

El desgarramiento de la subjetividad en Hegel: Antonius Block y el vacío en el espejo

Felipe Berríos Ayala
Universidad de Chile
fbayala@gmail.com



© del autor

Fecha de recepción: 1/3/2023
Fecha de aceptación: 14/4/2023
Fecha de publicación: 26/10/2023

Resumen

El presente trabajo aborda el problema del movimiento representacional de la subjetividad, entendido este como un despliegue de sí misma que resulta en una operación de aparente «externalización» de sí. Para desarrollar esta idea se recurre a elementos teóricos tratados por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, así como también a algunas nociones formuladas desde el psicoanálisis lacaniano. Ambos recursos teóricos se conjugan con interpretaciones que se proponen de cuatro escenas de la película *El séptimo sello*, de Ingmar Bergman, con el propósito de conjugar relaciones y posibilidades analíticas.

Palabras clave: Hegel; subjetividad; Antonius Block; conciencia; representación

Abstract. *The breach of subjectivity in Hegel: Antonius Block and the void in the mirror*

This essay addresses the problem of the representational movement of subjectivity, understanding this as a display of itself that results in an operation of apparent externalization of itself. To develop this idea, certain theoretical elements proposed by Hegel in his *Phenomenology of the Spirit* are considered, along with certain concepts from Lacanian psychoanalysis. These theoretical perspectives are deployed in the interpretations of four scenes from the film *The Seventh Seal* by Ingmar Bergman, with the purpose of linking analytical relationships and possibilities.

Keywords: Hegel; subjectivity; Antonius Block; consciousness; representation

Sumario

1. Introducción
2. Acerca de la subjetividad desde operaciones de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*
3. Antonius Block, la conquista de la verdad en el desgarramiento del espíritu
4. Block entre el espejo y lo Real: la condición representacional de la subjetividad
- Referencias bibliográficas

1. Introducción

El problema de la condición representacional de la subjetividad y la hipótesis de la forma significativa de lo impresentable que dicha condición adquiere recorre como eje central el presente trabajo y es abordado desde la perspectiva de la relación entre subjetividad, negatividad y extrañamiento. En un primer momento, describimos una articulación problemática entre sujeto y «realidad» que se sostiene de la lectura de tres aspectos centrales del capítulo «Conciencia» de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: la relación de la subjetividad con la verdad, los momentos de la conciencia en el trayecto de la percepción y la constitución de un contenido positivo de la verdad y del sujeto sobre la base del carácter negativo de la realidad.

En un segundo momento, se consideran elementos expuestos en la primera parte para desarrollar una interpretación de cuatro escenas del film *El séptimo sello*, de Ingmar Bergman. Se trata, en esta parte, de bosquejar la idea de una conciencia que posee la capacidad de sobreponerse al momento de su propia extrañeza, es decir, una subjetividad que sobrevive a su propia exposición de carácter negativo; el doblez sobre la condición de no verdad de un primer momento de la percepción como actividad de la conciencia.

En la tercera y última parte, la exposición hegeliana inicial será considerada desde la perspectiva de dos elementos centrales: por un lado, el carácter especular de la constitución del sujeto, caracterizado desde el concepto de *re-conocimiento* que se deriva del ensayo *El estadio del espejo como formador de la función del yo*, de Jacques Lacan, y desde el problema de constitución de realidad que de allí se deslinda. Esta reflexión dialogará constantemente con las interpretaciones realizadas en el segundo segmento de este trabajo, para graficar las hipótesis que surgen en este trayecto.

Es un trabajo que indaga ciertas variantes problemáticas respecto de la posible (o imposible) relación del sujeto con una «realidad» que se conforma a partir de su «externalización», cuestión que constituiría una forma de leer el estatuto de la representación.

2. Acerca de la subjetividad desde operaciones de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*

El espíritu sólo conquista su verdad
cuando es capaz de encontrarse a
sí mismo en el absoluto desgarramiento

(HEGEL, *Fenomenología del espíritu*)

Conquistar la verdad. ¿Qué significa o involucra una relación con la verdad que se plantea desde el orbe de una conquista? A primera vista nos sugiere que no se trata de hallar o de dar con una premisa determinada o con un dato

arrojado; un dato que existe en alguna parte, que está allí para ser encontrado o *esperando* ser descubierto por alguien. Por el contrario, presenta más bien la idea de cierta lid, una suerte de batalla de un algo con alguna otra cosa. Mas, si seguimos bien la cita, hemos de comprender que encierra la batalla de algo consigo mismo. En este sentido, ya en las primeras páginas del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel afirma que «lo verdadero no se aprehende y expresa como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto» (Hegel, 1994: 15), es decir, el problema de la relación con la verdad o lo verdadero es al mismo tiempo el problema por aquello desde lo cual se plantea y se establece esta misma relación.

Por ello, es quizá este acápite uno que bien puede sintetizar en gran medida la idea de subjetividad que subyace en el texto. Un espíritu que se conquista a sí mismo solo al enfrentar su propio desgarramiento expresa una subjetividad que únicamente puede realizarse en la medida en que enfrenta su propio límite. Vérselas consigo misma en la medida de su posible negación, su imposibilidad, su muerte. Un cierto vaciamiento de sí misma ocuparía el lugar de soporte de su propia constitución verdadera y positiva.

La conquista apela a un triunfo. *Algo* triunfa allí donde una conquista ocurre; *algo* se realiza. Ahora bien, este *algo* es precisamente el propio espíritu: el espíritu que es conciencia y autoconciencia en un movimiento doble, más unitario. Un movimiento que abre y marca las diferencias en tanto que permanece. Un movimiento que subvierte el principio de identidad formal por cuanto el ser uno y múltiple, el ser y no ser, se corresponden en la totalidad que deviene de su unidad. La unidad se observa en su fragmentación y diferencia; se expone como distinción y multiplicidad, pero en la misma medida se reconoce como aquello que hace posible la operación de diferenciación. Una diferenciación que no puede *acontecer* si no es como operación que referencia su propia constitución unitaria, es decir, no es otra cosa que un *momento* de ella.

El tema, aquí, de la referencia no ocupa un lugar menor, pues denota la dirección inevitable e irreductible del propio pensamiento, a partir de lo cual es posible concebir lo universal como realidad o, más bien, la realidad de lo universal. Para desarrollar esta idea, partamos desde el problema de la contingencia del pensamiento, es decir, el pensar en el entramado temporal que comprendemos como el presente o el *ahora*. Para Hegel, la certeza del pensamiento, vale decir, su aproximación a la relación con lo verdadero, no puede alcanzarse si nuestras consideraciones se mantienen en el plano de la inmediatez del *ahora*. En otras palabras, no podemos suponer el ejercicio del pensamiento —el conocimiento, por ejemplo— en la perspectiva de un *yo frente a una cosa aquí y ahora*, si lo que nos mueve es la pretensión de un conocimiento verdadero, pues este *yo* y la *cosa*, determinados por el *ahora*, se hallan encerrados en una dimensión inmediata. Es precisamente la indicación del *ahora* aquello que hace aparecer la inmediatez y, con ello, se singulariza la relación. El *yo* es singular, la *cosa* es singular, en la medida en que el *ahora* es singular: *este ahora*. Sin embargo, mantenerse en la esfera de esta inmediata singularidad se vuelve insostenible si consideramos que esa singularidad no puede, en sí

misma, dar cuenta de aquello que la hace singular: *este ahora* no puede dar cuenta, en sí mismo, de su propia condición, pues el *ahora* constantemente deja de ser, se presenta entonces como un *ya sido*, y este *ya sido* expresa el no ser del *ahora*. Esta negación de lo que es concurre nuevamente si retornamos a *este ahora* que, irremediabilmente, también dejará de ser. Este recorrido continuo de una afirmación simple e inmediata hacia una negación que se sostiene de otra afirmación es lo que muestra que el *ahora* es concebible desde su condición de universal: solo en esta perspectiva cobran forma sus singularidades. En palabras de Hegel:

La *indicación* [del ahora] es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahora compendiada y la indicación es la experiencia de que el ahora es universal. (Hegel, 1994: 68)

No se trata, entonces, de negar la singularidad en tanto tal, sino de entender que la relación con esta singularidad expresa el momento de la negatividad, pues el *yo* y el *ahora* se mantienen siempre más allá de la contingencia que se manifiesta en *este ahora*.

La singularidad como referencia desplaza la mirada hacia un momento distinto, hacia la abstracción que hace posible que lo singular sea discernible como algo inacabado, por cuanto no puede dar cuenta, en sí mismo, de su fundamento. Exige siempre un movimiento de retorno, de aquello que ha sido puesto en escena como singularidad, hacia sí mismo. El retorno del pensamiento que se ha expresado singularmente, sobre sí. Esta misma concepción de lo singular como momento negativo es aquello que salva la negatividad de su posible condición de fracaso o falsedad en tanto límite infranqueable, pues opera como referencia hacia el contenido positivo, verdadero, del pensamiento. En otros términos, la negatividad funda la posibilidad de la *corrección* del pensamiento respecto de su relación inmediata con las cosas, en la medida en que es conciencia de esa relación y autoconciencia en tanto se sabe como aquello que se dispone en relación.

En este sentido, la subjetividad no solo debe saber de su «enfrentar» las cosas —«enfrentar» el mundo—, sino que debe, asimismo, saber que ese «enfrentar» es su propia disposición respecto del mundo, por lo tanto, el «enfrentamiento» no es algo que venga dado por las cosas ni que recaiga finalmente en las cosas mismas. Por el contrario, es una condición que surge de la propia subjetividad reducida a su manifestación inmediata respecto de lo cual ha de trascender y, en ello, el «enfrentamiento» es consigo misma, pues la no verdad de las cosas radica precisamente en mantener un movimiento unidireccional con relación a ellas y pretender dar con un dato verdadero independiente de la propia actividad de la conciencia.

Para comprender mejor esto es necesario recordar que la actividad por medio de la cual establecemos nuestra primaria relación con el mundo es la percepción como actividad de la conciencia. Esta, para Hegel, involucra dos

aspectos: la indicación —referida en el ejemplo del *ahora*— y el movimiento simple de percibir al decir «este es el objeto». Asimismo, este último aspecto involucra a aquel que percibe y a aquello que es percibido. Usemos como ejemplo el percibir una guinda: es aquí la guinda simple y múltiple a la vez; es simple porque es una guinda, *esta* guinda; es múltiple en tanto es roja, también es esférica, también es dulce, etc. Estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí y ahora*. Pese a ello, podemos decir que no se afectan unas propiedades a otras por cuanto lo rojo no corresponde a una determinación de lo esférico, o lo esférico pueda determinar lo dulce, sino que se mantienen, cada una de estas propiedades, en relación consigo mismas. De acuerdo con lo sostenido por Hegel, si existe una relación entre ellas, no es otra que aquella que se encuentra mediada por el *también*. Este *también*, entonces, para Hegel, hace posible la constitución de la *coseidad* que reúne a las propiedades de la cosa, es decir, que se presenta como una suerte de *médium universal abstracto* o *esencia pura* que «no es sino el aquí y el ahora tal como se ha mostrado, o sea, como un conjunto simple de muchos; pero estos muchos son ellos mismos, en su determinabilidad, universales simples» (Hegel, 1994: 72). En este contexto, al *también* referencia la *coseidad* que reúne las propiedades de la cosa, desarrollando el carácter de la universalidad positiva, pero a su vez —basado en el hecho de que si estas propiedades fueran completamente indiferentes unas de otras no serían determinadas, pues se determinan en la diferencia y en la relación con otras— constituye lo *uno*, como unidad excluyente. En palabras de Hegel:

[l]o uno es el momento de la negación, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro y aquello que determina la *coseidad* como *cosa*. En la cualidad la negación es, como *determinabilidad*, inmediatamente una con la inmediatez del ser, la que por esta unidad con la negación, es universalidad; pero, como *uno*, se libera de esta unidad con lo contrario y es en y para sí misma. (Hegel, 1994: 73)

Dado esto, percibimos —o «enfrentamos»— la cosa, la guinda. Como hemos dicho que esta posee, en tanto *coseidad*, un carácter universal positivo, encontramos en la cosa —de algún modo— lo verdadero. Pero al mismo tiempo vemos el objeto como *uno*, y en ese *uno* vemos las propiedades y, asimismo, que estas son universales; descubrimos entonces que lo *uno* no es su verdadero ser; la aprehensión no era acertada. Para Hegel:

El objeto que yo capto se ofrece como *puro uno*, más yo descubro también en él la propiedad que es *universal*, pero que, por serlo, rebasa la singularidad. Por tanto, el primer ser de la esencia objetiva como un uno no era su verdadero ser; y, siendo el objeto lo verdadero, la no-verdad cae en mí, y la aprehensión no era acertada. (Hegel, 1994: 74)

Como vemos las propiedades, captamos ahora la esencia objetiva como una *Comunidad* general de propiedades relacionadas. Mas, estas propiedades deter-

minadas son excluyentes unas de otras, pues no se afectan. Por esto, la esencia objetiva, entonces, no es *Comunidad*, sino un *Uno Excluyente* que son las propiedades mismas. Si esto es así, entonces, no existe otra cosa que un *Médium Común Universal* en que muchas propiedades como universales sensibles son para sí y como determinadas se excluyen.

El problema que tenemos ahora es que aquello que percibimos de modo simple no es el *Médium Universal*, sino la propiedad singular para sí. Ya hemos perdido de vista la guinda, la *coseidad* de la guinda, y percibimos la propiedad o cada una por separado, pero en ese instante, cuando es percibida aisladamente, deja de ser propiedad, pues ha perdido su relación con otro (aunque esta fuera la determinación excluyente) y con ello ha abandonado su condición de ser determinado.

Al mantenerse la propiedad en la pura relación consigo misma ha perdido su negatividad (pues ha perdido su condición de referencia) y se reduce a un *ser sensible en general*. Ahora bien, la conciencia para la cual solo hay un ser sensible en general es lo que Hegel denomina un *suponer*. El *suponer* no es percepción, es antes bien un regreso inacabado de la conciencia, pero que —paradojalmente— no es posible sin la percepción, pues requiere de una relación con un ser sensible en general.

En este momento, entonces, hemos vuelto al punto de inicio, el problema de la percepción. Aquí se describe el retorno de la conciencia sobre sí como parte de la actividad de percepción y su nuevo despliegue. «Enfrentamos» el objeto, la guinda, mas, ahora, la conciencia tiene la experiencia de que el resultado de lo verdadero y el percibir es la disolución de su propia reflexión (de la operación que nos condujo al *suponer*). El retorno de la conciencia cambia lo verdadero; a partir de esto, conoce ella misma (la conciencia) el lado suyo propio, es decir, su recorrido y el lado del verdadero objeto, al que mantiene puro. En otras palabras, acontece una separación; de una parte, el lado de la conciencia y de la otra, el lado del verdadero objeto.

Esto es lo que permite «corregir» el pensamiento, al distinguir su aprehensión de lo verdadero, de la no verdad de su percibir, y cuando rectifica, cae —en la conciencia— la verdad como verdad del percibir. La conciencia es, entonces, «consciente de su reflexión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma» (Hegel, 1994: 75). Luego, no ha de percibirse como verdadero un núcleo oculto en el objeto. Lo verdadero es la relación entre la conciencia y el objeto como movimiento en que se realiza la no verdad para dar cuenta, referir, la verdad. En este sentido, lo verdadero es un movimiento que inscribe su propia negatividad como condición de posibilidad. De acuerdo con esto, el objeto se mantiene como uno (unidad) y nosotros, es decir, el sujeto como el *médium universal* en que aparecen las propiedades separadas del objeto. En el sujeto aparecen lo rojo, lo esférico, lo dulce de la guinda. Para Hegel, «[s]omos nosotros, por consiguiente, el médium *universal* en que estos momentos se separan y son para sí. Por tanto, por el hecho de considerar como nuestra reflexión la determinabilidad de ser médium universal, mantenemos la igualdad de la cosa misma y la verdad de la cosa de ser uno»

(Hegel, 1994: 76). Es este enclave, el de la aparición del sujeto como el médium universal, aquel que permite, a su vez, distinguir entre las categorías que son esenciales a lo verdadero y aquellas que resultan no esenciales. A saber, las que corresponden a lo esencial son las de diferente/igual, o distinto/idéntico, y las no esenciales lo múltiple y lo diverso. La determinabilidad simple, en tanto carácter esencial de cada cosa, es su ser diferente respecto de otras cosas al tiempo que esa diferencia es la igualdad consigo misma. Ahora bien, en la igualdad de la cosa, su unidad, se halla la diversidad como diferencia real de su múltiple constitución, pero esta diversidad es no esencial, puesto que no aparece en la cosa sino cuando es cosa para el sujeto. Es decir, aparece en y para el sujeto.

Dado este contexto, el «enfrentamiento» de la subjetividad consigo misma es por ello complejo como mínimo en dos formas: por una parte, su disposición a entrar en relación con el plano de lo no verdadero, y esta disposición es su condición; por otra parte, en tanto ocupa el lugar del médium universal y que permite el ingreso de lo no esencial de la cosa que es su diversidad. Esta segunda forma de complejidad es la que podríamos denominar la forma de la *extrañeza*, en el sentido de un cierto fenómeno de refracción de la cosa que la hace parecer extraña a sí misma y extraña al sujeto. La esfera de *extrañamiento* es ya el lugar de la autoconciencia.

Si volvemos ahora al acápite que mueve estas líneas, podemos señalar que el lugar-momento del absoluto desgarramiento en cuyo enfrentamiento el espíritu ha de conquistar su verdad es precisamente el del *extrañamiento*, pues aquí el espíritu se extraña de sí mismo, abre el espectro del juego de los engaños posibles, de su distancia y cercanía consigo y con las cosas en tanto que «la existencia de este mundo, lo mismo que la realidad de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento en que esta personalidad suya se enajena, haciendo surgir con ello el mundo y comportándose frente a este como frente a un mundo extraño y como si de ahora en adelante tuviera que apoderarse de él» (Hegel, 1994: 289). Hemos llegado, entonces, al escenario de esta lid en que se expone el devenir del espíritu como devenir universal.

Junto con ello, ¿no se describe, acaso, en este enfrentar la *extrañeza de sí*, el movimiento de la propia subjetividad como operación constitutiva de su realidad? Pues:

[...] esta subjetividad, que de un lado es pura subjetividad, es al mismo tiempo también actividad. En el fin subjetivo, la relación negativa consigo mismo es todavía idéntica con la determinación como tal, idéntica con el contenido y la exterioridad. Pero, en la objetividad incipiente del fin, que es un devenir otro del simple concepto, aquellos momentos se separan, o a la inversa en esto precisamente consiste este devenir otro o sea la exterioridad misma. (Hegel, 1976: 656)

Para desarrollar esta hipótesis nos permitiremos exponer cuatro momentos del film *El séptimo sello*, de Ingmar Bergman, a partir de los cuales se buscará dar cuenta de este movimiento de la subjetividad.

3. Antonius Block, la conquista de la verdad en el desgarramiento del espíritu

Como es sabido, el protagonista de la película *El séptimo sello* (Ingmar Bergman, 1957) es Antonius Block, caballero que, a mediados del siglo XIV, regresa a su tierra natal y hogar en Suecia, luego de batallar en las cruzadas durante años. La peste negra arrecia el territorio. En las orillas de una playa, al comienzo de esta película, la Muerte aparece tras Block. Ha caminado junto a él desde hace un tiempo y le anuncia que es hora de llevarlo con ella. Para evitar este hecho, Block propone a la Muerte jugar una partida de ajedrez. La Muerte no acostumbra a dar prórrogas, pero se considera buena jugadora y acepta el reto. El objetivo es claro: de ganar la muerte, Block se irá con ella; de vencer él, la Muerte ha de dejarlo vivir.

El tablero de ajedrez ocupa aquí el lugar de una escenificación: las piezas blancas de Block y las negras de la Muerte *son* el propio Antonius Block y la Muerte en su confrontación: representación del enfrentamiento del protagonista con su propia imposibilidad. Describe, esta escenificación, el intento de un aplazamiento: posponer el límite precisamente en la medida en que lo enfrenta inmediatamente. Dibujo de una subjetividad que encara su verdad bajo costo de extrañarla, desplazándola hacia el tablero, multiplicando los ángulos, las posibilidades y los tiempos. Intentando hacer aparecer una «realidad otra» como mediación, Block comienza la partida de ajedrez con la Muerte.

Posteriormente, en un pequeño pueblo que habita la Muerte por medio de la peste negra, Block entra en un confesionario y dialoga con el confesor, que se encuentra oculto al otro lado de una ventanilla: «el vacío es como un espejo delante de mi rostro», señala Block. Expresa con esto la perspectiva de la indicación del *aquí y ahora* a que se ve reducido el personaje. Sus inquisiciones personales resultado de ser solo un sobreviviente de diversas batallas y muertes, su singularidad inmediata, su existencia reducida al presente sin referencia a otro momento, conforman el marco en que el sentido es imposible, en que el reflejo de sí es el vacío. «Sí, quiero morir», asegura Block en este diálogo, mas, frente a la pregunta del confesor sobre qué es lo que espera entonces, contesta rápidamente: «quiero saber qué hay más allá». Esta resistencia a su consumación en la esfera de lo inmediato, esta resistencia a permanecer y yacer en la indicación contingente bien puede expresar la orientación a trascender el presente; la necesidad de encontrar indicios que den cuenta de una referencia a una totalidad en la cual el sentido sea legible, se pueda inaugurar, se pueda habitar. «Yo quiero entender, no creer», afirma. ¿No alude esta sentencia justamente al momento en que la conciencia ha de dar cuenta de aquel doble movimiento que posibilita la «corrección» del pensamiento, sobrepasando la esfera del *suponer* y estableciendo una relación autoconsciente con el mundo, desde su propio reparo? Es decir, ¿no se presenta, en estas cuatro afirmaciones del protagonista, el modo en que la conciencia abre su referencia a lo universal y se presenta como autoconciencia?: el «vacío» como símil del «exterior» de la conciencia, de lo que la conciencia «enfrenta»; el movimiento al no ser que traduce el deseo de morir,

el movimiento de desgarramiento con objeto de «saber» qué hay, qué existe más allá de aquel vacío inicial que constituye el reflejo de sí mismo, basado en la necesidad de «entender» aquello que constituye su alteridad.

Antonius Block declara a su confesor que juega al ajedrez con la Muerte y advierte que intenta engañarla para seguir con vida. «¿Supones que podrás engañar a la Muerte con tu juego?», le pregunta el confesor. «Gracias a una combinación de alfiles y caballos que aún no ha descubierto. Una jugada y le quitaré la reina», responde Block. «Lo tendré en cuenta», replica el primero. Solo en este momento Block ve el rostro del confesor y reconoce a la Muerte. Luego de que esta se retira del lugar, el protagonista habla: «Yo soy Antonius Block. Juego al ajedrez con la Muerte», y sonríe. Al proferir esta sentencia, la autoconciencia se apropia del presente. Se erige como sujeto. Reconoce el momento negativo y la extrañeza para volverse sobre sí misma. Da cuenta del mundo que «enfrenta». «Yo soy [...] Juego al ajedrez con la Muerte». Emplaza al mundo «enfrentado» como aquel lugar a partir del cual se constituirá él mismo como realidad. El «yo soy, yo juego» contiene, en el sujeto, la categoría metafísica de la autoconciencia¹; el «juego» no es otra cosa que el despliegue de esta categoría en un ir y regresar asentando la diferencia del retorno. Reconoce su propio emplazamiento y se expone en tanto devenir.

En la siguiente escena, en que continúan la partida de ajedrez, la Muerte advierte a Block que este perderá su caballo (necesario para la combinación que Block le anticipó en el confesionario como parte de su estrategia para quitarle la reina), pero él afirma: «ya lo había perdido de todos modos». Entonces la Muerte entiende que Block la ha engañado, que se ha configurado cierto *saber* previo y del cual esta tiene noticias en forma tardía. Luego de perder el caballo, Block anuncia el jaque al rey. Block *sabía* que la Muerte ocupaba el lugar del confesor y la hace mover las piezas que él desea que mueva; por un momento, allí en el confesionario, la realidad del tablero refirió su realidad universal, que no era otra que este diálogo imposible entre el hombre y la muerte, exponiéndose como estrategia uno, como confesor el otro. Sin embargo, esta configuración del saber se manifiesta tardíamente, en un *después* de constituirse; no se deja ver cuando surge. Lejos de ser un artilugio estratégico, esta tardanza es el movimiento esencial de este saber: debe aparecer después para dar cuenta de lo que ha sido, mas, para ocupar el lugar de esa racionalización, no puede sino conformarse en el propio intersticio del cual

1. Esta categoría metafísica posee un carácter distinto, quizá más amplio que lo que entrega la herencia cartesiana, por cuanto, de acuerdo con el pensamiento de Descartes, el *pienso* es aquello que determina el *soy*. El *soy* es un resultado del pensar y es precisamente esto lo que mueve la relación clásica entre las categorías ontológicas y epistemológicas. No obstante, la reflexión hegeliana no puede sostenerse o validarse desde la categoría del pensamiento en su forma simple del «pienso», sino que requiere ser pensamiento acerca de ese pensamiento; un pensamiento que se expone a sí mismo para dar con la relación verdadera con lo otro, con el mundo. Un pensamiento que necesita mediar a sí mismo para distanciarse de aquello que él mismo produce y que es no esencial a las cosas, al mundo y a su relación con ello. Evitar permanecer en el plano de las refracciones del mundo. Esta es la categoría de la autoconciencia.

dará cuenta². Este saber es sintomático respecto de su contenido. Block, podríamos decir, ha iniciado el trayecto de su realización desde el *saber* de su extrañamiento. *Saber* del efecto refractor que enfrenta y que ese efecto está en él. En este caso, él lo ha ubicado en el orden de sus piezas.

La sorpresa que manifiesta la Muerte respecto a la estrategia de Block, que implica además una suerte de resistencia a aceptar inmediatamente el orden de las piezas sobre el tablero, simboliza la propia resistencia de la realidad, del mundo, que suele *emprenderlas en contra del sujeto* en tanto se entiende como algo dado frente a él³; una resistencia al *concepto* de una realidad fuera de los márgenes dialécticos que comprende la lectura hegeliana. La personificación de la muerte pretende dar cuerpo a cierta realidad sustancial como algo más allá del sujeto que la enfrenta y cuya multiplicidad en las piezas le es propia; en tanto tal, es el lugar de la atribución esencial a lo múltiple. Resistencia a reducirse a un fenómeno de representación, y esto es lo que explica el fracaso de su anticipación. No es que la muerte sea engañada simplemente por Block en el confesionario, sino que ella misma es parte de todo el contenido que constituye la presentación de un saber tardío.

En este ejercicio resistente —y dado que no puede perder la partida de ajedrez— la Muerte insinúa que puede sustituir a Block por un pequeño infante parte de una familia que ahora viaja con Block y su escudero hacia su castillo. En este contexto, la partida debe concluir. En medio de un bosque vuelven a sentarse el Caballero y la Muerte. El turno es de ella; su movimiento saca del juego la reina de las piezas de Block. Él dice no haber previsto tal movimiento. Corresponde, ahora, su jugada. Block, sin embargo, bota con el brazo izquierdo sus piezas en el tablero aparentando un descuido, pero la Muerte recuerda perfectamente el lugar de cada pieza. Las ordena y en su siguiente movimiento da jaque mate al rey de Antonius. La Muerte promete llevarse a Block y a todos quienes estén con él la próxima vez que se encuentren. Antes de que la Muerte se retire, Block pregunta si ella revelará por fin su misterio: «¿no sabes nada?», le pregunta. «Yo soy nada», contesta ella.

En efecto, nada podría conocerse de ella, pues la verdad está en el propio Block. Él ha traído consigo el contenido positivo de su concepto y de su realidad. Ha devenido el espejo que fuera el vacío en un todo que es él mismo. Ha enfrentado su desgarro en tanto singularidad, negatividad y límite de su extrañeza, deviniendo autoconciencia. Block es el signo de una subjetividad que se conquista a sí misma en el juego y el orden de sus piezas: en su derrota.

2. El ejemplo más cercano a este fenómeno de constitución sintomática lo encontramos en el concepto de *trauma* como aquello que, precisamente, muestra después la fisura en que se ha constituido. Algo ocurre en un presente determinado, que da forma al conjunto traumático que ya estaba allí. El presente articula el trauma, pero el trauma ya debía estar allí para poder articularse. En este sentido, el trauma siempre se manifiesta después, análogo al fenómeno de este saber.
3. Reminiscencia del «debate» entre Kant y Hegel a propósito de la condición *nouménica* que el primero atribuye a las cosas como lugar inaccesible para el sujeto y la «corrección» que sobre esto realiza el segundo que deriva en el doble movimiento de la conciencia que hace posible el «concepto» de las cosas.

Pero más allá, en el *saber* que esa derrota figurada es su no verdad, es su referencia a la realización de su devenir⁴. Su unidad.

Lo que se ha caracterizado, entonces, de modo sucinto en la descripción de estas cuatro escenas no es otra cosa que el movimiento de una subjetividad que parte hallándose reducida a la contingencia, al momento en que experimenta su singularidad como horizonte definitorio. El personaje, cansado de batallar y extraviado en la singularidad que resulta de no poder ver más allá del propio presente, se encuentra encerrado en la determinación inmediata. No es más que inmediatez. Esta misma inmediatez comienza su conflicto cuando se presenta precisamente algo que refiere una dimensión otra, una posibilidad, un límite de la propia determinación inmediata, que es la muerte. La muerte subvierte lo inmediato mostrando precisamente un horizonte no realizado en el *aquí y ahora*, pero que insiste en realizarse. No es dada, entonces, una relación con la subversión presentada si no es mediada por una escenificación de la realidad. El tablero de ajedrez media la relación. En esa medida, *extraña* también la propia relación. El juego aparece como algo respecto de lo cual se debe *triunfar*, es decir, debemos apropiarnos del juego y de su sentido. Mas no es el tablero y sus piezas lo que se expone verdaderamente, sino la propia subjetividad como despliegue y *saber*, respecto de lo cual el tablero parece un afuera.

En el fondo siempre ha estado la subjetividad frente a sí misma. Solo ha requerido una suerte de «externalización», o lo que podríamos llamar una *exposición*, para entrar en relación consigo misma y reconocerse como algo que es más que aquello que se expone en su lugar. Esto es lo que deriva en la necesidad de *saber* en qué sentido y medida esa *exposición* es menos que ella misma; en qué medida esta «externalización» de la subjetividad es menos que la propia subjetividad.

4. Block entre el espejo y lo Real: la condición representacional de la subjetividad

Ciertamente, la interpretación expuesta hasta aquí posee como marco general la comprensión dialéctica en que se inscribe el devenir del pensamiento y la conciencia. En este contexto, si consideramos la afirmación de que lo verdadero se expresa no solo como sustancia sino también como sujeto, estamos exponiendo un recorrido que presenta tres fases reconocibles: la Idea lógica de lo verdadero, la externalización de ella en la naturaleza y el retorno abstracto a sí misma en un sujeto finito primariamente, que deviene en sujeto absoluto al final del recorrido. Lo que destaca en ello es la afirmación de que en el último momento lo verdadero es el sujeto mismo, cuestión que —lejos de una

4. Cabe recordar que la derrota de Block en el juego de ajedrez salva al infante que la Muerte llevaría de ser derrotado él. Se libera Block de sus inquisiciones, pues en esto ha encontrado su sentido, es decir, una buena obra que lo devuelve a la dimensión del bien. Esto grafica precisamente el momento en que, del retorno sobre sí del espíritu para constituir la verdad, nace el orbe de la eticidad. Solo allí, el sujeto es ético.

visión ingenua que lo interprete como mera subjetivación de la realidad o la verdad— impone la idea de un sujeto que es capaz de sobrevivir al momento de su *extrañamiento* gracias al efecto de mediación de la propia subjetividad, y esta mediación es posible en la medida en que el sujeto es, desde ya, la habitación de un *saber*. Resulta clara la forma en que de una noción como esta pende, justamente, la categoría de autoconciencia que finalmente sintetiza a este sujeto. Sin embargo, en este mismo contexto podemos rastrear un problema que insiste en permanecer subyacente: el de una subjetividad singular⁵, el sujeto que «hace frente» a aquello que se presenta como realidad (pensándola incluso en los márgenes de su carácter negativo) y que no corresponde de manera inmediata a la idea de una subjetividad universal, el sujeto universal hegeliano.

Puesto que, para Hegel, el sujeto universal no es otra cosa que el pensamiento —el espíritu—, existe aún una diferencia entre este y el sujeto particular o singular de la experiencia en relación con la realidad. El fenómeno de la autoconciencia de este último es la referencia del sujeto universal, del mismo modo que, a partir de este sujeto universal, puede concebirse el sujeto particular de la experiencia del pensamiento. Ciertamente, la manera de concebir ambos conceptos se encuentra, nuevamente, sostenido sobre la base de las referencias mutuas, es decir, estas categorías se encuentran siempre mediadas. En este entendido, la escena de Block en el confesionario contiene además una suerte de presentación del problema de la referencia de modo subyacente en tres formas distintas: su reflejo en el espejo como lugar del vacío, la muerte y un «más allá» de ella, y el tablero de ajedrez como algo que excede la propia estrategia del juego. En este sentido, ¿qué es lo que «enfrenta» Block en esta escena? Podemos decir que no otra cosa sino lo que Hegel llama la «noche del mundo»:

El hombre es esta noche, ésta nada vacía, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro sí mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: uno lleva pendiendo delante la noche del mundo. (Hegel, 2006: 154)

En efecto, la noche del mundo es la protagonista de aquella escena, por ello, el vacío que Block ve en el reflejo de su rostro como imagen en el espejo. Representaciones fragmentadas que no le pertenecen y que hacen de este *puro-sí-mismo* algo que no se encuentra presente allí donde se refleja. Podemos sostener que aquí, precisamente en este punto, es donde está descrita la referencia

5. La idea de esta subjetividad singular se encuentra desarrollada de forma más clara en las dos primeras partes de la *Filosofía del derecho*, y desde allí se han sostenido algunas interpretaciones en relación con las formas en que se presentan las relaciones intersubjetivas, desde una perspectiva hegeliana (véase también *La Lucha por el reconocimiento*, de A. Honneth).

al absoluto imposible que en Lacan se comprende como lo Real: aquella Cosa horrible, informe, el abismo del propio sujeto, abismo de todo contenido positivo⁶. De hecho, si seguimos la caracterización que Žižek (2006: 69) realiza de la tríada de lo Real lacaniano, nos encontramos frente a la referencia de lo Real real en el espejo; lo Real simbólico en la negativa a morir —viendo a la muerte— y la necesidad de saber qué hay más allá, y lo Real imaginario en la estrategia y el tablero de ajedrez. Lo Real real en el espejo, pues —como decíamos— allí tiene lugar el vacío, lo horrible del vacío, lo tormentoso insoportable, lo abismal; lo Real simbólico en querer saber de algo más allá de la muerte, pues ese saber se abre como horizonte de sentido incluso a costo de no poder ingresarlo o traducirlo al propio horizonte de sentido del sujeto. Y lo Real imaginario en el tablero de juego, pues desde él irradia la dimensión mística y trágica como una sutil presentación del sujeto mismo: algo que el propio Block ha propuesto como su frágil escenificación.

Esta triple manifestación del problema de lo Real que surge desde la sentencia de Block de ver el vacío como el reflejo de su rostro posee también relación con la (im)posibilidad de reconocer el propio sujeto en su imagen. Pues, ¿cómo puede el sujeto, al mirar su rostro en el espejo, ver y *saber* en sus ojos *la noche del mundo*? En otras palabras, la pregunta por una imagen reflejada del sujeto no es otra cosa que el problema de una coincidencia consigo mismo, fuera de sí mismo. La coincidencia con representaciones y fragmentos que —para Hegel— ni siquiera le pertenecen, pero que son el propio sujeto. De algún modo, esta *noche del mundo* constituye al sujeto y al mismo tiempo funda la vitalidad del carácter negativo que hace posible todo contenido positivo de la realidad. Aunque la afirmación del espíritu que enfrenta su desgarramiento habla de un espíritu universal y absoluto, lo que concretamente enfrenta y soporta su devastación no es otra cosa que el sujeto particular, siempre antes de una resolución final que haga al espíritu universal la realización de su idea.

En este sentido, en el del sujeto en tanto experiencia, consideremos la descripción que Lacan hace de este proceso constitutivo. Se trata de la observación de un infante que a los pocos meses de vida (de acuerdo con las observaciones de Baldwin, a partir de los 6 meses de edad) ve su imagen reflejada en el espejo; no tiene este lactante un manejo sobre sus movimientos, no puede caminar y menos aún posee lenguaje. A pesar de ello, ve su reflejo, se mueve frente a él y «experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado» (Lacan, 2018: 99), para Lacan:

Basta para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a ese término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*. (Lacan, 2018: 100)

6. En palabras de Lacan: «[s]e podría decir que lo Real es lo que es estrictamente impensable» (R.S.I., 2008).

Siguiendo este enfoque, podemos pensar que el sujeto comienza el encuentro consigo mismo en la medida en que *se desconoce*, es decir, en que no coincide exactamente consigo mismo, sino solo con su imagen. Una imagen que, sin embargo, es siempre una suerte de no presentación de sí. Es algo que está allí, que no soy *yo*, pero que, pese a ello, aún no deja de ser *yo* al mismo tiempo. Un yo tardío, perplejo, sugerido irreductiblemente desde múltiples rasgos y ángulos que no me pertenecen (pues están «frente» a mí, en la imagen), pero que se exponen como la forma que poseo de alcanzarme, de asirme, de dar con algo que —pese a todo— puedo ser *yo* sin serlo exactamente. Lo que sugiere esta reflexión es que el sujeto carecería de un patrón de conocimiento primario (primigenio, primitivo) y la identidad solo se constituye en el *re-conocimiento*, vale decir, en el encuentro consigo mismo en el exterior a modo de una repetición de algo que no ha sido siquiera presentado con anterioridad⁷.

Esto implicaría que la sustancia del conocimiento (el sujeto mismo en tanto tal), de algún modo se hace esquivo a la conciencia, o al menos se presenta a ella en la forma de la extrañeza. El sujeto no puede conocerse sin *re-conocerse*, y el mecanismo por el cual se lleva a cabo este procedimiento es la *identificación* en su sentido más clásico.

Ahora bien, si nos detenemos un poco en este punto, hemos de señalar que la condición para poder *identificarse con eso* es precisamente que *no sea eso*. O sea, que la relación con lo que *se es* exige cierta trascendencia de la conciencia con respecto a *eso* que ella es. En otras palabras, el sujeto ha de ser más de lo que es (en el reflejo) para reconocer que allí es menos de lo que es. Esta especie de deuda constante en el *re-conocimiento* es la *falta* constitutiva del sujeto. El espejo es el escenario de una coincidencia imposible.

Esta coincidencia imposible se encuentra justamente en el espacio crítico de Block frente al espejo. Lo que antes significó la pura determinación inmediata del sujeto y la ausencia de sentido emanado desde esa misma determinación, ahora expone un trasfondo más complejo y abierto: ni siquiera enfrentó Block su pura condición determinada, sino su propia carencia de determina-

7. Resulta interesante ver cómo esta misma idea de constitución del sujeto es aquella en que Althusser sostiene se describe el movimiento ideológico por excelencia. De hecho, el *estadio del espejo* hace de marco referencial para lo que Althusser llama el Sujeto (con mayúscula) que interpela al sujeto (con minúscula), y el ejemplo más a la mano está representado en el cristianismo como fenómeno ideológico. Dios, el Sujeto, que interpela al hombre, el sujeto, en una relación de doblez siempre constitutivo de la identidad del sujeto en la perspectiva de su relación con el Sujeto. En palabras de Althusser (1988: 61): «Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto, es *especular*, es decir, en forma de espejo y *doblemente* especular; este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinitud de los individuos como sujetos, en una doble relación especular tal, que *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura) la *garantía* de que se trata precisamente de ellos y de Él».

ción, pues no puede determinarse allí donde no coincide consigo mismo. Esta sería quizá la imagen de una *extrañeza radical*.

Ahora bien, esta *extrañeza radical*, esta manifestación de la *falta* constitutiva del sujeto, pareciera aún insistir en presentarse *allí afuera*, en una *exterioridad* del sujeto, como presuponiendo que el sujeto en cuestión pudiera «reservarse» cierta interioridad en que — pese a todo — pudiera también conservarse intacto. Entonces, solo en el momento de su «salida», de su mirar el espejo o enfrentar su imagen, presentara el abismo en que se disloca de sí. A esta inclinación habría que hacer al menos dos consideraciones.

Por una parte, ya en el propio pensamiento de Hegel esta idea de «exterioridad» encuentra un freno. No se trata de negar la existencia de la naturaleza o del mundo con el propósito de concebir todo ello como una mera «ilusión», como una especie de artilugio psicológico que no posee materialidad. De lo que carece, más bien, es de contenido positivo con relación a la idea de verdad, es decir, no es que las cosas no existan, sino de que en su mera dimensión «exterior», en su pura materialidad, no se encuentra depositada su condición de verdad. Esta condición, que Hegel solo concibe bajo la idea de totalidad y unidad, requiere del trabajo del sujeto en la forma del doble movimiento de la conciencia para separar lo esencial de lo no esencial respecto al *saber* sobre las cosas. Como se señaló anteriormente, es el sujeto el lugar en que la verdad de las cosas se presenta. La *extrañeza* es el momento negativo del saber, pero al mismo tiempo la condición de posibilidad del contenido positivo del mismo. Por otra parte, en la perspectiva de la *extrañeza radical*, de esta *falta* del sujeto, es precisamente una suerte de *exterioridad* la que hace posible la radicalización del *extrañamiento* o la aparición de la *falta*. El problema se encuentra, sin embargo, en que la idea de *exterioridad* no resulta correcta en el sentido de un *afuera* independiente del sujeto. Por el contrario, este *afuera* no sería otra cosa que el propio sujeto expuesto frente a sí mismo. De allí que la noción de «exterior» quede reducida a una especie de (en)tramado del sujeto en que el problema de las referencias comienza a extraviarse por cuanto no pueden las mismas referir a contenidos o significados determinados, delimitados, claros. Podríamos decir que simplemente han perdido su significado. En otras palabras, ¿qué es el «exterior» del sujeto sino el propio sujeto externalizando/se? Claro está que esta idea provoca algo así como un ruido blanco en el pensamiento hegeliano, por cuanto no es posible la armónica clausura del sujeto universal ulterior en que la idea del ser, el mismo pensamiento, encuentra su realidad. Por el contrario, se enfatiza la constante ruptura que ha constituido la historicidad de aquella noción de sujeto universal.

El rastro de esta externalización podemos encontrarlo en la sentencia de Block acerca de querer morir, en el «Sí, quiero morir», aunque se niegue por la necesidad de erigir un horizonte de sentido. Es más, justamente en esta especie de ambigüedad, entre lo que desea y lo que requiere, se encuentra el punto de externalización. Tiene que ver esto con los principios que clásicamente se atribuían como la distinción entre interior y exterior del sujeto en el psicoanálisis: por un lado, el «principio de placer»; por otro, el «principio de

realidad». El primero se entendía designando el interior del sujeto, propio del inconsciente, propio del deseo. El segundo como aquel principio que denota la realidad social, el exterior del sujeto y al cual el principio del placer debía acomodarse, censurarse (sublimarse, en ese sentido), con el objeto de hacer posible el ingreso del sujeto en el entramado de la realidad simbólica. Está claro que esta lectura polar y en que se asigna un territorio distinto y autónomo a cada uno dibuja un esquema en que lo que realmente se enfrenta es el interior de un aparato psíquico y una realidad dada de antemano imponiendo una presión, esta última, sobre el primero. Es decir, el elemento «molesto» al principio del placer proviene desde esta exterioridad que exige un juicio de realidad. Sin embargo, es el concepto de «pulsión de muerte» aquel que complejiza esta relación entre ambos principios. De acuerdo con lo sostenido por Žižek (2004), la «pulsión de muerte» es inherente al principio del placer, por lo cual:

[...] en el propio funcionamiento inmanente de la psique, no obstante la presión de la «realidad externa», hay algo que se resiste a la satisfacción plena. En otras palabras, aún si el aparato psíquico es completamente abandonado a sí mismo, no alcanzará el equilibrio por el cual se esfuerza el «principio del placer», sino que continuará circulando alrededor de un intruso traumático en su interior. (p. 67)

De acuerdo con esta lectura, lo que mueve al principio del placer en su permanente presión y desarreglo no proviene del principio de realidad, no surge desde el exterior como algo dado e independiente del aparato psíquico. Por el contrario, es un elemento que conforma la propia psiquis del sujeto. Esta «pulsión de muerte», este impedimento del placer, es lo que Lacan denomina el *objet a*, y que —sin embargo— produce una «especie de placer perverso en este mismo displacer» (Žižek, 2004: 67), vale decir, existe aún cierto placer en tanto este objeto es inalcanzable. Aquel placer es lo que Lacan llama *Jouissance* ('plus de goce'). De lo que se trata, entonces, es de que este displacer, este *objet a*, inherente al propio sujeto, puesto que impide la realización del principio del placer, provocando una suerte de hendidura en su propia circulación, desvía —por decirlo de algún modo— la mirada del sujeto hacia el «exterior». Ocupa el lugar de acceso a la «realidad», pues «el lugar de la “realidad” dentro de la economía psíquica es el de un “exceso”, un plus que perturba y bloquea desde adentro la autarquía y el equilibrio autónomo del aparato psíquico» (Žižek, 2004: 67). Dada esta condición, entonces, la «realidad» no puede constituirse en forma independiente del sujeto, no puede poseer un carácter determinante como algo autónomo, por el contrario, pende del ejercicio de exposición del propio sujeto de aquel elemento que impide el cierre de este mismo. Externalizar el impedimento es el movimiento que permite constituir ese «afuera». En palabras de Žižek:

La conclusión radical que debe extraerse de ello es que —al contrario de la oposición externa propia del sentido común entre el «principio del placer» y el «principio de realidad» (también defendida por el primer Freud)— la «rea-

lidad» no es algo dado de antemano, sino cuyo status ontológico es, en cierta forma, secundario, en otras palabras: algo *constituido* en el significado preciso que este término adquirió en el idealismo alemán. Lo que llamamos «realidad (externa)» se *constituye* por medio de un acto primordial de «rechazo»: el sujeto «rechaza», «externaliza» su autoimpedimento inmanente, el círculo vicioso del antagonismo pulsional, hacia la oposición «externa» entre la demanda de sus pulsiones y las de la realidad opuesta. (Žižek, 2004: 68)

Es producto de esta noción de «realidad» el que no podamos calificarla como un mero proceso psicológico, ni como algo dado de antemano, pre-existente desde el punto de vista del sentido, sino más bien como un proceso de constitución derivado del sujeto en tanto pone en el lugar de la «realidad» algo que es la propia externalización de sí. Tampoco es una paradoja; diríamos, antes bien, que se trata del proceso de inscripción del sujeto en lo que él mismo comienza a edificar como «mundo», pero lo edifica al modo de una «resistencia», pues toda exposición del sujeto se resiste a ser el sujeto mismo. Es en este sentido que Antonius Block afirma «Sí, quiero morir», pues se encuentra tensionado por aquello que se le ha presentado como pura «realidad» exterior, y es esta misma tensión la que lo impulsa a querer saber qué hay más allá, impulso de constitución de eso que *debe* estar más allá, eso que ha de ocupar el lugar de un más allá de su condición tanática. Es lo que quiere *entender*, emprender desde una categoría racional aquello que corre el riesgo de ser velado desde la *creencia*, es decir, el arrojado de un afuera. Debíamos pensar, quizá, que esta constitución de la «realidad», esta «externalización» del propio sujeto para constituirla es una forma de la muerte, pues es la exposición continuamente inacabada de sí, siempre tardía, entramada en el lugar en que parece haber algo; pero ese algo es un asedio que no termina de referir sin poseer contenidos. Comprende el territorio de una subjetividad que se tiende en la impotencia de dar cuenta de sí. Aparece como imagen, de aquello y de esto, de lo otro y de sí, sin terminar de presentarlo o de presentarse: imagen inacabada, significante de lo impresentable. Ha de ser, por este mismo motivo, que la respuesta a la última pregunta que Block realiza a la Muerte buscando un saber fuera de él suena como el único eco posible de la «realidad»: «Yo soy nada».

Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- HEGEL, G. W. F. (1976). *Ciencia de la lógica*. Traducido por Augusta y Rodolfo Mondolfo. Volumen II. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- (1994). *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Filosofía real*. Traducido por José María Ripalda. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- LACAN, Jacques (2008). *R.S.I.: Séminaire 22, 1974-1975*, Clase 1, 10 de diciembre de 1974. Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte. Texto establecido por Jacques-Alain Miller, en los números 2, 3, 4 y 5 de la revista *Ornicar?: Bulletin périodique du Champ freudien*, Le Graphe, 1975-1976.
- (2018). «El Estadio del Espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica». En: *Escritos 1*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- ŽIŽEK, Slavoj (2004). *¡Goza tu síntoma!: Jaques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2006). *Arriesgar lo imposible: Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Editorial Trotta.

Felipe Berríos Ayala es doctor en Filosofía Política y Moral por la Universidad de Chile.

Felipe Berríos Ayala has as PhD in Political and Moral Philosophy from the University of Chile.
