II, 96, ₃); 387, ₄₋₇ (II, 97, ₃₄ — 98, ₄): nota.
 - ii. Lluita (verbal) oberta contra el Món donat (388, ₁₀; II, 99, ₈); 392, ₉₋₂₀ (II, 104, ₄₋₁₅): nota.
 - iii. La Propaganda revolucionària (ateea) vista pel Conformisme (burgès i cristià) (392, ₂₁; II, 104, ₁₆).
 - c. El contingut *positiu* de la Propaganda.
 - i. Introducció (396, ₂₆; II, 109, ₁₁).
 - ii. Deisme (396, ₄₀; II, 109, ₂₄).
 - iii. Sensualisme (397, ₁₇; II, 110, ₄).
 - iv. Utilitarisme (398, ₅; II, 111, ₃).
 - d. El *resultat* de la Propaganda.
 - i. Introducció (400, ₆; II, 113, ₂₆).
 - ii. Deisme (402, ₂₂; II, 116, ₁₅).
 - iii. Sensualisme (403, ₁₄; II, 117, ₁₂).
 - iv. Utilitarisme (404, ₁₄; II, 118, ₁₈).
 - e. Transició vers l'Acció revolucionària (405, ₂₅; II, 120, ₁).
 3. (=Cap. VI, B, II, *b*) La Ideologia revolucionària.
 - a. Introducció (407, ₇; II, 121, ₃₃); 408, ₈₋₁₉ (II, 123, ₉₋₂₀): nota.
 - b. Deisme (Idealisme) i Sensualisme (Materialisme) (408, ₂₀; II, 123, ₂₁); 410, ₈₋₁₆ (II, 125, ₂₅₋₃₄): nota.

- c. Utilitarisme (410, ₁₇; II, 125, ₃₅).
 - d. Transició vers el Món revolucionari: realització de l'ideal cristià en l'aquí-baix (412, ₁₃; II, 128, ₁).
- D. (=Cap. VI, B, III) *Dialèctica* del Món revolucionari: Rousseau, la Revolució francesa i l'ascens al poder de Napoleó.
- 1. Introducció (413, ₂₃; II, 130, ₂).
 - 2. Primera etapa revolucionària: la Llibertat absoluta i l'Anarquia (413, ₃₆; II, 130, ₁₉).
 - 3. Segona etapa revolucionària: el Terror i la Dictadura (416, ₉; II, 133, ₁₃).
 - 4. Tercera etapa revolucionària: el naixement de l'Estat post-revolucionari (419, ₁₂; II, 137, ₄).
- E. *Transició* vers el Món contemporani (post-revolucionari) (420, ₉; II, 138, ₆).

CAPÍTOL III (=Cap. VI, C): L'època contemporània: la Filosofia alemanya i l'Imperi napoleònic.

- A. *Introducció* (423, ₄; II, 142, ₃).
- B. *Dialèctica*.
- 1. (=Cap. VI, C, a) L'antropologia de Kant i de Fichte.
 - a. Introducció (424, ₂₆; II, 144, ₃).
 - b. L'antropologia de Kant.
 - i. Els postulats.
 - I. La Consciència moral (425, ₂₆; II, 145, ₁₁).
 - II. L'Harmonia entre el deure i la realitat (426, ₆; II, 145, ₂₉).
 - III. La Taca infinita (427, ₁₄; II, 147, ₁₁).
 - ii. La teoria de l'acció.
 - I. Introducció (429, ₈; II, 149, ₂₃).
 - II. La pluralitat dels deures (429, ₂₈; II, 150, ₄).
 - III. Déu com a garant de la moral (430, ₃; II, 150, ₂₂).
 - IV. La gràcia i la recompensa en el-més-enllà (431, ₈;

- II, 152, ₂₈).
- iii. Les conseqüències (431, ₂₉; II, 152, ₂₈).
- c. L'antropologia de Fichte (432, ₃₁; II, 154, ₂₁).
2. (=Cap. VI, C, *b*) L'auto-destrucció de l'antropologia de Kant i de Fichte.
- a. Introducció (434, ₆; II, 156, ₂).
- b. Dialèctica.
- i. Primer postulat.
- I. Primera etapa (435, ₈; II, 157, ₁₆).
- II. Segona etapa (436, ₇; II, 158, ₁₆).
- III. Tercera etapa (436, ₄₀; II, 159, ₁₆).
- IV. Resultat (437, ₁₆; II, 160, ₁).
- ii. Segon postulat.
- I. Introducció (437, ₃₂; II, 160, ₁₆).
- II. Primera etapa (437, ₃₅; II, 160, ₁₈).
- III. Tercera etapa (439, ₂₆; II, 162, ₁₈).
- IV. Resultat (440, ₄; II, 163, ₁₀).
- iii. Conseqüència: el legislador diví.
- I. Primera etapa (440, ₃₀; II, 164, ₁).
- II. Segona etapa (441, ₂₆; II, 165, ₆).
- III. Tercera etapa (441, ₃₆; II, 165, ₂₀).
- c. Transició (442, ₁₀; II, 166, ₇).
3. (=Cap. VI, C, *c*) Jacobi, el Romanticisme (Novalis) i l'arribada de Hegel.
- a. Introducció (444, ₃₃; II, 168, ₂₇).
- b. L'antropologia de Jacobi.
- i. Introducció (445, ₂₆; II, 170, ₂).
- ii. La convicció personal (446, ₃₀; II, 171, ₁₈); 447, ₇₋₁₂ (II, 171, ₂₆ — 172, ₄): nota.
- iii. El Reconeixement per als altres (448, ₃₄; II, 174, ₁); 450, ₃₁ — 451, ₁₀ (II, 176, ₉₋₂₆): nota.
- iv. La Llibertat individual (451, ₁₁; II, 176, ₂₉); 453, ₁₅ — 454,

- ₆(II, 179, ₁₆ — 180, ₁₃): nota.
- v. Transició: l'autarquia de l'Individu (455, ₁₅; II, 181, ₂₄).
- c. L'antropologia romàntica (Novalis).
- i. Introducció (456, ₃; II, 182, ₁₇).
- ii. L'individualisme (456, ₁₂; II, 182, ₂₆).
- iii. El Llenguatge com expressió de l'individualitat (457, ₃₇; II, 184, ₁₈); 458, ₇₋₂₁ (II, 184, ₂₉ — 185, ₁₀): nota.
- iv. La sobirania del geni i l'anihilació de l'Individu isolat (459, ₃₈; II, 186, ₂₈); 460, ₄₀ — 461, ₄ (II, 188, ₄₋₇): nota.
- d. Crítiques alemanyes de l'Imperi napoleònic i la seva “justificació” en Hegel.
- i. Introducció (462, ₃₆; II, 190, ₁).
- ii. La Hipocresia de la crítica (463, ₂₆; II, 191, ₇); 464, ₃₉ — 465, ₁₁ (II, 192, ₂₄₋₃₅): nota.
- iii. La Mesquinesa del judici (465, ₂₄; II, 193, ₁₀); 466, ₃₅ — 467, ₁₀ (II, 194, ₂₆ — 195, ₉) i 467, ₁₄₋₂₆ (II, 195, ₃₋₁₈): notes.
- iv. La justificació hegeliana: l'Estat universal i homogeni, fundat per Napoleó, acabat per l'evolució històrica de la humanitat i que fa possible la realització de la Saviesa (469, ₃₆; II, 197, ₂₆).

SEGONA SECCIÓ (=CAP. VII):

Dialèctica de les *ideologies* històriques (Arts, Literatures, Religions)

INTRODUCCIÓ GENERAL:

- A. La Religió, tal com ha estat descrita en els Cap. I a VI, és a dir, en tant que contingut de la consciència individual (473, ₃; II, 203, ₂).
- B. La religió, tal com serà descrita en el capítol VII, és a dir, en tant que ideologia social (474, ₃₆; II, 205, ₈).

- C. Tema del Cap. VII (476, ₁₁; II, 207, ₁); 476, ₂₄ — 477, ₉ (II, 207, ₁₆ — 208, ₅): nota sobre l'estructura de *La fenomenologia*.

CAPÍTOL IV (=Cap. VII, A): Les ideologies de les societats dominades pel Desig anterior a la Lluita pel reconeixement: les societats primitives i l'Egipte antic (Cap. VII, A no té equivalent en el Cap. VI, ja que Hegel no hi tracta les formacions polítiques anteriors a la *polis*).

- A. *Introducció* (481, ₃; II, 212, ₂).
- B. (=Cap. VII, A, *a*) *Dialèctica* de les ideologies socials de la *Sensació* i del *Desig* sense Lluita ni Treball: l'Henoteisme de les societats pacífiques vivint de la collita.
1. *Introducció* (483, ₁₀; II, 214, ₁₅).
 2. *Dialèctica* (483, ₂₆; II, 215, ₁).
 3. *Transició* (484, ₃₁; II, 216, ₆).
- C. (=Cap. VII, A, *b*) *Dialèctica* de les ideologies socials de la *Percepció* i de la realització del Desig per la Lluita (sense reconeixement per l'Esclau): el Totemisme de les classes guerreres.
1. *Introducció* (485, ₂; II, 216, ₁₆).
 2. *Dialèctica* (485, ₉; II, 216, ₂₃).
 3. *Transició* (484, ₃₀; II, 217, ₁₅).
- D. (=Cap. VII, A, *c*) *Dialèctica* de les ideologies socials de l'*Enteniment* i de la realització del Desig pel *Treball* (sense reconeixement d'un Amo): l'art i la religió a Egipte.
1. *Introducció* (486, ₁₄; II, 218, ₁₆).
 2. *Dialèctica*.
 - a. Els símbols del producte del treball: la piràmide i l'obelisc, la mòmia en la piràmide i el sol aclarint l'obelisc (486, ₁₉; II, 218, ₁₆).
 - b. El símbols del treballador.
 - i. *Introducció* (486, ₃₉; II, 219, ₃); 487, ₁₀₋₁₄ (II, 219, ₁₃₋₁₇): nota.

- ii. El Temple (487, ₂₂; II, 219, ₂₅).
 - iii. L'Estàtua (487, ₃₉; II, 220, ₇).
 - iv. El "Tiergehäuse" (488, ₂₅; II, 220, ₃₂).
 - c. El símbols del llenguatge que neix del treball: l'Esfinx (488, ₃₃; II, 211, ₆).
3. Transició (489, ₁₁; II, 221, ₂₄).

CAPÍTOL V (=Cap. VII, B): Les ideologies de les societats dominades per la *Lluita de reconeixement*: l'art i la literatura dels Amos pagans (Grècia). (Cap. VII, B correspon al Cap. VI, A).

- A. *Introducció* (490, ₂; II, 223, ₂); 492, ₉₋₁₅ (II, 225, ₂₈₋₃₀): nota.
- B. (=Cap. VII, B, a) *Dialèctica* de les ideologies social del Desig en el marc de la Lluita pel reconeixement.
- 1. Introducció (493, ₂; II, 226, ₂₅).
 - 2. Dialèctica
 - a. Les Arts plàstiques.
 - i. L'Estàtua i el Temple (493, ₁₀; II, 227, ₄).
 - ii. El Déu antropomòrfic (493, ₃₉; II, 227, ₂₄).
 - iii. L'Artista (494, ₂₅; II, 228, ₂₇).
 - b. El Llenguatge poètic: l'Himne religiós (485, ₃₅; II, 230, ₁₁); 496, ₂₂ — 498, ₁₂ (II, 231, ₉ — 233, ₃): nota sobre l'Oracle.
 - c. El Culte religiós.
 - i. Introducció (498, ₂₄; II, 233, ₁₄).
 - ii. El símbol del Desig: els Misteris (498, ₃₄; II, 233, ₂₄).
 - iii. El símbol de la Lluita: el Sacrifici (499, ₁₂; II, 234, ₉).
 - iv. El símbol del Treball: el Ritual (501, ₅; II, 236, ₇).
 - v. Transició (501, ₂₅; II, 236, ₂₆).
- C. (=Cap. VII, B, b) *Dialèctica* de les ideologies socials de la *Lluita per reconeixement*.
- 1. Introducció (502, ₂; II, 237, ₂); 502, ₆₋₂₉ (II, 237, ₅₋₂₈) i 502, ₄₀ — 503, ₃ (II, 238, ₇₋₁₀): notes.

2. Dialèctica.

a. Les Bacanals (503, ₁₉; II, 238, ₂₅); 503, ₃₁₋₃₇ (II, 239, ₂₋₉):

nota.

b. L'Atleta i els Jocs olímpics (504, ₂₄; II, 239, ₃₅).

D. (=Cap. VII, B, *c*) *Dialèctica* de les ideologies socials del *Treball* en el marc de la Lluita pel reconeixement.

1. L'Epopeia.

a. Introducció (506, ₇; II, 241, ₂₅).

b. Dialèctica.

i. El Món de l'Epopeia: la guerra de coalició (506, ₃₄; II, 242, ₂₄).

ii. L'Home de l'Epopeia: l'acció època (507, ₃₆; II, 244, ₁).

iii. El Déu de l'Epopeia: el destí èpic (509, ₂; II, 245, ₁₁).

2. La Tragèdia.

a. Introducció (509, ₃₉; II, 246, ₁₁).

b. Dialèctica.

i. El Món de la Tragèdia: el conflicte del Particular (=Família) i de l'Universal (=Estat).

I. El Cor (511, ₁₁; II, 247, ₂₉).

II. Els Herois (512, ₄; II, 248, ₂₇).

III. Els Espectadors (512, ₁₃; II, 249, ₂).

ii. L'Home de la Tragèdia: l'acció tràgica de l'Amo (512, ₁₆; II, 249, ₇); 512, ₂₈₋₃₉ (II, 249, ₁₁₋₃₇): nota.

iii. El Déu de la Tragèdia: el destí tràgic i la Hipocresia de l'Amo (514, ₄₀; II, 252, ₁).

3. La Comèdia.

a. Introducció (517, ₁₀; II, 254, ₁₁).

b. Dialèctica.

i. El Món de la Comèdia: la Societat burgesa (517, ₁₅; II, 254, ₁₅).

ii. L'Home de la Comèdia: l'acció còmica del Burgès (517, ₃₆; II, 252, ₁).

- iii. El Déu de la Comèdia: el destí còmic i l'honestat de
 “l'individualisme”
 burgès (519, ₂₄; II, 256, ₂₇).

CAPÍTOL VI (=Cap. VII, C): Les ideologies de les societats dominades pel *Treball* posterior a la Lluita pel reconeixement. La Religió del Món burgès (Cristianisme). (Cap. VII, C correspon al Cap. VI, B; Cap. VI, C no té equivalent en el Capítol VII, ja que en el Cap. VI, C, Hegel ja descriu les *ideologies* del Món post-revolucionari.)

- A. *Introducció* (521, ₂; II, 258, ₂); 533, ₃₇ — 524, ₃₁ (II, 261, ₁₈ — 262, ₁₂): nota.
- B. *Dialèctica*.
1. El Crist.
 - a. Introducció (525, ₁₀; II, 263, ₂₇).
 - b. El Neoplatonisme (526, ₄; II, 263, ₂₇).
 - c. La transició vers al Cristianisme (526, ₂₄; II, 264, ₂₀); 426, ₂₇₋₃₆ (II, 264, ₂₆₋₃₂): nota.
 - d. Jesús (527, ₂₀; II, 265, ₉).
 2. El Cristianisme primitiu.
 - a. Els Evangelis (527, ₂₄; II, 266, ₃); 528, ₉ — 529, ₂ (II, 266, ₂₄ — 267, ₂₆) i 529, ₁₆₋₂₄ (II, 267, ₃₅ — 268, ₇): nota.
 - b. Els Apòstols (529, ₂₆; II, 268, ₉).
 - c. L'Església primitiva (530, ₁₅; II, 269, ₁₁); 531, ₂₆ — 532, ₂ (II, 270, ₂₅ — 271, ₂₀): nota.
 3. El Cristianisme evolucionat.
 - a. Introducció (532, ₉; II, 271, ₂₄); 532, ₁₆₋₂₄ (II, 271, ₂₈ — 272, ₆) i 533, ₁₆₋₂₉ (II, 272, ₂₆ — 273, ₁₈): notes.
 - b. El Pensament cristià: la Teologia (533, ₂₀; II, 272, ₇); 534, ₂₅₋₃₄ (II, 274, ₁₇₋₂₄ — 275, ₁₆).
 - c. L'Acció cristiana: la Moral teològica.
 - i. Introducció (535, ₂₆; II, 275, ₁₄).
 - ii. El Pecat original (536, ₁₄; II, 276, ₅).
 - iii. El conflicte del Bé i del Mal: Déu i el Diable (537, ₁₉; II,

- 277, ₁₄); 537, ₂₇ — 538, ₃₂ (II, 277, ₁₆ — 279, ₇) i 539, ₁₁₋₁₄ (II, 279, ₂₅₋₂₆): notes.
- iv. La Salutació (539, ₃₆; II, 280, ₁₆); 539, ₂₄₋₃₉ (II, 280, ₁₄₋₂₆) i 540, ₂₉ — 542, ₃₅ (II, 281, ₁₀ — 284, ₅): notes.
- d. La Comunitat cristiana: l'Església i l'Estat.
- i. Introducció (542, ₃₆; II, 284, ₆).
 - ii. La Fe: sant Pau (543, ₁₀; II, 284, ₁₆).
 - iii. L'Eucaristia i l'Església: el Catolicisme (544, ₂₁₆ II, 285, ₃₅).
 - iv. La “veritat” del Cristianisme: la teo-logia cristiana és en fet l'antropo-logia hegeliana (546, ₈; II, 288, ₃).
- C. *Transició* vers la Saviesa atea (546, ₂₁; II, 288, ₂₅).

LLIBRE III (=Cap. VIII):

L'ACTITUD POST-HISTÒRICA: EL SABI (HEGEL)

A. *Introducció* (549, ₂; II, 293, ₂).

B. *Dialèctica*.

1. Punt de partida: el Filòsof.

- a. Introducció (550, ₄₀; II, 294, ₂₁).
- b. Represa de la dialèctica de *La fenomenologia*.
- c. Cap. V-VI, B (550, ₁₁; II, 295, ₂₈).
- d. Cap. VI, C (552, ₁₄; II, 297, ₁₅).
- e. Cap. VII (553, ₄; II, 298, ₁₄).
- f. *Transició* vers Saviesa (555, ₂₇; II, 302, ₄).

2. Moviment: el Savi.

- a. La noció del Savi (556, ₁₆; II, 302, ₁₀).
- b. La realitat del Savi.
 - i. Introducció (557, ₄; II, 303, ₂₈).
 - ii. La Realitat (557, ₁₇; II, 304, ₅).
 - iii. El Temps (558, ₈; II, 305, ₄); 559, ₉₋₁₂ (II,

306, ₁₆₋₁₉): nota.

iv. La Història (559, ₁₅; II, 306, ₂₆).

c. L'activitat del Savi (560, ₂₆; II, 308, ₂₁).

3. Resultat: la Ciència (561, ₂₆; II, 309, ₁₉); 561, ₃₂ — 562, ₂ (II, 309, ₃₂ — 310, ₃): nota.

