

Del origen del inconsciente a la génesis de la universalidad filosófica

From the Origin of the Unconscious to the Genesis of Philosophical Universality

Willingthon Acuña Echagüe

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

wpacuna@uc.cl

Resumen

Este trabajo se propone determinar cómo y por qué el problema del origen del inconsciente en psicoanálisis, permite pensar la génesis de la universalidad presente en la tradición filosófica. Apoyándome en el concepto de *represión originaria* en psicoanálisis, que designa el punto de nacimiento del inconsciente, trataré de mostrar que la fundación misma del inconsciente es la que produce el surgimiento de la universalidad filosófica. A la luz de la relación entre el origen del inconsciente y la génesis de la universalidad, se podrá apreciar que allí donde la universalidad ha tenido lugar, algo fue sometido a la represión. Este contenido reprimido nos remitirá a la noción de goce, que habrá que entender como un núcleo no-histórico en torno al cual se organizan las luchas políticas por la universalidad.

Palabras clave: inconsciente, universalidad, particularidad, represión originaria, hegemonía.

Abstract

This paper aims to determine how and why the problem of the origin of the unconscious in psychoanalysis allows us to think about the genesis of the universality present in the philosophical tradition. Relying on the concept of originary repression in psychoanalysis, which designates the point of birth of the unconscious, I will try to show that it is the very foundation of the unconscious that produces the emergence of philosophical universality. In the light of the relation between the origin of the unconscious and the genesis of universality, it will be seen that wherever universality has taken place, something was subjected to repression. This repressed content will refer us to the notion of jouissance, which must be understood as a non-historical nucleus around which the political struggles for universality are organized.



Received: 18/07/2023. Final version: 15/12/2023

eISSN 0719-4242 – © 2023 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

Keywords: unconscious, universality, particularity, original repression, hegemony.

1. Introducción

Entre los autores que han convertido al inconsciente en un objeto de interés filosófico, encontramos los nombres de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972), Herbert Marcuse (1983), Frederick Jameson (1983), Cornelius Castoriadis (1983), Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987), Paul Ricoeur (1990), Louis Althusser (1996), Judith Butler (1997), Alan Badiou (1990), Yannis Stavrakakis (1999) y Jacques Derrida (2005). Ahora bien, la fecundidad de cada una de estas empresas teóricas, en sus notables diferencias, se distingue por el hecho que el inconsciente se comporta tan bien como objeto del saber filosófico, que el problema de su origen permanece allí impensado, o apenas fue entrevisto (Assoun 1976). Lo que parece faltar en toda esta línea de pensamiento, es una interrogación por las condiciones de posibilidad del inconsciente: ¿cómo es posible el inconsciente? Si se quiere interrogar a la teoría y la clínica psicoanalíticas desde un punto de vista filosófico, no hay pregunta más decisiva que esta: ¿cómo se origina el inconsciente?

Y bien, mi propósito es encarar el problema del origen del inconsciente, objeto del psicoanálisis, a la luz de la universalidad filosófica. Dicho de otra manera, el problema del origen del inconsciente, problema clínico (¿cómo saber si hay en el ser humano algo que se parece a un inconsciente para implementar luego el método analítico?), deviene entonces un problema de fundamento filosófico. ¿Qué necesidad o principio de razón suficiente, qué fundamento o incluso falta de fundamento, abismo del ser respecto de la razón/fundamento (Heidegger, 2003), hay en ese real que es designado con el concepto de inconsciente? La hipótesis de mi trabajo es que el nacimiento mismo del inconsciente, el modo en que lo inconsciente llega a ser, puede ser aprehendido por medio del origen de la universalidad filosófica.

En lugar de buscar al inconsciente por el lado del sueño, del lapsus, del acto fallido, etc., voy a intentar discernir a lo inconsciente en la forma de existencia de la universalidad. Tomando prestada la teorización de la universalidad en Slavoj Žižek, mostraré que el origen de la universalidad es inseparable de la “represión originaria” (*Urverdrängung*), vale decir, de la represión que crea al inconsciente.

En el orden de la exposición, esto involucra, primeramente, explorar el campo semántico de la represión originaria en psicoanálisis. Trataré aquí de esclarecer la razón por la que el psicoanálisis se decide a pensar el origen del inconsciente, forjando, para ello, el concepto de “represión originaria”.

Lo que el psicoanálisis tiene que decir sobre el origen del inconsciente, me servirá luego para ilustrar en qué consiste el surgimiento de lo universal, la génesis de la *forma misma* de la universalidad filosófica. Haciendo pie en la diferencia hegeliana entre la universalidad abstracta y la universalidad concreta, tal como es tematizada por Žižek (2004; 2015; 2020), pro-

curaré pensar la homología entre el nacimiento del inconsciente y el nacimiento del género universal.

Finalmente, voy a extraer una conclusión sobre las implicancias filosóficas de un pensamiento que piensa lo inconsciente y lo universal como producidos, uno y otro, por la represión. Esta conclusión tomará en cuenta la noción de goce (*jouissance*) en psicoanálisis, entendida como el núcleo no-histórico de la historicidad de lo universal, como el núcleo no-histórico del inconsciente.

2. La represión originaria y el nacimiento del inconsciente

La pregunta por el origen del inconsciente involucra, en su formulación misma, una toma de posición referida al debate sobre la “naturaleza del inconsciente” (¿qué es lo que el psicoanálisis describe bajo el término inconsciente? ¿Es la realidad del inconsciente la realidad del lenguaje? ¿Tiene el inconsciente una existencia óntica como las cosas del mundo? O, ¿es el inconsciente solo un postulado *convencionalista* sobre lo real? ¿Qué tipo de estatuto filosófico puede asignarse al inconsciente?) abierto en el *Coloquio de Bonneval* de 1960, y, en particular, al problema de la oposición entre “fenomenología” y “realismo” del inconsciente.

Para mi propósito, bastará con recordar aquí que la interpretación fenomenológica del inconsciente, representada en Bonneval por los trabajos de Alphonse De Waelhens (1970), Georges Lantéri-Laura (1970) y Paul Ricoeur (1970), se caracteriza por el gesto filosófico de hacer entrar en el inconsciente a la “intencionalidad de la conciencia”. Este gesto filosófico implica vaciar al inconsciente de su metafísica sustancialista, cosista, o sea de su “realidad”, excentrada por relación a la conciencia.

Visto por la fenomenología, el inconsciente no tiene más realidad que la falta de transparencia de la conciencia para sí misma. Dada esta falta de transparencia, el inconsciente es asimilado a las potencialidades de la vida intencional, a la conciencia no-tética, a las determinaciones noemáticas de la singularidad de cada conciencia, a la inautenticidad del ser o a la realidad diagnosticada por la conciencia hermenéutica de un sujeto trascendental.

Pues bien, ubicándose en oposición a esta interpretación fenomenológica, Jean Laplanche y Serge Leclaire (1970) defenderán la tesis del realismo del inconsciente. Si bien es cierto que Laplanche y Laclaire no discuten directamente con los tres autores citados, sino con Georges Politzer (1966), su respuesta a las objeciones politzerianas hechas al realismo y la abstracción psicoanalíticas, muestra que el inconsciente freudiano se distingue por ser una realidad irreductible a cualquier interpretación de tipo fenomenológico.

Tomando al pie de la letra la noción de “formaciones del inconsciente”, Laplanche y Leclaire (1970) nos recuerdan que todo síntoma, sueño, lapsus, acto fallido, etc., es el resultado de un compromiso entre dos cadenas causales, entre dos dominios de realidad que están en conflicto, y que hallan expresión en la oposición inconsciente/consciente. Esto es lo que explica la resistencia del síntoma: éste es mantenido “desde ambos lados”.

El inconsciente no es un segundo sentido desconocido por la conciencia. Antes bien, el inconsciente es una realidad en conflicto con otra, una “realidad material” que existe fuera de la conciencia. Pero, precisamente porque esta realidad no va de suyo, mi tarea consiste en interrogar su origen.

En la obra de Freud, encontramos un concepto forjado para responder al problema epistemológico, incluso ontológico, del origen del inconsciente: la “represión originaria”. (*Urverdrängung*). Lo que se halla en juego tras el concepto de represión originaria no es otra cosa que la condición de posibilidad del inconsciente, o sea de la formación de síntomas, de sueños o actos fallidos, de transferencia y, en resumidas cuentas, del objeto del psicoanálisis.

Si recordamos que en el texto *Psicoanálisis y teoría de la libido* (2003a), Freud define al psicoanálisis como un método de investigación de los procesos inconscientes, puede comprenderse que la noción de represión originaria es la que intenta responder a esta pregunta elemental: ¿cómo llegan a existir los procesos inconscientes? ¿Cómo se produce el inconsciente? El psicoanálisis enseña que la represión originaria es la condición trascendental del inconsciente, sin el cual la teoría y la práctica analíticas no tendrían ningún fundamento. En mi opinión, es este fundamento el que puede ser medido con la vara de la filosofía. Porque no se trata simplemente de preguntar, desde el punto de vista del psicoanálisis clínico, si la terapia analítica puede existir sin represión originaria, sino, más bien, de interrogarse filosóficamente por el modo en que el inconsciente llega a engendrarse en el orden del ser, a des-ocultarse.

Comoquiera que fuere, no se puede entender lo que Freud conceptualiza como represión originaria sin entrar en su vocabulario técnico. Recordaré entonces que la noción de represión originaria es introducida en el ensayo sobre *La represión*, en el marco de unas consideraciones sobre el punto de vista dinámico de la represión secundaria —o *propiamente dicha*—. He aquí lo que nos dice Freud: “Probablemente, la tendencia a la represión no alcanzaría su propósito si estas fuerzas {atracción y repulsión} no cooperasen, si no existiese algo reprimido desde antes, presto a recoger lo repelido por lo consiente” (2003b, p. 143). Como vemos, para que la represión sea efectiva, es necesario que aquello sobre lo que recae la represión, que los contenidos a reprimir, sean objeto de una repulsión ejercida por la conciencia, y, al mismo tiempo, experimentar una fuerza de atracción proveniente de algo que *ya es* inconsciente, de algo reprimido con anterioridad. En la represión está pensada, pues, una fuerza de atracción ejercida por “algo” que se encontraría *ya ahí reprimido*.

El razonamiento freudiano parecería seguir las vías thomasianas del “movimiento” y la “causa eficiente”: el hecho mismo de que haya represión, o sea atracción inconsciente, es la prueba de que una represión anterior ha tenido lugar. Esto significa que detrás de cada represión, lo que se perfila es (siempre) una represión más temprana o primaria.

Así, de represión en represión, habrá que remontarse a una represión primera, capaz de explicar la existencia de representaciones inconscientes que no hayan sido a su vez atraídas por otras representaciones (Laplanche & Pontalis 1996). Esta es la razón por la que Freud forja el concepto de represión originaria, para dar cuenta de la génesis del inconsciente, de la

creación de un primer inconsciente que sea la causa última de la fuerza de atracción, su punto de partida o *motor inmóvil*.

Haré notar que la conclusión que algunos autores han sacado de este razonamiento, es que, independientemente de su importancia, la represión originaria no es más que un mito del origen, una construcción “hipotética” que Freud necesita para redondear su teoría de la represión (Ricoeur, 1990; Le Guen, 1992; Cosentino, 1999; Fédida, 2006).

Y bien, pienso que antes de suscribir la idea de que la represión originaria es un simple mito de los orígenes, hay que evaluar correctamente el hecho de que Lacan no deja de pensar el problema del origen del inconsciente, entendido por relación al origen del significante: “ya que hacemos preguntas sobre el origen, es necesario a pesar de todo intentar aproximarse a lo que esto puede representar” (Lacan, 2006, p. 284).

En Lacan (1987ab), la represión originaria designa la división del sujeto, la separación entre el sujeto y el goce que éste pierde al ingresar al orden del lenguaje, al lugar de Otro. Añadiendo que esta separación entre el sujeto y el goce es una consecuencia de la incompletud del Otro. Es que mientras se hable, no habrá nunca un significante que ponga un punto final a la significación, o sea que no pueda ser seguido de otro significante, en el seno de un proceso por principio interminable.

La remisión indefinida del sentido hace que la significación nunca sea completa. El sentido del sujeto se desplaza de un significante a otro, no cesa de faltar al lenguaje. Así, el sujeto queda dividido de la parte de sentido que falta en el lenguaje, y que Lacan denominó “objeto *a*” como plus de goce. La represión originaria es la causa de este pedazo no significatizable de goce, de este agujero en el sentido del Otro.

A raíz de la represión originaria, el Otro del sentido completo ya no existe. Esto equivale a decir que no hay metalenguaje, que no hay un sentido trascendental al lenguaje que garantice la unidad y completud del sentido y de la verdad:

Esta falta de lo verdadero sobre lo verdadero, que necesita todas las caídas que constituye el metalenguaje en lo que tiene de engañoso, y de lógico, es propiamente el lugar de la *Urverdrängung*, de la represión primordial que atrae a ella todas las demás, sin contar otros efectos de la retórica (Lacan, 1987a, p. 352).

Ahora bien, es sabido que esta falta del Otro se inscribe en un significante, que es justamente el falo como significante de la falta en el Otro ($[S(\bar{A})]$). El falo es el significante de la significación faltante del Otro, el significante de la falta de goce. Más aún: inscribiendo esta falta en el registro significativo, el falo significa esta falta como el objeto de nuestro deseo, suscitando así el deseo de recuperar esta falta de goce. Esto es lo que convierte al falo en el operador de la represión originaria: “lo que está vivo de ese ser en lo *urverdrängt* encuentra su significante por recibir la marca de la *Verdrängung* del falo (gracias a lo cual el inconsciente es lenguaje)” (Lacan, 1987b, p. 660).

Lo esencial es advertir que tenemos aquí, bajo la idea de que el falo es el significante del sentido faltante del Otro, nada menos que la lógica de la *universalidad hegemónica* en Ernesto Laclau (2004). Una universalidad imposible, o sea la “imposibilidad de la sociedad” en tanto falta del Otro ([S(A)]), es hegemonizada por un “significante vacío” que, como el falo, encarna, a un tiempo, la falta de sentido que des-completa al Otro y la promesa política de alcanzar esta completud faltante/imposible. Como lo dice el propio Laclau: “Lo universal es un lugar vacío, una falta que solo puede llenarse con lo particular” (2004, p. 64). Si todos los proyectos políticos buscan llenar la universalidad vacía, el problema está en saber cómo se produce este lugar vacío (Žižek, 2004). La respuesta ya fue anunciada: es la represión originaria la que hace surgir lo universal. Lo que queda por pensar es la manera en que la represión que vuelve vacío al universal, se hace sentir en las luchas políticas concretas para llenar el lugar vacío, o sea para darle un significado político.

3. El inconsciente de la universalidad y las luchas políticas particulares

Que la represión originaria funda la realidad inconsciente de la universalidad: he aquí una tesis que es posible verificar en la filosofía de Hegel (2006). En una puntualización fundamental, Jean-Pierre Labarrière (1985) ha llamado la atención sobre la primera aparición de lo universal en la *Fenomenología del espíritu*, a saber: la “certeza sensible”.

Debemos recordar que la certeza sensible es la experiencia primordial de una conciencia que capta al objeto como lo otro de la conciencia. Para Hegel (2006), en la conciencia siempre hay, por definición, algo distinto de la conciencia y distinguido por la conciencia, esto es: el objeto. La conciencia es incluso este distinguir en ella misma un objeto y un saber del objeto. Pero la conciencia es simultáneamente una comparación de su saber del objeto, con lo que el objeto es en sí mismo, por fuera de la conciencia, en su verdad. Aunque la conciencia no puede ir más lejos de lo que el objeto es para ella, la conciencia misma distingue una parte del objeto como un ser sabido por ella, y otra parte como un ser sí o verdad, como lo que no es para la conciencia. El mismo objeto está en relación con la conciencia y tiene un ser fuera de esa relación.

Ahora bien, con la finalidad de adecuarse a la verdad del objeto, la conciencia tiene que transformar el saber que tenía hasta entonces. Pero, desde el momento en que cambia su saber del objeto, también el propio objeto ha cambiado. Sucede que cuando la conciencia modifica su saber, altera el patrón de medida con el que se mide y examina el ser en sí del saber. Como resultado, la conciencia se sabe ahora a sí misma en el saber, esto es, toma conocimiento de que el objeto como tal está frente a un saber de él —que es siempre ya ella misma—, que el objeto es sabido por la conciencia o que es un ser-para-la-conciencia. Si la conciencia es ella misma la comparación que examina, se entiende que en este examen la conciencia deja de saber únicamente al objeto, y se sabe a sí misma (se experimenta a sí misma) como lo que está siempre ya presente en el saber del objeto.

La experiencia de la conciencia equivale al hecho de que el objeto que parecía ser lo verdadero se hace presente para la conciencia como un saber acerca de él, donde lo en sí se convierte en un ser de lo en sí para la conciencia. Lo esencial es que la experiencia transforma al objeto. Mientras que el primer lugar de la verdad era lo en sí, tras la experiencia lo verdadero es el en sí convertido en un ser para la conciencia. Y al cambiar lo que la conciencia concibe como verdad, lo que era sabido como verdad deja de serlo. El nuevo objeto verdadero niega al primero.

La descripción de la certeza sensible que Hegel nos ofrece en la Fenomenología del espíritu, comienza con esta pregunta dirigida a la conciencia: ¿qué es el “esto”? La palabra “esto” se especifica inmediatamente por relación al “aquí” (un espacio) y al “ahora” (un tiempo). La certeza sensible es la certeza de algo que es aquí y ahora. El problema es que la conciencia no puede decir lo que es “aquí” y “ahora”, sin que estos “aquí” y “ahora”, evanescentes y puntuales, hayan dejado de ser esos mismos “aquí” y “ahora”.

Si pregunto qué es el “ahora” y ahora es de día, la respuesta será que el “ahora” es el día. Y si pregunto qué es el “aquí” y estoy en mi habitación, la respuesta será que el “aquí” es mi habitación. Pero si pregunto nuevamente qué es el “ahora” y ya es de noche, el “ahora” del día habrá sido superado y la respuesta cambiará: el “ahora” es la noche. La verdad del “ahora” es negada por el paso del tiempo.

Y si luego pregunto qué es el “aquí” y ya he salido de mi habitación, o estoy mirando hacia un lugar distinto, el “aquí” de la habitación también será negado por nuevos “aquí”: “aquí” es el patio, “aquí” es el comedor, “aquí” es la calle.

Ahora bien, lo que permanece tras las sucesivas variaciones sensibles del “ahora” (“ahora” es de día, “ahora” es de noche, etc.) y del “aquí” (“aquí” es mi habitación, “aquí” es el patio, etc.), es la universalidad lingüística del “aquí” y el “ahora”. La universalidad del lenguaje es lo que reúne los diversos “ahora” y “aquí” singulares de la certeza sensible.

Así, Hegel (2006) pone de manifiesto que la universalidad del lenguaje niega lo singular porque no puede decirlo. El objeto de la certeza sensible no tiene estabilidad, implica un constante cambio de contenido (“ahora” es la noche, “ahora” es el día... “aquí” es una casa, “aquí” un libro, etc.). Cada “aquí” y cada “ahora” son un “aquí” y un “ahora” diferentes, singulares absolutos que no pueden entrar en el lenguaje.

Y desde el momento en que aquello que la conciencia tenía como verdadero se presenta como no-verdad, en que el aquí y el ahora cambian, el objeto pierde su ser en sí y deviene otro: “La indicación es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahoras compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es universal” (Hegel, 2006, p. 68).

Justamente porque lleva en sí muchos ahora singulares, muchos aquí, el lenguaje dice lo universal, lo que es indiferente a ser este “ahora” o esto “aquí”. Y para ello, el lenguaje ha debido vaciarse de la sensibilidad, o sea de la realidad donde vemos, oímos o tocamos diferencias.

Dicho en otros términos: el universal del lenguaje ha debido separarse del goce de la vida. Y con razón: “el goce está interdicto para quien habla como tal” (Lacan, 1987c, p. 781).

Que el goce está prohibido al hablante: he aquí el principal motivo para que la intersección entre lenguaje y goce sea descrita por Lacan con la notación $S(\mathcal{A})$, que es otra denominación para la represión originaria. En consecuencia, el surgimiento de lo universal en el lenguaje dentro la filosofía de Hegel no escapa, pues, a la lógica de la represión: “A partir del momento en que se habla, a partir de ese momento con toda exactitud y no antes, admito que haya represión” (Lacan, 1981, p. 71).

Allí donde Hegel piensa lo universal del lenguaje en el terreno del significado, cabe objetar que el significado no puede ser universalizado. Reduciendo el significado al sinsentido del significante, el universal del significado queda internamente bloqueado a causa de la *jouissance*, del goce-sentido o goce del sentido que falta en el lenguaje.

Según veíamos más arriba, esta falta de goce toma cuerpo en el objeto *a*, que es un objeto acompaña al lenguaje, pero permanece, sin embargo, separado de él (como un pedazo no significatizable de goce). Y este punto de sinsentido al interior del campo del sentido, vale decir, $S(\mathcal{A})$ como significante de la des-completud del Otro, mienta la negatividad de lo real, la inconsistencia/imposibilidad inmanente a lo universal.

Vemos la imagen de lo universal que resulta de ello: una universalidad incompleta, internamente dividida, atravesada por un antagonismo que le impide ser ella misma, que la obliga a ser otra de sí, intentando, una y otra vez, *fallidamente*, volver a sí misma.

Y el inconsciente, ¿qué es? Lo inconsciente y lo universal tienen el mismo estatuto: ambos nos confrontan con un real que descompleta la realidad. Lo inconsciente y lo universal son partes faltantes en el orden positivo del ser, son aquello que impide que la realidad pueda cerrarse sobre sí misma.

En la experiencia clínica, lo inconsciente solo es aprehensible en las equivocaciones, en los síntomas, en las ocurrencias graciosas, etc., en el traspí del sentido de la realidad, donde la realidad se mal-realiza en cierto modo. Y no es algo distinto lo que ocurre con el universal filosófico. Como señala Žižek: “una universalidad llega a ser “para sí” solo a través de o en el lugar de una particularidad frustrada. La universalidad se inscribe en una identidad particular como su incapacidad para devenir plenamente ella misma” (2015, p. 310).

Atravesada por la falta de sentido del goce, la universalidad es lo que impide que el sujeto sea capturado completamente por el significado de una identidad socio-política. En su imposibilidad de hacerse significar, la universalidad sustrae al sujeto de cualquier realidad que quiera fijarlo lingüísticamente en una identidad. Mejor aún: des-completando el sentido de la identidad, la universalidad es lo que suspende nuestra identificación con el edificio del poder. La universalidad es lo que corroe desde interior las formas de identidad particular propuestas por todo orden social, potenciando otras alternativas políticas.

Ocurre que dentro de cada sociedad, en su mismidad o identidad particular, las reivindicaciones y luchas sociales son siempre ya contra los límites de la propia sociedad, y, en este sentido, se formulan desde el punto de vista de la universalidad.

Por este motivo, la exigencia de universalidad proviene esencialmente de los grupos sociales a los que se les impide alcanzar plenamente su identidad particular: las mujeres frustradas en su esfuerzo por desarrollar su identidad femenina, un grupo étnico al que se le impide afirmar su identidad, los obreros a los que les niegan los derechos laborales, sindicales o sociales, etc. (Žižek, 2012).

Lo mismo que la sexualidad en su dimensión inconsciente, que nombra el exceso de lo real con respecto a la realidad sexual, el exceso que la realidad deja fuera de ella misma, lo universal es lo que no encuentra nunca un lugar adecuado en la realidad política; su lugar propio es el fuera-de-lugar.

A juicio de Žižek (2015), la universalidad solo puede encarnarse en la parte de la sociedad que no tiene parte en ella (la “parte sin parte” de Rancière), o sea la parte que, siendo generada por la sociedad, está excluida de todos los derechos básicos que definen a esa misma sociedad (indocumentados, minorías sexuales, étnicas, explotados de forma absoluta, etc.)

Desde el punto de vista del trabajo de lo inconsciente en esta forma universal, corresponde decir que la “parte sin parte” es el elemento sintomático donde irrumpe la verdad del orden social existente, donde retorna el antagonismo social reprimido originariamente.

Ahora bien, esta universalidad es, propiamente hablando, la “universalidad concreta”, completamente distinta de la “universalidad abstracta”.

Es suficiente recordar aquí que en la § 5 de la *Filosofía del derecho* (1937), Hegel designa como universalidad abstracta a la universalidad que hace abstracción de las diferencias. El ejemplo de Hegel es la voluntad como el “El elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo sobre sí” (Hegel, 1937, p. 47). Esto significa que al reflexionar sobre sí mismo, el yo se afirma a sí mismo negando todo lo que no es él. El yo queda solo consigo mismo, como la forma de un pensamiento vaciado de todo contenido. Nada ajeno hay en el yo, por lo que él mismo, teniéndose a sí mismo como único contenido, deviene ilimitado, la pura forma universal abstracta del pensar.

Y precisamente porque el yo queda liberado de todo lo ajeno a él, porque en él no hay nada que no sea el propio yo, el yo termina tomándose a sí mismo como la forma misma de la libertad, entendida en un sentido abstracto. Así, al afirmar que todos los hombres son iguales por ser seres libres, se hace abstracción de las diferencias, de las determinaciones particulares de cada hombre, y se produce una universalidad abstracta.

Pero esta universalidad abstracta de la libertad tiene que concretarse. La libertad abstracta tiene que negarse como libertad civil, libertad de prensa, libertad política, libertad religiosa, etc. Lo universal (la libertad) no existe fuera o separada de cada una de las libertades concretas. Antes bien, lo universal abstracto se realiza en cada una de estas modalidades concretas

de la libertad. Es a esto a lo que llama Hegel universal concreto, un universal que existe en unidad con la diferencia (Vásquez, 1993).

Pero esto plantea el problema de saber en qué consiste la negatividad o la diferencia en el seno de lo universal o idéntico. Si el universal abstracto —o sea el yo igual yo— niega la diferencia (lo negativo), lo universal concreto contiene la diferencia particular dentro de sí, es una universalidad determinada. Para decirlo directamente: si la universalidad abstracta se divide (se concreta en realidades particulares), ¿en qué consiste esta división? A título de ejemplo, si la universalidad abstracta es el derecho de propiedad (si todos los individuos son abstractamente iguales en tanto tienen derecho a la propiedad), y la universalidad concreta se hace efectiva en las diferencias entre propietarios particulares, ¿lo que diferencia internamente a lo universal es únicamente la diferencia/derecho de todos y cada uno a la propiedad? Es a esta altura del desarrollo donde la interpretación žižekiana de lo universal concreto hegeliano revela su importancia.

La lectura de Žižek (2015; 2020) se caracteriza porque las diferencias particulares no “encajan” en su género universal. A los ojos del esloveno, la universalidad concreta hace que la relación entre lo universal y la particular involucre siempre a un elemento particular que niega la característica universal abstracta.

En el orden del derecho universal a la propiedad, una de las propiedades particulares, la propiedad privada de los medios de producción, materializa el antagonismo/transgresión que atraviesa al derecho universal (allí donde los medios de producción son por principio colectivos, su apropiación da cuerpo al punto en que la autocontradicción de lo universal se auto-incluye en un particular).

Esto significa que la división de lo universal en realidades particulares, o bien la división del cuerpo social en clases, es una división entre lo universal-más-sus-partes (la sociedad-más-sus-clases) y un resto que, al interior de los particulares, representa al universal como tal, o sea representa la imposibilidad de lo universal para llegar a ser él mismo (lumpen proletariado, plebe, etc.).

La división y subdivisión de lo universal nunca da como resultado a dos elementos particulares numerables (a dos clases de una totalidad), sino a un elemento numerable y a un resto innumerable. También aquí, este resto es el retorno de lo reprimido originario que perturba la armonía del dos, forzando a lo universal (a la totalidad social) a un incesante proceso de acomodación (Žižek, 2015).

Mientras existan las castas, siempre habrá un elemento excrementicio y excesivo de nivel cero que, pese a estar formalmente incluido en el sistema, no tiene un lugar en él, y en cuanto tal representa la universalidad (reprimida) de este sistema. (Žižek, 2015, p. 237)

Lo universal concreto es el exceso que indica el lugar mismo de lo reprimido en una totalidad social, de lo que está condenado a no tener derecho a la expresión en la sociedad. La

universalidad concreta es la universalidad reprimida. El retorno de lo universal reprimido sobre la realidad política no es otra cosa que la experiencia de la negatividad, de la escisión interna de toda identidad particular, del fracaso de la identidad. En este sentido, lo universal muestra una modalidad del encuentro con lo real, con un real que nos confronta con el hecho de que la realidad sociopolítica está atravesada por la falta de identidad, por la imposibilidad de completud como tal.

La misma razón de fondo hace que el capitalismo sea para Žižek (2008) un universal concreto. La circulación del capital no solo niega abstractamente las diferencias, los valores culturales que va encontrando en su expansión, sino que logra mediar las formas de vida particulares, acomodándose a todas las civilizaciones, desde la cristiana a la hindú o la budista, desde Occidente a Oriente.

Ahora bien, como fuerza negativa de mediación y destrucción de todo contenido particular, lo universal concreto está igualmente en el corazón de las luchas emancipatorias. Valga como prueba el estallido social de Chile en octubre del 2019. Más allá del alza en la tarifa del transporte público, y más acá de las distintas demandas sociales (el costo de la vida, el derecho a la salud, No AFP, NO+TAG, Niunamenos, etc.), lo cierto es que las movilizaciones separaron todas las identidades de su rol social particular (estudiantes de secundaria, universitarios, trabajadores asalariados, organizaciones ligadas con la equidad de género, con los derechos humanos, los derechos indígenas, etc.), y, como sujeto universal, el estallido social careció, estrictamente hablando, de contenido particular. El estallido social sacó a la calle una forma de subjetividad que, pese a estar formalmente incluida en la sociedad, no tenía un lugar propio dentro de ella, y representaba, por tanto, su dimensión universal reprimida.

No hay aquí reconciliación entre universal y particular. La contradicción entre la forma universal y el contenido particular vale como indicio de que la universalidad misma es no-toda, de que algo fue reprimido/excluido de ella. En este marco, antes de pensar qué contenido particular puede encarnar la universalidad, se trata de pensar qué contenido específico debió ser excluido para que la forma vacía de la universalidad haya podido surgir. El filósofo esloveno lo expresa de esta manera: “la forma misma de la universalidad emerge a través de la dislocación radical, a través de alguna imposibilidad más radical o represión primordial” (Žižek, 2004, p. 119).

La represión primordial o represión originaria es la represión que origina lo universal. Si una forma universal oficialmente declarada (e.g. los derechos humanos) produce exclusiones/represiones (i.e. no contempla a ciertas minorías sexuales, étnicas, etc., que están sometidas a la represión o, en el mejor de los casos, a la protección humanitaria) éstas deben distinguirse por principio de la exclusión/represión que funda la universalidad como tal.

Parafraseando a Badiou (1990): la represión originaria es aquella sin la cual nada (ninguna política universal) habrá tenido lugar sino el lugar (mismo de lo universal). La represión originaria es el tener-lugar del lugar de lo universal; que, hay agregar, es el lugar del goce. Según fue evocado más arriba, lo que está sometido a la represión originaria es la jouissance.

El goce reprimido originariamente es otro nombre del objeto a, el resto de la *jouissance* dentro del orden simbólico (Žižek, 2004).

Este goce es indispensable para que las luchas políticas por lo universal se vuelvan deseables. Esto debe entenderse en el sentido de que es la falta de goce que atraviesa nuestro mundo sociopolítico, la que causa el deseo de lo universal, la que hace que los proyectos políticos se erijan como universales, que postulen la posibilidad de llenar ese lugar vacío de lo universal, de recuperar el goce imposible, originariamente reprimido.

Desde mi punto de vista, es la reivindicación del lugar vacío del goce como factor político, lo que separa a Žižek de la concepción de la universalidad expuesta por Laclau y Butler en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (2004). Para el filósofo esloveno, lo que aproxima a Laclau y Butler es el *formalismo* de la universalidad. Lo que Žižek no cesa de señalar es que la contingencia de las luchas políticas en Laclau (por ejemplo: de qué manera la forma universal de la democracia incluirá y excluirá la participación de las mujeres, los gays, las minorías, las razas no blancas, etc., como el resultado de la lucha hegemónica contingente), y la contingencia de la performatividad en Butler (por ejemplo: el sexo es una significación actuada performativamente, que puede desnaturalizarse/repolitizarse hasta llegar a incluir en el universal de la diferencia sexual a quienes no encajan en los roles sexuales normativos, etc.), no resuelven el problema del surgimiento mismo de tal forma universal.

Lo que se perfila aquí es una oposición entre el historicismo relativista y la historicidad. El historicismo se ocupa del juego interminable de sustituciones históricas de los contenidos que buscan llenar contingentemente lo universal. Mientras que la historicidad, defendida por Žižek, procura tematizar el vacío mismo de la universalidad, su núcleo trascendental o ahistórico.

Si las luchas políticas por lo universal buscan, en rigor, fijar/amarrar el sentido de los significantes-vacíos en nombre de los cuales se pelean las batallas políticas (“Estado”, “Democracia”, “Libertad”, “Economía”, etc), y los significados que pueden encarnar/hegemonizar lo universal implican inclusiones/exclusiones que se están permanentemente redefiniendo de manera histórico-contingente, hay, empero, un núcleo no-histórico ni contingente que abre el terreno mismo para la historicidad de las luchas políticas. En resumen: las luchas políticas, en su dimensión histórica, son siempre un movimiento secundario, una manera de simbolizar, de contrarrestar o contener este núcleo no-histórico de la universalidad.

Este núcleo, cabe sospecharlo, es el goce. Y en la medida en que todos los proyectos políticos buscan recuperar históricamente el goce reprimido originariamente en la realidad, el goce mismo, lo real del objeto-significado en las luchas políticas, o, lo que es igual, la división y el antagonismo que atraviesan el universal, el goce mismo, decía, es ahistórico.

Mi premisa (lo universal es un efecto de la represión originaria) impone esta conclusión: el goce no puede reducirse a la historia. Esto es así porque, en sí mismo, el goce no existe; el sentido faltante del lenguaje no es una entidad positiva más allá de su falta.

Que el goce sea a-histórico quiere decir que su positividad solo puede ser aprehendida en los puntos donde el sentido de historia toca sus límites, volviéndose irreconocible en el sentido temporal del porvenir, del haber-sido y del presente históricos de la universalidad.

El goce no tiene otro modo de existencia que la falta-en-ser, ciñe una parte faltante en aquello que está en la historia de la universalidad. La historia toca sus límites en el goce, que permanece como un “exceso no-histórico” de lo real sobre toda realidad histórica de lo universal.

4. Conclusiones

El concepto psicoanalítico de represión originaria no solo explica el origen del inconsciente, entendido como fundamento de la experiencia clínica, sino que da la medida de la represión que funda la universalidad filosófica. De esta comunidad entre el origen del inconsciente y la génesis de la universalidad, dan testimonio la incompletud de lo simbólico en Lacan [S(A)], y los avatares de la universalidad en Hegel: el universal abstracto y el universal concreto.

Si toda la experiencia clínica parece obligar al psicoanálisis a tomar en cuenta a la represión originaria, el examen filosófico del concepto considerado obliga a concluir al menos dos cosas:

- El inconsciente no tiene reservado un lugar natural en la realidad (Freud).
- La universalidad vacía (de goce) emerge a través de la represión (Žižek).

El inconsciente y la universalidad son formas en que la negatividad, el no-ser, irrumpe en la realidad para des-completarla, para hacer estallar su pretendida estabilidad (subjetiva, sociopolítica, etc.).

La negatividad, el no-ser parte de la realidad sino de lo real, es otra forma de nombrar el goce reprimido originariamente. Si las luchas políticas por lo universal no son más que batallas por normalizar/simbolizar esta negatividad, es la propia negatividad del goce lo que vuelve a lo universal un objeto imposible/deseable.

Lo que las luchas políticas desean como un estado de completud universal, y lo que impide en cada caso la realización universal de ese deseo, no es más que el exceso de negatividad del goce.

A nivel de la realidad histórica de lo universal, el goce es, a la vez, un exceso particular respecto de todos los lugares históricos donde puede aparecer la universalidad (el Estado, la Democracia, los Derechos Humanos, etc.), y el exceso de un lugar universal respecto de

cualquier elemento particular e histórico que pretenda llenarlo. En ambos casos el goce es no-histórico, y está fundado por una represión que, antes de juzgar exclusivamente por sus efectos clínicos, conviene abordar por el lado de una cierta filosofía del inconsciente.

Referencias bibliográficas

- Assoun, P.-L. (1976). *Freud, La philosophie et les philosophes*. Presses Universitaires de France.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, Volúmen I. Tusquets.
- Badiou, A. (1990). *Théorie du sujet*. Seuil.
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power. Theories in subjection*. Stanford University Press.
- Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la Izquierda*. Fondo de Cultura Económica.
- Cosentino, J.C. (1999) *Construcción de los conceptos freudianos I y II*. Manantial.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Editions du Minuit.
- Derrida, J. (2005). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- De Waelhens, A. (1970). Sobre el inconsciente y el pensamiento filosófico. En *El inconsciente (coloquio de Bonneval)* (pp. 401-416). Siglo XXI.
- Freud, S. (2003a [1923]). Dos artículos de enciclopedia: psicoanálisis y teoría de la libido. En *Obras completas V. XVIII* (pp. 227-254). Amorrortu.
- Freud, S. (2003b [1915]). La represión. En *Obras completas V. XIV* (pp. 135-152). Amorrortu.
- Fédida, P. (2006) *El sitio del ajeno*. Siglo Veintiuno.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Pre-textos.
- Hegel, G. W.F. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.
- Heidegger, M. (2003). *La proposición del fundamento*. Serbal.
- Jameson, F. (1983). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press.
- Labarrière, J.P. (1985). *La Fenomenología del Espíritu-de Hegel. Introducción a una lectura*. Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1981). *El Seminario, Libro XX. Aún*. Paidós.
- Lacan, J. (1987a). La ciencia y la verdad. En *Escritos II* (pp.813-836). Siglo Veintiuno.
- Lacan, J. (1987b). La significación del falo. En *Escritos II* (pp.653-662). Siglo Veintiuno.
- Lacan, J. (1987c). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos II* (pp. 773-807). Siglo Veintiuno.



- Lacan, J. (2006). *El Seminario. Libro III: Las psicosis*. Paidós.
- Laclau, E. & Moufee, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Lantéri-Laura, G. (1970). Los problemas del inconsciente y el pensamiento fenomenológico. En *El inconsciente (coloquio de Bonneval)* (pp. 417-439). Siglo XXI.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Laplanche, J. & Laclaire, J. B. (1970). El inconsciente: un estudio psicoanalítico. En *El inconsciente (coloquio de Bonneval)* (pp. 95-134). Siglo XXI.
- Le Guen, C. (1992). *La represión*. Amorroutu.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Sarpe.
- Ricoeur, P. (1970). *El consciente y el inconsciente*. En *El inconsciente (coloquio de Bonneval)* (pp. 440-454). Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.
- Politzer, G. (1966). *Crítica de los Fundamentos de la Psicología: El Psicoanálisis*. Editorial Jorge Álvarez.
- Vásquez, E. (1993). *Para leer y entender a Hegel*. Universidad de Los Andes.
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the political*. Routledge.
- Žižek, S. (2008). *Violence: six sideways reflections*. Edición digital.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel o la sombra del materialismo dialéctico*. Akal.
- Žižek, S. (2020). *El sexo y el fracaso de lo absoluto*. Paidós.