

# Hegel y la cancelación de lo Real. El “sujeto hegeliano-lacanian” visto desde una perspectiva histórico-intelectual

*Eliás José Palti* \*

---

## Resumen

El presente trabajo se propone revisar la lectura que Slavoj Žižek realiza de la obra de Hegel y, en particular, de su concepto de sujeto. En clave laciana, Žižek se enfoca en la distinción establecida por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* entre Sustancia y Sujeto, y se propone demostrar que lo que distingue a este último es su imposible coincidencia respecto de sí mismo, su desfase constitutivo. Según se muestra aquí, tal interpretación lo lleva, en realidad, a violentar el pensamiento hegeliano proyectando sobre el mismo categorías que eran por completo extrañas a su universo concebible de discurso y que sólo se harían concebibles a partir de la quiebra de algunos de los supuestos fundamentales en que el mismo se sostenía. No obstante, el tipo de anacronismos en los que incurre Žižek serían reveladores de una problemática epistemológica mayor, por lo tanto, que atraviesa de conjunto la reflexión contemporánea acerca de la política.

**Palabras Clave:** Sujeto – Žižek – Hegel – Lo Real

## Abstract

The present paper intends to reconsider Slavoj Žižek's reading of Hegel's work, and, in particular, of his concept of Subject. In a Lacanian

---

\* UNQ / UBA / CONICET.

---

Código de referato: SP.109.XX/11

STUDIA POLITICÆ



Número 20 ~ otoño 2010

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales,  
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

key, he focuses on Hegel's distinction, in *Phenomenology of Mind*, between Substance and Subject, trying to show that the distinguishing feature of the latter is its impossible coincidence with itself, its constitutive disjunction. As this paper demonstrates, this interpretation leads Žižek to inflict violence upon Hegel's thinking, projecting upon it categories that were completely alien to the conceivable universe of his discourse. Actually, these categories would become available only after the break of some of the fundamental assumptions on which Hegel's thinking rested. At any rate, Žižek's anachronism is revealing of a broader epistemological problem, which, therefore, currently encompasses the entire philosophical reflection on politics.

**Keywords:** Subject – Žižek – Hegel – The Real

**L**A cuestión del sujeto ha sido objeto de interés renovado, colocándose nuevamente, luego de un largo eclipse, en el centro de la reflexión político-filosófica. Este resurgimiento esconde, sin embargo, una reformulación radical de su mismo concepto. El sujeto al que ahora se busca pensar ya no sería el propio de la tradición cartesiana, sino otro muy distinto. La idea lacaniana del sujeto escindido, el cual se hurta radicalmente a toda inteligibilidad puesto que se encuentra situado más allá del ámbito simbólico, constituye su mejor expresión. Existiría, en fin, un vínculo estrecho entre ese sujeto anterior al proceso de subjetivación y lo *Real*, según lo definiera Lacan.

Tal reformulación va a servir de motivo, a su vez, para revisar retrospectivamente la historia del pensamiento occidental y hallar esbozos y anticipaciones de dicho concepto del sujeto en el seno de esa misma tradición a la que ahora se cuestiona. Distintos autores van así a descubrir ya tal asociación del sujeto con aquello que resiste a todo intento de simbolización en la obra de pensadores que, como Kant o Hegel, hasta ahora habían sido considerados los pilares de la visión "moderna" del mismo (una entidad autotransparente, en completo control de sus propias condiciones de existencia). Esta última interpretación se afirma ahora que resulta superficial, perdiendo de vista todo aquello que se rebela en la obra de estos autores contra esta visión aporosa del sujeto, y que constituiría, precisamente, el núcleo de su pensamiento.

Quizás el mejor ejemplo de esta empresa de revisión filosófica sea la relectura en clave lacaniana que ofrece Žižek del concepto hegeliano de sujeto. En este trabajo nos proponemos, concretamente, analizar la interpretación que ofrece Žižek de los escritos de Hegel acerca del sujeto. Y también los problemas que dicha interpretación plantea desde un punto de vista histórico-intelectual. En definitiva, como veremos, la serie de anacronismos en

los que incurre Žižek resulta reveladora de un problema epistemológico más general, que atraviesa de conjunto a la reflexión filosófico-política contemporánea.

### ***Sujeto y Sustancia en Hegel: la lectura de Žižek***

En *For they know not what they do* Žižek ofrece su acercamiento más sistemático a la obra de Hegel y su idea de sujeto. El punto de partida de su reflexión es la famosa máxima con que Hegel abre su *Fenomenología del espíritu*: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia* sino también, y en la misma medida como *sujeto*” (Hegel: 1985, 15). Lo que buscará Žižek en este libro es, precisamente, comprender el significado de esta distinción que establece Hegel entre sustancia y sujeto (distinción que sus críticos o bien habrían ignorado o bien malinterpretado); qué es ese sujeto que ya no es meramente sustancia. Y la clave para ello lo ofrece, entiende, Lacan. Su obra contendría la cifra para penetrar aquello que en Hegel se encontraría implícito pero soterrado, permaneciendo así oculto a sus lectores e intérpretes.

La sustancia, para Hegel, es una entidad siempre idéntica a sí misma, expresión aún de un concepto carente de determinaciones, del que no puede predicarse nada puesto que la adición de algún predicado (v.g.: la rosa es roja) convertiría al sujeto en algo distinto de sí. El resultado es una pura tautología, la pura afirmación de la propia existencia (como el “Soy el que soy” de Dios). El sujeto, en cambio, sólo puede definirse poniéndose un predicado, es decir, volviéndose algo distinto de sí. Lo que definiría al Sujeto y lo distinguiría de la Sustancia sería, en fin, este permanente desfase respecto de sí, su imposible coincidencia consigo mismo.

El mejor remedio contra la mala comprensión de la tesis hegeliana sobre la Sustancia como Sujeto es confiar en la noción cotidiana, comúnmente aceptada de lo “subjetivo”, como cuando decimos de una opinión que representa un visión “subjetiva” (distorsionada, parcial) de la Cosa en cuestión: “Sustancia como Sujeto” significa (también) que la no-verdad, el error, es inherente a la Verdad misma —para retomar la aguda fórmula de Rose, que la Sustancia es “es no-verdadera como Sujeto” (Žižek: 1991, 105).

En la *Lógica* de Hegel Žižek encuentra el fundamento conceptual para tal distinción. Todo juicio, señala allí, es una relación entre lo universal del predicado (un concepto genérico que se aplica a infinidad de sujetos) y lo particular del sujeto (un elemento singular). Lo particular se encontraría, sin embargo, siempre simultáneamente en exceso y en defecto respecto de

lo universal del predicado, permaneciendo, por lo tanto, siempre al mismo tiempo sub- y sobre-definido. Es decir, ningún particular se reduce a su *genus*, lo que nos da una definición abstracta de la cosa en cuestión (v.g.: una rosa es roja; indudablemente, hay muchas cosas rojas que no son rosas, es decir, en el predicado hay siempre mucho más de lo que corresponde al sujeto). Inversamente, ningún conjunto de elementos particulares alcanza a agotar el marco vacío de lo universal (es decir, en el sujeto hay, también, mucho más que lo que hay en cualquier conjunto finito de predicados). Para Hegel, afirma Žižek, esta imposible correspondencia entre el sujeto y los atributos que lo definen resulta ineliminable.

La discordia entre lo Universal y lo Particular podría “resolverse”, y alcanzarse el reposo de un encuentro afortunado, si la disyunción, la división del *genus* universal, fuera exhaustiva, no dejase ningún residuo. Sin embargo, la disyunción / división del conjunto del significante nunca es exhaustiva, siempre permanece un lugar vacío ocupado por el elemento excedente que es el conjunto mismo en la forma de su opuesto, esto es, el conjunto vacío (Žižek: 1991, 44).

A partir de esta comprobación surgen, sin embargo, dos interpretaciones distintas. Ambas difieren, a su vez, del esquema estándar —claramente simplista, para Žižek— que cuestiona el concepto dialéctico hegeliano en la medida en que, según entiende, conlleva un permanente regreso del Sujeto sobre sí (ignorando así esta distinción —crucial, para Žižek— entre Sujeto y Sustancia).

La primera crítica a esta visión estándar parte de la presencia de este desfase inevitable entre el sujeto y el predicado de todo juicio para señalar que, para Hegel, el Sujeto se situaría, en realidad, más allá del orden del discurso, remitiría a aquella instancia que no puede nunca asirse mediante categorías. La segunda crítica, que es la que sostiene el propio Žižek, señala, en cambio, que el Sujeto no es algo situado más allá del orden del discurso, no refiere a ninguna entidad que preexiste a las categorías con las que busca definirse (siempre deficientemente) sino que es esa misma imposibilidad de definición.

Volvemos aquí a los dos modos de leer la fórmula de la “metáfora del sujeto”: está claro que en la primera lectura (el sujeto como el último, siempre elusivo punto de referencia) el sujeto es aún interpretado como una sustancia, como una entidad substancial trascendental, mientras que en la segunda lectura (el sujeto como la brecha que impide a nuestro discurso convertirse en un medio neutral de designación) indica la dimensión propia del sujeto. En

otras palabras, estas dos lecturas expresan, en el nivel de la comunicación intuitiva, la dualidad misma entre Sustancia y Sujeto (Žižek: 1991, 50).

La primera interpretación concibe, pues, al Sujeto hegeliano como una especie de residuo que resiste obstinadamente su conceptualización. Según afirma Žižek:

Los críticos se apuran a agregar que la superación de las determinaciones externas contingentes nunca se producen sino con un cierto residuo —que existe siempre un cierto remanente que resiste la superación-internalización dialéctica, siendo al mismo tiempo su condición de posibilidad. En otras palabras, que el movimiento dialéctico no puede dar cuenta de un cierto exceso que es simultáneamente la condición de su posibilidad y de su imposibilidad (Žižek: 1991, 74).

Así, sin embargo, sigue concibiendo al mismo como si se tratara de una entidad trascendente, es decir, como una Sustancia.

¿Qué está errado en esta crítica? La clave la ofrece la gramática, en el uso de Hegel del tiempo. El momento final del proceso dialéctico, la “superación de la diferencia”, consiste no en el acto de su superación, sino en la experiencia de cómo la diferencia *fue siempre ya superada*; de cómo, en un sentido, *ella nunca existió efectivamente*. La superación dialéctica es así siempre una especie de desenmascaramiento retroactivo; el punto no es superar el obstáculo a la Unidad sino experimentar cómo el obstáculo *nunca fue tal*; cómo la apariencia de un “obstáculo” se debe sólo a nuestra perspectiva errada “finita” (Žižek: 1991, 62-3).

Para decirlo de otro modo, el Sujeto hegeliano, en la interpretación de Žižek, no es pre-simbólico, sino que indica una falla en el propio mecanismo de su simbolización. Žižek remite aquí al concepto lacaniano de *lalangue* como un impedimento inherente al campo simbólico para lograr su autoclusura y plena objetividad. En definitiva, el Sujeto hegeliano no es otra cosa que lo que Derrida designara con el término de *différance*. Irónicamente, la crítica deconstruccionista no hace más que replicar los propios términos utilizados por Hegel en su cuestionamiento del concepto de Sustancia. Rodolphe Gasché, asegura Žižek, “refuta a Hegel por medio de Hegel mismo”.

Se trata, sin dudas, de una lectura de Hegel mucho más rica y sugerente que las tradicionales, pero que, lamentablemente, ilustra más acerca del concepto lacaniano de sujeto que del hegeliano. En realidad, Žižek confun-

de allí tres nociones completamente distintas de la subjetividad. Llegado a este punto, resulta necesario, pues, desenredar este enredo. Cuando abordamos el tema desde una perspectiva histórico-conceptual, se descubre claramente hasta qué punto Žižek produce aquí un trastocamiento de los universos de discurso, proyectando retrospectivamente sobre Hegel conceptos y categorías que eran, en realidad, por completo extrañas al régimen particular de saber en que su filosofía se inscribe. En definitiva, si queremos entender qué estaba diciendo cuando estableció aquella distinción con que abría su *Fenomenología del espíritu* debemos historizar el concepto de Sujeto reinsertando el mismo en los marcos del horizonte particular de discurso dentro de los cuales éste podía volverse concebible para Hegel, penetrar el suelo categorial que éste tenía disponible para hacerlo.

### De la *Sustancia* al *Sujeto*: evolución y preformación en el siglo XIX

El cuestionamiento que Hegel realiza a la concepción de lo absoluto como sustancia tiene, en realidad, dos destinatarios distintos. El primero refiere al ideal cartesiano, que en “La época de la imagen del mundo” Heidegger identificara como el “sujeto moderno” sin más. Heidegger remonta allí el concepto de sujeto a su raíz filológica: el *subjectum*, traducción latina del *hypokeimenon* griego, indicaría aquello que se mantiene inalterable por debajo de los cambios de forma que se le imponen. Antiguamente, todo aquello de lo que pudiera predicarse un cambio de estado sería *sujeto*. Es sólo en la edad moderna que el Hombre deviene el fundamento último de la inteligibilidad del mundo.<sup>1</sup> La figura de Descartes marca aquí el punto de inflexión.

Ciertamente, en contra de lo que pensara Heidegger (para quien este concepto subyace a toda la metafísica occidental desde Descartes en adelante) no es ésta ya la idea de Sujeto de Hegel, sino, justamente, de lo que él designa, en una primera instancia (como veremos luego, hay todavía una segunda referencia al término), como *Sustancia*. Para comprender las transformaciones conceptuales producidas en el siglo XIX es necesario, como dijimos, rastrear el sustrato intelectual en que las respectivas nociones de sujeto se fundaban.

La idea cartesiana de sujeto, a la que luego Hegel refiere en términos de *Sustancia*, tiene su modelo en el ideal preformista de la historia natural de

---

<sup>1</sup> “El hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia de lo existente como tal. Pero eso sólo es posible si se transforma la totalidad de lo existente” (Heidegger: 1960, 79).

la Ilustración, teoría primero formulada por Marcello Malpighi (1628-1694). Según ésta, si aislamos la hipótesis de una intervención sobrenatural continuada en el desarrollo de todo organismo, debemos suponer que todos sus estados posteriores se contendrían ya, al menos como una posibilidad potencial de desarrollo, en su germen. El desarrollo embrional no sería más que un crecimiento de aquellos caracteres ya preformados en el germen. El organismo, en fin, es pensado como *sustancia*, es decir, como un sustrato que permanece inalterable por debajo de los cambios de forma a los que se ve sometido por la acción del medio, carece de todo impulso o principio formativo inherente.

Hacia fines del siglo dieciocho, dicha doctrina comenzaría a ser desafiada por la reactualización de dos perspectivas, de más antiguo origen, opuestas entre sí: el *vitalismo* y el *epigenetismo*. El concepto vitalista es reformulado por Georg Ernst Stahl y opuesto a las teorías materialistas que pretendían explicar los movimientos voluntarios, la sensación y el pensamiento sobre la base de mecanismos estrictamente causales. Conocido por su teoría del flogisto, Stahl, en *Theoria medica vera* (1798), sostenía que el alma o la vida (*anima*) era algo previo e independiente de la materia; una suerte de substancia inmaterial que simplemente circula a través de los cuerpos, en sus jugos orgánicos, evitando su descomposición (la que se produciría tan pronto como tales cuerpos quedasen librados a fuerzas exclusivamente físicas). Esta teoría intentaba así dar cuenta del factor que distingue a los organismos vivos de los mecanismos inanimados. Aunque influyente, retenía aún connotaciones místicas que minaban su credibilidad científica. Sin embargo, pronto comenzaría el proceso de fisicalización de las *qualitates occultae*. Los experimentos con patas crispadas de sapos de Galvani (en los que lograría reactivar la materia muerta por medio de pequeños shocks eléctricos)<sup>2</sup> dan un impulso decisivo en esta dirección. El principio vital sería entonces identificado con ciertas sustancias físicas, volviéndose así susceptible de análisis científico. El pensamiento occidental comenzaba de este modo a definir un nuevo programa para sí: ya no se tratará simplemente de descubrir el orden y estructura del universo sino el principio de su formación; si el hombre quería emular a Dios debía ahora traspasar el plano de las formas visibles y penetrar ese sustrato oculto que hace a las cosas ser. Entramos aquí en un nuevo régimen de saber; una suerte de vuelta a lo que Foucault llamó el sistema de las *signaturas*.

En el plano de la biología esto llevaría al redescubrimiento de la *Theoria Generationis* propuesta por Wolf en 1759, y que permaneciera largamente

---

<sup>2</sup> Éste es el contexto en el que nace el *Frankenstein. O el nuevo Prometeo* de Mary SHELLEY.

olvidada. Éste había descubierto que, contra lo que afirmaban las teorías del preformismo germinal, en el desarrollo del embrión surgen partes y órganos que no se encontraban presentes previamente. Él describió este desarrollo como el resultado de un proceso de segregación y solidificación de sustancias orgánicas impulsado por una fuerza formativa o *vis essentialis*. El problema que esta teoría no respondía aún, sin embargo, y que llevó a descartar la misma, era cómo explicar que todos los órganos diversos correspondientes a un mismo ser pudieran mantenerse siempre perfectamente correlacionados, trabajando armónicamente entre sí, siendo resultado de una serie de transformaciones operadas sobre una sustancia originariamente inorganizada.

El redescubrimiento y reformulación de la teoría wolffiana se debe a J. F. Meckel (1781-1833). Éste postula un proceso formativo germinal en términos de una cadena correlacionada de estadios progresivos. Para él, los mamíferos, incluido el hombre, padecen un desarrollo embrionario que comienza por el estadio animal más sencillo (el pólipo), y se eleva progresivamente hacia estadios superiores de organización (gusano, crustáceo, etc.), hasta alcanzar aquellas formas que corresponden a su especie. En *Historia de la evolución de los animales* (1828), von Baer sistematiza esta idea de Meckel apelando para ello a la "teoría de la correlación" de Cuvier. Dicha teoría, que le había permitido a este último convertirse en el paleontólogo líder en la primera mitad del siglo pasado, explicaba la economía animal sobre la base de la mutua correspondencia entre órganos y partes. Como mostraba Cuvier en *Leçons d'anatomie comparée* (1800-1805), sólo algunos órganos pueden coexistir (el ejemplo estándar de Cuvier es el de los mamíferos: a fin de poder sobrevivir, éstos requieren dientes filosos y garras para atrapar a sus presas, así como un estómago e intestinos adecuados para digerir carne, etc.). Mediante esta combinación de las nociones de finalidad y estructura Cuvier introducía un nuevo giro en el desarrollo de la fisiología moderna. Su punto de vista funcional-holístico demolía el principio de continuidad en que descansaba la "historia natural" de la Ilustración (así como también las doctrinas vitalistas). Para él no todas las formas de vida posibles eran funcionalmente viables; una vez que un órgano principal se modifica, los demás deben también hacerlo de un modo acorde. Y ello hacía insostenibles las teorías evolucionistas: según este concepto, sería imposible pasar de una combinación de órganos a otra a través de una serie de gradaciones insensibles. En consecuencia, Cuvier, en contra de Geoffroy (con quien tuvo una sonada disputa) negaría la existencia de un único plan de formación para todo el reino animal, postulando en cambio la existencia de cuatro planes fundamentales, radicalmente discontinuos entre sí.



Von Baer traslada este concepto al plano ontogenético (la formación del embrión). A la idea de *gradación*, correlato embriológico del transformismo de Geoffroy, von Baer le opondría la de *formación*, es decir, procesos genéticos que siguen “planes de desarrollo” específicos (von Baer distinguió, con Cuvier, cuatro fundamentales). Éste reinterpretaba así el desarrollo embrional como el pasaje sucesivo a través de formas diferentes pero funcionalmente correlacionadas, es decir, como un proceso formativo progresivamente divergente en el que en un primer estadio aparecen en el embrión sólo los rasgos más generales comunes que identifican a la clase respectiva, luego las de su orden más específico, hasta que surgen aquellos correspondientes a su especie particular y, finalmente, sus características individuales. Mediante esta síntesis entre las ideas de Cuvier y Wolff, von Baer pretendía discutir a ambos. Contra las doctrinas preformistas (Cuvier), afirmaba la idea de un proceso formativo progresivo a nivel ontogenético. Contra las vitalistas (Wolff), rechazaba el concepto de “fuerzas motoras” primordiales distintas de las formas en que éstas se manifestaban. El resultado será un concepto nuevo de la preformación, un modelo de formación progresiva en el que lo que se encuentra preformado no sería ningún conjunto de rasgos definidos, sino el principio que los conforma. El mismo, sin embargo, contra la idea de los vitalistas, ya no sería ninguna “substancia” o “fuerza formativa sino un orden lógico de transformaciones sucesivas, mutuamente correlacionadas —algo parecido a lo que hoy llamamos un ‘programa genético’.

Esto producirá un desplazamiento conceptual fundamental. La vida, el Ser, se trasladará al ámbito objetual, volviéndose así tematizable, susceptible de tornarse objeto de un saber, deviene, en fin, en palabras de Foucault, un “trascendental objetivo” (Foucault: 1984). Y esto nos conduce a la segunda, y más específica, referencia de Hegel en su crítica a la idea de Sustancia. El primer romanticismo alemán tomaría el concepto vitalista de fuerza formativa (*nissus formativus* o *Kraft*) como base para pensar los procesos orgánicos, tanto naturales como histórico-sociales. De este modo, seguiría pensando lo absoluto, el ser (en tanto que *organismo*), como una esencia desprendida de las formas en que la misma se manifiesta, y que las preexiste. Las nuevas teorías biológicas le permitirían, en cambio, a Hegel, pensar una idea de desarrollo orgánico en el cual se quiebra esta mutua alteridad. El nuevo concepto de organismo que entonces se impone indica aquello que contiene dentro de sí el principio de sus propias transformaciones, es decir, que es Sujeto de sus atributos, puesto que emanan de sí, y no meramente una Sustancia a la que se le imponen o adicionan sus atributos desde afuera. Esto supone una redefinición del concepto de desarrollo orgánico (*bildung*). Las nuevas teorías evolucionistas del desarrollo orgánico permitirán combinar aquello hasta entonces inconcebible: las ideas de transformación y preformación (lo que estaría ahora preformado en el em-

brión, como señalamos, no sería ningún conjunto de caracteres fijos sino el principio de su formación). Aún así, aunque introduce un principio de historicidad de los procesos genéticos, el supuesto en que este concepto se sostiene sigue siendo que sin un elemento, aun que sea mínimo, de preformación no podría explicarse la consistencia de los procesos generativos, salvo por la introducción de la hipótesis de una guía trascendente, lo que convertiría nuevamente a los seres vivientes de sujetos en objetos de un intelecto arquitectónico colocado por fuera de ellos que preside su desarrollo.

En definitiva, hay que decir que la visión estándar del concepto hegeliano del sujeto como una vuelta sobre sí de lo que ya se encuentra preconfigurado en su germen, aunque algo simplista, no está del todo desencaminada. Como afirma en la *Lógica* que Žižek toma como base para su lectura de Hegel y su concepto de Sujeto:

En la naturaleza es la vida orgánica la que responde a la esfera de la noción. Así, v. gr., la planta se desarrolla de su germen. Éste contiene la planta entera, pero de un modo ideal y no se debe concebir su desenvolvimiento como si las diferentes partes de la planta, la raíz, el tallo, las hojas, estuviesen ya contenidas realmente en la planta, sino sólo en el estado de partes infinitamente pequeñas. Ésa es la hipótesis del almacenamiento de los gérmenes cuyo defecto consiste en considerar como teniendo existencia real lo que no existe sino idealmente. Lo que hay de cierto en esta hipótesis, es que en su *processus* la noción no sale sino de sí misma, nada agrega de nuevo a su contenido y no se produce en ella sino un cambio de forma (Hegel: 1984, § CLXI).

Cuando observamos esta perspectiva sobre el suelo conceptual particular a partir del cual se levanta, se ve claramente que no hay modo de extraer de allí nada parecido al concepto lacaniano de lo Real. Hacerlo obliga a violentar dicho universo categorial para introducir en él conceptos que eran llanamente impensables dentro de los marcos intelectuales de su tiempo. El análisis de la estructura lógica de su planteo permite comprender cuál era, más precisamente, el objeto particular que lleva a Hegel a establecer su distinción medular entre Sujeto y Sustancia (y hasta qué punto difiere del que Žižek le atribuye), concretamente contra qué noción de la subjetividad se estaba rebelando, y qué lo llevó a ello, de qué modos podía hacerlo, dentro de qué horizonte de pensamiento pudo desplegar su crítica de la misma.

### **La estructura lógica del concepto evolucionista y la negación de lo *Real***

El análisis de Žižek antes señalado retoma, en lo esencial, el argumento desarrollado por Hegel en la tercera parte de la *Lógica* (que aparece originalmente en 1817 como introducción a la *Enciclopedia de las Ciencias filosó-*

*ficas* y luego de su muerte se reedita, ampliada, bajo el título de *Ciencia de la Lógica*, la cual se titula "Doctrina de la noción". En la noción, afirma allí, se da ya la identidad entre lo individual y lo universal, entre sujeto y predicado, pero se trata todavía de una unidad carente de mediaciones. El resultado es una pura tautología; en el predicado sólo se encuentra lo ya contenido de manera inmediata en la propia noción. Únicamente en el juicio (i.e., *la rosa es roja*) la *idea* se muestra como algo distinto de sí; se revela como *processus* (el movimiento de ponerse como lo otro de sí manteniéndose ella misma); en fin, se vuelve una idea determinada. Las filosofías del entendimiento de la Ilustración, pero también las filosofías de la vida del Romanticismo (y esto es lo que, para Hegel, une a ambas), conciben el juicio como una relación puramente contingente entre dos términos originalmente separados. En unas y otras el sujeto aparece como una sustancia a la cual los diversos predicados vienen subsecuentemente a adicionarse, no constituyen aún un elemento inherente a su noción. Los adjetivos roja, amarilla, etc., califican un sujeto que existe con independencia de ellos; que una rosa sea roja o amarilla es una circunstancia que no afecta a su definición. En el juicio la cópula *es* superpone dos términos sin establecer aún un nexo de tipo *conceptual* entre ambos.

El punto, para Hegel, es que sólo el predicado nos dice lo que la cosa *es*. "El predicado es, si se puede hablar así, el alma del sujeto, por el cual éste, en cuanto cuerpo de esta alma, es completamente determinado" (Hegel: 1984, § CLXXII). Es decir, las partes de un juicio no designan entidades que preexistan a su mutuo enlace. Una cosa *es* el modo en que se manifiesta; para decirlo en sus términos, ella no es más que el propio movimiento de ponerse fuera de sí (volverse algo distinto de sí) permaneciendo, sin embargo, ella misma. Este vínculo *necesario* (definicional) entre dos términos diversos es, precisamente, lo que la noción de *concepto* viene a significar y que se encuentra en la base de toda relación dialéctica.

El perder de vista este vínculo lleva al entendimiento a reducir todo su saber a una pura grilla clasificatoria formal, en la que las nociones representan una clase de orden superior a los conceptos determinados, los que se ven así degradados al rango de especies diversas en que aquellas se desglosan. De este modo, para construir la noción de un objeto el entendimiento debe incluir en ella sólo aquellos rasgos comunes a todos los miembros de su clase, despojándola de todo aquello que la misma comprende pero que no pertenece propiamente a su definición, constituyendo un elemento puramente contingente a la misma (es decir, la definición de la clase *fruta* sólo puede abarcar aquellos rasgos comunes a manzanas, duraznos, peras, etc., excluyendo, justamente, todo lo que caracteriza y particulariza a cada uno de los miembros de esa clase). Esa divergencia entre lo que pertenece con

propiedad a una clase y lo que ella efectivamente incluye forma así una suerte de residuo que aparece presentado pero que no puede ser re-presentado en ella. A medida que avanzamos en generalidad, y pasamos de la clase al orden, y así sucesivamente, las nociones deben en esa misma medida empobrecerse de contenido para terminar, en su límite último, no definiendo nada. Llegamos así a la paradoja de la identidad entre el Todo y la Nada o de una totalidad vacía (puesto que, en los marcos de este modo de proceder intelectual, cualquier cosa que se atribuya del Todo llevaría a excluir algo de sí, con lo que dejaría de ser tal). Su resultado es el *acosmismo* spinoziano; lo que el entendimiento excluye, lo que no puede aparecer re-presentado en él, es la entera realidad del mundo, con lo cual se termina reduciendo su saber a una serie de nociones abstractas sin contenido proposicional ninguno. De lo que se trata, en suma, para Hegel, es encontrar la forma de que todo aquello presentado en una categoría se encuentre también re-presentado en ella.

Hegel encuentra en el silogismo la expresión lógica del modo del proceder propio de la razón, en que la alteridad entre la idea y sus atributos se ve trascendida revelando su unidad en la diferencia.

Es preciso, por consiguiente, que el sujeto sea puesto como predicado, y éste como sujeto, para que la cópula sea acabada. Ésta es una determinación ulterior que hace pasar, con ayuda de la cópula concreta, el juicio al silogismo. En su evolución el juicio va determinando más y más lo universal abstracto y sensible, pasando al *todo*, al *género* y la *especie* y a lo universal desarrollado de la noción (Hegel: 1984, § CLXXI).

El silogismo introduce un tercer término, originalmente ausente en el juicio, en que la oposición entre lo *individual* (el sujeto) y lo *universal* (el predicado) se resuelve en lo *particular* del juicio determinado. Hegel intenta señalar así que la unidad de los opuestos no es una relación simple Yo = no Yo, como suele interpretarse. Y este punto es esencial para comprender la diferencia entre concepto y noción (otra de las traducciones posibles de la distinción entre Sujeto y Sustancia).

Siguiendo el apotegma de Spinoza de que “toda determinación es una negación” (*omnis determinatio est negatio*), para el entendimiento algo sólo podría definirse por oposición a otra cosa distinta de ella, y esta otra, a su vez, por oposición a una tercera, y así sucesivamente.<sup>3</sup> Por esta vía llega-

<sup>3</sup> “La alguna cosa es alguna cosa de otro, pero éste es, análogamente, alguna cosa y, por tanto, es también alguna cosa de otro y así hasta lo infinito” (HEGEL: 1984, § XCIII).

mos a lo que Hegel llama el “infinito falso o negativo”. La única forma de evitar un deslizamiento al infinito, de poner un término a la serie de referencias recíprocas y fijar un sentido para toda la cadena de equivalencias, es poniendo por detrás de ella un fundamento metafísico (la idea de Dios o de algún motor inmóvil).

Un concepto, por el contrario, señala una relación entre lo que la cosa es y aquello que la misma excluye de su noción; la posesión del concepto de manzana, por ejemplo, presupone ya el conocimiento de todo lo que una manzana no es. Sin embargo, esto ha dado lugar a malentendidos respecto de su idea de una oposición dialéctica. Así planteada, la oposición manzana / no manzana (Yo / no Yo) agotaría por sí el universo de lo concebible (evidentemente, todo lo existente es o no es manzana, no hay una tercera alternativa posible). Por esta vía llegamos nuevamente a un concepto no mediado de la totalidad. Cuando Hegel afirma que “en la oposición, uno de los términos no tiene enfrente solamente un contrario, sino *su* contrario” (Hegel: 1984, § CXIX), esto debe entenderse en el sentido que lo que un concepto excluye es siempre algo determinado; esto es, en una primera instancia, las otras especies del orden del que él mismo forma parte. Encontramos aquí la conclusión hacia la cual converge todo el argumento de Hegel en esta obra: la expresión lógica del *concepto* es el *juicio disyuntivo* (i.e., la rosa es o roja, o amarilla, o blanca, etc.; tiene una forma tal, tal, o tal, etc.). Sólo en él el concepto se revela de manera plena como una totalidad de determinaciones particulares, un universal concreto (*Sittlichkeit*).

Para llegar al juicio disyuntivo se requiere, no obstante, un doble movimiento conceptual: una dialéctica ascendente (que va de lo individual a lo universal pasando por el género, la especie, el orden, la clase, etc.) y una dialéctica descendente inversa a la anterior. Sólo mediante este doble movimiento se logra que todo aquello presentado en un concepto se encuentre también representado en él y llegar así a una noción de totalidad en la cual la ganancia en generalidad no tenga como contrapartida su vaciamiento semántico sino que sea paralela a un enriquecimiento progresivo de su contenido.

Así, Hegel, en clave lógica, introducía un elemento de contingencia en la historia (aunque sólo como un momento en un proceso evolutivo más general). Desde el punto de vista de la dialéctica ascendente, no se puede determinar *a priori* los modos por los que el concepto habrá de desplegarse; las diversas especies en que se desdobra una clase aparecen como una serie abierta, a la que pueden eventualmente adicionarse otros predicados no previstos en el punto de partida. Sólo el movimiento inverso produce el efecto de clausura lógica que asegura la sistematicidad de la serie y garantiza que todo lo incluido en ella pertenezca propiamente a su concepto, evi-

tando así que permanezca como un residuo que tiñe de irracionalidad —indeterminación, arbitrariedad— a todo el sistema.

En definitiva, Hegel busca llevar el concepto preformista-evolucionista hasta sus consecuencias últimas, a fin de erradicar cualquier elemento sustancialista teológico e incorporar la idea de cambio sin quebrar el supuesto del carácter autocontenido de los procesos formativos orgánicos, que es lo que garantizaría su estabilidad y sistematicidad. Llegamos así a una definición de Sujeto opuesta a la de Žižek.<sup>4</sup> Para Hegel, afirmar que el regreso del sujeto sobre sí es imposible, que todo proceso evolutivo es contingente, revela una concepción sustancialista (teológica) del sujeto; es decir, conlleva la introducción de una instancia de trascendencia. Por el contrario, para él, la quiebra de toda idea de trascendencia, al conferir un carácter autocontenido a todo proceso auténticamente evolutivo es, justamente, lo que asegura la plena determinabilidad del concepto. Para decirlo esquemáticamente, si descartamos la existencia de un agente trascendente (Dios o alguna otra sustancia) que pueda intervenir sobre un desarrollo orgánico desde fuera de él, hay que suponer que en un estado *B* no hay nada que no se encuentre de algún modo embrionalmente contenido en su estado antecedente *A*. Para Hegel, si, como afirma Žižek, la división del *genus* universal en la pluralidad de especies recogidas en el juicio disyuntivo no fuera exhaustiva, dejando siempre un residuo inexpresable, ello supondría la existencia de algún agente trascendente que introdujera ese elemento inexpresable desde fuera de él, es decir, llevaría nuevamente a reducir el universal a mera Sustancia. El pensamiento del Sujeto como asociado, precisamente, a aquello que impide su plena constitución como tal nos remite ya a un universo de discurso completamente distinto, y por completo extraño a lo que Foucault llamó la “Era de la Historia”, es decir, su surgimiento acompañará un desplazamiento epistémico más general que se produce sólo a fines del siglo XIX y que, en tanto que tal, atraviesa de conjunto al pensamiento occidental. Y esto nos lleva a la segunda de las definiciones de Sujeto (más sofisticada, pero, según dice, aún parcial e inadecuada) que Žižek discute (esto es, la idea del mismo como una suerte de residuo inexpresable conceptualmente que preexiste al orden de lo simbólico).

---

<sup>4</sup> “Tal concepción estándar de la ‘astucia de la Razón’”, dice Žižek, “implica, sin embargo, una noción de la Razón como una entidad sustancial externa al proceso histórico, colocada por sobre él, ‘manipulando’ sus agentes (los individuos activos), decepcionándolos y preservándose al mismo tiempo sin daño por detrás de la escena, a una distancia segura de la convulsión histórica, como el Dios de la teología tradicional que usa la historia para realizar Sus designios incomprensibles. Si adherimos a esa lectura, asignamos a los individuos la posición de un instrumento de la voluntad inconcebible divina —en otras palabras, una ‘sustancia’ que no es efectivamente un ‘sujeto’, dado que los sujetos se ven reducidos a medios de un Fin sustancial (Žižek: 1991, 167).

## La reformulación del Sujeto y la crisis de las concepciones evolucionistas

En realidad, la falta de perspectiva histórica de Žižek, al impedirle distinguir claramente las diversas nociones de Sujeto que analiza, lo lleva a oscilar inadvertidamente entre una y otra. La referencia a la biología que hace para ilustrar lo que considera la diferencia fundamental entre sustancia y sujeto que aparece en Hegel es aquí ilustrativa. La misma, de hecho, nos remite a aquella noción del mismo surgida a fines del siglo diecinueve a partir del quiebre de la matriz teleológico-evolucionista en la que el concepto hegeliano de sujeto hundía sus raíces conceptuales (diferiendo, por la tanto, tanto de una como de otra, es decir, de la hegeliana como de la lacaniana).

El caso del *Burgess Shale* que Stephen Jay Gould analiza en *Vida maravillosa* asegura Žižek que...

...es único porque el fósil preservado en ella pertenece al momento en que el desarrollo pudo haber tomado un curso completamente diferente: captura la naturaleza, por decirlo de algún modo, en el punto de su *indecidibilidad*, el punto en que coexiste una variedad de posibilidades la cual, retrospectivamente, desde la perspectiva de la línea de evolución establecida, nos parece hoy absurda, impensable; el punto en que nos enfrentamos a una riqueza excesiva, formas (hoy) impensables [...]. El *Burgess Shale* es el "síntoma" de la naturaleza: un monumento que no puede localizarse dentro de la línea de evolución, tal como se ha desarrollado, dado que representa el esbozo de una historia posible alternativa (Žižek: 1991, 130).

Está claro, sin embargo, que Jay Gould escribe esto en un contexto en que el concepto evolucionista-preformista de la formación orgánica se había quebrado. Los procesos orgánicos perdían entonces su carácter teleológico. En suma, se había ya producido un nuevo "redescubrimiento", esta vez, el de Mendel. La biología incorporará así el principio de que las mutaciones embrionales se producen de un modo azaroso, sin una finalidad perceptible, abriendo de este modo el camino al surgimiento de lo que se conoce como la *Teoría sintética*.

La idea de *totalidad* se desprenderá así de la *finalidad*. Desde el momento en que los sistemas carecen ahora de toda dinámica inherente, que sólo tienden a su autoconservación, a la preservación de su equilibrio interno u homeostasis, el cambio únicamente podrá provenir de fuera de ellos, de una esfera de acción intencional, la instancia de constitución primitiva de horizontes de sentido, el ámbito egológico trascendental tematizado por Husserl. Es la época esta también en la que surgen la *Gestalt*, y la física de

los campos de Maxwell (que daría luego lugar a la teoría de la relatividad). La “Era de la Historia” terminaba y comenzaba la “Era de la Formas”. Las diversas formaciones serán vistas ahora como arreglos singulares y únicos, que surgen de reconfiguraciones súbitas globales de sentido, como ocurre en los switches gestálticos (ahora vemos pato, ahora vemos conejo), como los golpes de calidoscopio de que hablaba Bergson. Entramos, en fin, en un nuevo universo de discurso, ya completamente extraño al hegeliano. El Sujeto pasará entonces a asociarse a ese residuo inasible en el campo de la representación, que escapa a él, hurtándose a todo saber, puesto que lo funda.

Llegamos así a la segunda idea de subjetividad que aparece en Žižek. El ego husserliano es, en realidad, ya un no-sujeto, es decir, indica aquella instancia fenomenológica previa a la escisión entre sujeto y objeto, y en el interior de la cual ambos pueden constituirse como tales.<sup>5</sup> Se produce así, a fines del siglo XIX, una suerte de restauración de la metafísica (de la que nacerán las filosofías neokantianas y fenomenológicas de fin del siglo XIX). El Sujeto es nuevamente arrancado del ámbito objetual para situarse en un plano trascendental, en el de las condiciones de posibilidad de los objetos. Sin embargo, contra lo que pensaban los propios neokantianos, este regreso a Kant y la ilustración es sólo aparente. Este sujeto ya no es el *hypokeimenon* de que habla Heidegger, esto es, aquello que se mantiene inalterado por debajo de los cambios de forma que se le imponen, sino, por el contrario, aquello que quiebra la linealidad de los procesos evolutivos, el que introduce una radical novedad.

Ello dará lugar, a su vez, a la crítica estructuralista y el cuestionamiento a la idea “metafísica” de un sujeto (una esfera de acción intencional) que preexista a sus propias condiciones de existencia. Aun entonces, quebrado ya el supuesto de la existencia de una dinámica inherente a los propios sistemas, la idea de cambio histórico obligará siempre a reintroducir una instancia tal, un significado trascendental, dando lugar así a aquella oscilación característica de este régimen de discurso entre acción intencional y sistemas autointegrados, en fin, entre fenomenología y estructuralismo (lo que revela, en última instancia, algo ya señalado por Derrida en *La voz y el fenómeno*, que, a pesar de su oposición, ambos –fenomenología y estructuralismo– comparten un mismo suelo arqueológico de saber, que es el que surge inmediatamente de la quiebra de las concepciones teleológico-evolucionistas del siglo XIX).

<sup>5</sup> En definitiva, el sujeto no sería más que uno de sus *pro-yectos*, una de las formas en que éste puede eventualmente concebirse a sí mismo. Aparece aquí, en fin, la idea de Sartre de que lo que define al hombre es no tener esencia, de que “el hombre es el proyecto del hombre”. La pregunta, sin embargo, que esto hace surgir qué o quién es ese primer hombre para el cual él es su propio proyecto.



Lo cierto, sin embargo, es que éste no logrará nunca responder aquella pregunta que hereda de ellas (las concepciones teleológico-evolucionistas del siglo XIX): cómo es que si un estado B nace necesariamente de un estado A pueda haber en aquél algo que no se contuviera ya germinalmente en éste. Y ello terminará abriendo aquel *impasse* por el que emergerá un nuevo concepto de la subjetividad, el tercero de los mismos que en Žižek aparecen confundidos bajo la rúbrica común del “Sujeto hegeliano-laciano”), y que podemos denominar, genéricamente, postestructuralista, esto es, la idea del mismo, no como un residuo que precede al orden del discurso y resulta inexpresable para él sino como esa misma imposibilidad de dicho orden de constituirse plenamente como tal, el índice de su incompletitud inherente. Ciertamente, nos encontramos ya en un universo intelectual completamente extraño a aquél en que el concepto hegeliano de sujeto había surgido.

### Lo Real como problema histórico-conceptual

Llegado a este punto es necesario introducir una nueva distinción. Lo señalado hasta aquí no significa que, más allá de que éste fuera su objeto, Hegel haya logrado, efectivamente, cancelar con su sistema la emergencia de lo *Real*, eliminar todo residuo de irracionalidad. Bien podemos, en efecto, encontrar en él elementos que no dejan reducirse completamente a su lógica inmanente y que lo dislocan, dando lugar así eventualmente a la quiebra del régimen de saber en que se fundaba y a la emergencia de nuevos horizontes conceptuales. Resulta absurdo, en cambio, atribuirle a él un concepto de *Sujeto* que, como vimos, sólo un siglo y medio más tarde se volvería concebible.<sup>6</sup>

En definitiva, la sagacidad intelectual de Žižek, que lo lleva a hacer lecturas siempre sugestivas de los distintos autores que analiza, consiste en hacer de ellos Lacan con otro nombre; tras Hegel, Kant, Descartes, etc., terminamos siempre encontrando a Lacan sólo bajo distintos ropajes filosóficos. El punto, sin embargo, es que esta apelación sistemática al anacronismo que realiza Žižek no puede atribuirse simplemente a su incontinencia intelectual, sino que es sintomática de un problema epistemológico mayor.

---

<sup>6</sup> Žižek, en última instancia, produce un deslizamiento subrepticio de una a otra afirmación, como se observa en la cita que sigue: Hegel, dice, “sabe muy bien que todo intento de una totalización racional termina fracasando, este fracaso es el ímpetu mismo para el ‘progreso dialéctico’ [...] ¿Qué es la Fenomenología del espíritu sino la presentación de una serie de intentos abortados por parte del sujeto de definir lo Absoluto y así arribar al tan ansiado sincronismo entre sujeto y objeto? (Žižek: 1991, 99-100).

Toda su filosofía se funda en el supuesto de que lo *Real*, como tal, no es historizable, trasciende los universos particulares de discurso, puesto que lo contrario supondría afirmar la posibilidad eventual de alcanzar la plena objetividad de los sistemas; en fin, equivaldría a la cancelación (imposible) de la historia (y la política). En efecto, al menos en los marcos de este pensamiento que definimos como postestructuralista, que es, en definitiva, aquel en que hoy nos situamos, uno puede —y aun debe— afirmar esto. Algo muy distinto, sin embargo, es afirmar que el *concepto* de lo Real no sea historizable. Y esto ya nos confronta a un problema de graves consecuencias teóricas.

En principio, dentro de este contexto de pensamiento, uno bien puede —e incluso, como señalamos, debe— afirmar ambas cosas a la vez, esto es, que lo *Real* no es historizable, pero que el *concepto* del mismo tiene una historia que puede perfectamente trazarse en su origen y desarrollo. Sin embargo, ambas afirmaciones resultan, al mismo tiempo, contradictorias entre sí. En efecto, la necesaria historización del concepto de lo Real a fin de evitar los anacronismos conceptuales tiene implícito, no obstante, que el postulado —a la vez necesario, si no queremos caer en una postura mítica que imagina la posible autoclausura de los sistemas discursivos, su plena objetividad—, de lo Real como una suerte de Verdad que trasciende los horizontes particulares de sentido es, ella misma, una afirmación que tiene, a su vez, sus propias condiciones de enunciación; que sólo resulta pensable dentro los marcos de un determinado régimen de saber; en fin, que se sostiene una serie de supuestos históricamente articulados y sólo resulta inteligible en el interior de aquel horizonte dentro del cual dichos supuestos conservan su eficacia; en suma, que lo *Real* no es sino una construcción discursiva contingente (lo que resulta destructivo de su mismo concepto).

Lo cierto es que, llegado este punto, si aceptamos plenamente esta aporía como tal, resultaría imposible pensar. Todo intento de articular un discurso coherente dentro de los marcos de este régimen de saber se estrellaría permanentemente contra este límite último suyo. Es, en fin, en este sentido que, como decíamos, el anacronismo de Žižek resulta sintomático. De Žižek puede decirse así lo que Lacan dijera de Descartes en su *Seminario XI*. Descartes, decía allí Lacan, se vería obligado a optar entre el ser y el pensamiento, entre la filosofía y la historia intelectual. Ante la disyuntiva, opta por el pensar, y es eso lo que permite, a su vez, recobrar el ser, restaurar un mínimo de ontología sobre cuyas bases fundar su filosofía. Lo mismo puede decirse de Žižek. Confrontado a la alternativa entre el ser y el pensamiento, la filosofía y la historia intelectual; él también optará por el pensar, lo que le permitirá así recobrar al menos un mínimo de ontología que le abra las puertas para salir de ese *impasse* en que toda inteligibilidad se

hundiría (aunque, es cierto, al precio de convertir lo *Real* en su opuesto, esto es, una suerte de *point de capiton* que anude la malla de su discurso, y le permita, en última instancia, pensar la realidad).

Sin embargo, el punto realmente escandaloso de la comprobación de esta aporía es que la crítica de las categorías postestructuralista-postacanianas en que se funda el discurso de Žižek parte también de ellas mismas, cuya validez, en última instancia, presupone. En efecto, se da aquí la paradoja de que la crítica de las mismas sólo resultará efectiva en la misma medida en que sus categorías nucleares resulten válidas (siendo que, en caso contrario, ésta también pierde toda su eficacia). En fin, nos enfrentamos aquí una aporía inherente a este universo particular de discurso, que es, en última instancia, aquel en que el universo todo de la política hoy se instala, y frente al cual todo pensamiento de la misma habrá inevitablemente de estrellarse. En todo caso, cabe aquí la afirmación retomar la expresión que Žižek aplicara a Hegel: es este mismo fracaso teórico lo que lo vuelve al mismo tiempo teóricamente productivo e históricamente significativo, puesto que resulta indicativo de una problemática más vasta, que atraviesa al pensamiento contemporáneo de la política; resulta, en fin, expresivo de una condición epocal, que es, incidentalmente, la nuestra.



## Bibliografía

- FOUCAULT, Michel (1984). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona: Planeta.
- HEGEL, G. W. F. (1984). *Lógica*. Barcelona: Hyspamérica.
- (1985) *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E.
- HEIDEGGER, Martín (1960). *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada,
- Žižek, Slavoj (1991). *For they know not what they do. Enjoyment as a Political Factor*. Londres, Verso.

## COPYRIGHT INFORMATION



**Author:** Palti, Elías

**Title:** Hegel y la cancelación de lo Real. El "sujeto hegeliano-lacanian" visto desde una perspectiva histórico-intelectual

**Source:** Stud Polit 20 S 2010 p. 39-57

**ISSN:** 1669-7405

**Publisher:** Universidad Católica de Córdoba

Rectorado-Campus-Camino a Alta Gracia km 7 1/2 (5017), Córdoba, República

The magazine publisher is the copyright holder of this article and it is reproduced with permission. Further reproduction of this article in violation of the copyright is prohibited. To contact the publisher: <http://www.ucc.edu.ar>

This article may be used for research, teaching and private study purposes. Any substantial or systematic reproduction, re-distribution, re-selling, loan or sub-licensing, systematic supply or distribution in any form to anyone is expressly forbidden. The publisher does not give any warranty express or implied or make any representation that the contents will be complete or accurate or up to date. The accuracy of any instructions, formulae and drug doses should be independently verified with primary sources. The publisher shall not be liable for any loss, actions, claims, proceedings, demand or costs or damages whatsoever or howsoever caused arising directly or indirectly in connection with or arising out of the use of this material.