



VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

NOVEDAD REVOLUCIONARIA
Y FILOSOFÍA MATERIALISTA
(HACIA LA UNIFICACIÓN TEÓRICA
DE MARXISMO Y PSICOANÁLISIS)

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR

Luis Sebastián Villacañas de Castro

DIRIGIDA POR

Prof. Dra. Elena Cantarino Súnier, Universitat de València
Prof. Dra. M^a Teresa Oñate Zubía, Universidad Nacional de Edu-
cación a Distancia

Valencia, 2010

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a una serie de personas e instancias el apoyo dado durante los años de trabajo que he dedicado a esta tesis doctoral, sin el cual su realización no hubiese sido posible. En primer lugar, durante la práctica totalidad de este proceso he contado con la ayuda que el Estado español me ha mantenido a través de sucesivos ministerios y de diversas formas, pero siempre integrada en el programa de Formación de Profesorado Universitario. Este agradecimiento se extiende a la Univesitat de Valencia, en la que he realizado la totalidad de mis estudios superiores hasta la fecha, y a la que he pertenecido bajo régimen de contratado en prácticas durante los últimos dos años. Muy especialmente, agradezco a todo el personal administrativo, docente e investigador del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de dicha universidad el apoyo mostrado durante la totalidad del programa de doctorado Ética y Democracia, al que ahora pongo fin. Por supuesto, mi agradecimiento a la profesora Dra. Elena Cantarino Súnier, del mismo departamento, es más intenso en la medida en que es también co-directora de esta tesis. Como también lo es la profesora Dra. María Teresa Oñate y Zubía, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Educación a Distancia. A ambas les agradezco, no sólo su ánimo y su trabajo de dirección, sino también que me hayan brindado siempre que han podido la oportunidad de colaborar con ellas en tareas lectivas y en eventos de difusión científica, y poder así compartir mi investigación con diferentes tipos de alumnado.

A este respecto, quisiera mostrar también mi gratitud a aquellos alumnos de la licenciatura de Filosofía de la Universitat de Valencia que asistieron a los seminarios que dirigí para las asignaturas “Teorías de la libertad” y “Teorías de la sociedad” durante los años 2008, 2009 y 2010. Agradezco su colaboración, su paciencia, la mejor de sus disposiciones. Las mismas razones me llevan a acordarme ahora del grupo de trabajo que encontré en New York University durante el primer cuatrimestre del curso 2008-2009, así como a los componentes del seminario lacaniano dirigido por la psicoanalista M^a Amparo García del Moral, en Valencia, que pacientemente llevan desgranando, todos los lunes y desde hace casi veinte años, la obra de Jacques Lacan, y al que yo me uní hace apenas un año. Junto con todos ellos, y en buena parte gracias a ellos, exploré y alcancé algunas de las nociones que a continuación se exponen, aunque lo hice de un modo sin duda alguna más desordenado.

Quiero agradecer su amistad a mis muchos amigos; a mi padre, mi madre y mi hermana, todo el amor y ayuda que me han dado, en los momentos buenos y en los malos. Verdaderamente, sin ellos esta tesis no hubiese sido posible. A mi padre, especialmente, le agradezco que nunca se haya olvidado de ser padre mientras le pedía que fuese filósofo, ni de ser filósofo mientras le pedía que fuese mi padre. A María, por supuesto, le doy las gracias por lo feliz que me hace y me ha hecho, pero sobre todo por lo feliz que me hará, por lo felices que nos haremos, especialmente ahora que esta tesis se ha acabado.

Finalmente, ojalá tuviese la oportunidad de agradecer a Ricardo Sanz Pons toda la profesionalidad demostrada durante tres largos años que tuvieron que cesar de pronto, junto con muchas otras cosas, tras su inesperado y triste fallecimiento. Como no puedo, creo que es justo que a la memoria de un buen psicoanalista vaya dedicado este trabajo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO 1. EPISTEMOLOGÍA.....	47
§1. El idealismo empirista.....	49
(A) La metodología empirista.....	49
I. El problema de la inducción.....	49
II. El problema del empirismo.....	54
(B) La metafísica empirista: lo dado.....	59
§2. Crítica al idealismo empirista.....	66
(A) Crítica a la metodología empirista: la determinación teórica de la experiencia.....	66
(B) Crítica a la metafísica empirista.....	78
§3. Caracterización de la estructura teórica.....	86
(A) El estatuto subjetivo de la estructura teórica.....	86
(B) El estatuto social o asocial de la estructura teórica.....	91
(C) El modelo formal de la estructura teórica.....	104
I. Estructura, función y vectores.....	104
II. Vectores, leyes y elementos.....	111
III. Sobre-determinación y determinación en última instancia.....	113
§4. El problema de la novedad revolucionaria.....	116
(A) Planteamiento del problema.....	116
I. La ceguera del empirismo.....	116
II. La circularidad de la teoría.....	118
III. El problema de la anomalía.....	120
IV. El problema del cambio de paradigma.....	122
(B) Las soluciones idealistas.....	123
I. El genio individual.....	123
II. La diversidad indeterminada de vectores teóricos sociales.....	126
CAPÍTULO 2. POLÍTICA.....	133
Introducción.....	135
§1. Crítica al liberalismo.....	140
(A) Crítica del modelo formal numérico.....	140
(B) Crítica a la filosofía y economía políticas liberales.....	145

§2. Crítica al marxismo.....	170
(A) Economía y realidad.....	170
(B) Superestructura y verdad.....	195
I. Ciencia e ideología.....	195
II. Las respuestas del marxismo al descubrimiento revo- lucionario.....	222
1. El idealismo empirista.....	222
2. El idealismo especulativo.....	241
CAPÍTULO 3. PSICOANÁLISIS.....	251
Introducción.....	253
§1. Crítica al psicoanálisis.....	267
(A) Crítica al concepto de realidad: conciencia, percepción y principio de realidad.....	267
(B) Crítica al lenguaje.....	273
I. Crítica a la función referencial.....	273
II. Crítica a la producción azarosa del lenguaje.....	277
§2. Teoría psicoanalítica.....	291
(A) De la imagen especular al Nombre-del-padre.....	291
(B) El Nombre-del-padre y el complejo de Edipo.....	296
I. La castración y sus vicisitudes.....	296
II. El esquema de la castración como acontecimiento traumático.....	300
III. La castración.....	303
IV. Pene, imagen narcisista y Nombre-del-padre: falo corporal, falo imaginario y falo simbólico.....	312
V. La especificidad del goce simbólico.....	323
(C) Del Nombre-del-padre al Nombre-propio.....	327
I. La ambivalencia del Nombre-del-padre.....	327
1. El primer nombre de la lengua.....	327
2. Análisis de “Pegan a un niño”.....	329
II. Lo real lacaniano.....	334
III. Del falo al yo: del Nombre-del-padre al Nombre pro- pio.....	340
(D) Nombre-propio, conciencia y vector teórico social.....	348
I. Nombre-propio, narcisismo y represión propiamente dicha.....	348
II. La conciencia como variante del vector teórico social determinada en función del Nombre-propio.....	351
III. Nombre-propio, modelo formal numérico e ideología liberal.....	363
(E) Del Nombre-del-padre al síntoma.....	378
I. La represión propiamente dicha.....	378
II. El síntoma como metáfora del Nombre-del-padre.....	382

1. La ley del síntoma: entre el Nombre-del-padre y el Nombre-propio.....	382
2. La ley del síntoma: entre el goce y el malestar.....	386
3. La plena determinación de los síntomas.....	393
4. El síntoma como síntoma del síntoma.....	404
III. El síntoma y el lenguaje.....	408
1. Los dos ejes de la lengua.....	408
2. Metáfora y metonimia.....	412
3. La lógica retroactiva del significado en la proposición.....	419
(a) El tiempo retroactivo en la teoría de Lacan.....	419
(b) La lógica retroactiva en la teoría marxista.....	426
IV. La funcionalidad social del síntoma.....	436
1. El síntoma desapercibido.....	436
2. El síntoma como error.....	439
3. El síntoma como metáfora artística.....	440
 CAPÍTULO 4. LA SOLUCIÓN MATERIALISTA A LA NOVEDAD REVOLUCIONARIA.....	 453
Introducción.....	455
§1. El síntoma como novedad teórica revolucionaria.....	462
(A)Tiempo retroactivo de la novedad teórica revolucionaria.....	462
(B)El descubrimiento revolucionario en los objetos de conocimiento de las ciencias.....	468
I. El esquema del descubrimiento revolucionario.....	468
(C)Análisis de los descubrimientos revolucionarios.....	477
I. El psicoanálisis como descubrimiento revolucionario de las ciencias sociales.....	477
El marxismo como descubrimiento revolucionario de las ciencias sociales.....	484
II. La teoría de la evolución de las especies como descubrimiento revolucionario de las ciencias naturales.....	500
III. Los avances en la teoría de conjuntos como descubrimiento revolucionario en las ciencias formales.....	514
 CONCLUSIÓN.....	 533
 BIBLIOGRAFÍA.....	 549
 DIAGRAMAS.....	 573

Optimismo y pesimismo. Hay que observar que muchas veces el optimismo no es más que una manera de defender la pereza propia, la irresponsabilidad, la voluntad de no hacer nada. Es también una forma de fatalismo y mecanicismo. Se espera en los factores ajenos a la propia voluntad y laboriosidad, se los exalta, y la persona parece arder en ellos con un sacro entusiasmo. Y el entusiasmo no es más que una externa adoración de fetiches. Reacción necesaria, que debe partir, de la inteligencia. El único entusiasmo justificable es el acompañado por una voluntad inteligente, una laboriosidad inteligente, una riqueza inventiva de iniciativas concretas que modifique la realidad existente.¹

¹ Antonio Gramsci, “Pesimismo y optimismo”, 355.

INTRODUCCIÓN

I

Admito que en todo momento somos prisioneros atrapados en el marco general de nuestras teorías, nuestras perspectivas, nuestras experiencias anteriores, nuestro lenguaje. Pero somos prisioneros en un sentido pickwickiano; si lo intentamos, en cualquier momento podemos escapar de nuestro marco general. Es indudable que nos encontraremos de nuevo en otro marco general, pero será uno mejor y más espacioso; y en todo momento de nuevo podemos escapar de él.

El punto general es que siempre es posible una discusión crítica y una comparación de los varios marcos generales.²

1. Este párrafo va a servirnos de guía para el tramo inicial de este trabajo. Gracias a él, nos resultará más sencillo abordar las cuestiones a las que, después, tendremos que dedicar una atención pormenorizada. Es evidente que estas cuestiones han merecido un tratamiento muy extenso, por lo que en esta introducción no intentaremos dar un resumen que se haga cargo de todo el argumento; este último es amplio, complejo y bebe de varias fuentes: de la filosofía de la ciencia, del marxismo y del psicoanálisis, a cada una de las cuales dedicaremos un capítulo. Dejaremos que sea así (capítulo a capítulo) como nuestra argumentación se vaya desarrollando. Con todo, el lector no va a abandonar esta introducción en la ignorancia de cuáles son las tesis principales con las que se topará luego, pero será ésta una información que demos mientras cumplimos con lo que ahora es el objetivo más importante, a saber: identificar el problema que motiva este trabajo, así como los postulados iniciales desde los cuales hemos intentado resolverlo.

Como afirma nuestro título, queremos investigar la posibilidad o imposibilidad de la novedad revolucionaria. Esto significa, en primer lugar, saber si existe; de ser así, de qué forma; y, finalmente, entender cómo podría ser explicada. Pues bien, frente a algunas posiciones que por diferentes razones acaban relativizando el alcance de un concepto como novedad revolucionaria (Karl Popper, Paul Feyerabend, Stephen Toulmin, en la filosofía de la ciencia; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en la política, y generalmente todo el pensamiento liberal), nosotros partimos del hecho de que tiene sentido hablar de novedades verdaderamente revolucionarias, y esto para muchos ámbitos diferentes: la ciencia, la economía, el arte, la política (si bien tal vez tengamos que modificar la relación entre estos ámbitos). Respecto a la cuestión de cómo la

² Karl Popper, "La ciencia normal y sus peligros", 155-6.

novedad revolucionaria puede ser producida, me temo que la solución no llegará hasta el cuarto y último capítulo de este trabajo, y la razón es que antes de ello tendremos que haber pasado por las tesis esenciales de la epistemología, política y psicoanálisis, a cada una de las cuales hemos reservado un capítulo, y cada una de ellas (aunque el psicoanálisis en mayor medida que el resto) nos ayudará a concretar el problema e identificar la manera de solucionarlo.

2. Dicho esto, pasemos a explorar la cita que hemos colocado al comienzo. ¿De qué manera se hace eco del problema de la novedad revolucionaria? Localicémosla en su contexto. Data de 1965, de las Actas del Congreso Internacional de Filosofía de la Ciencia que se celebró en Londres; proviene de la pluma de Karl Popper y fue producida en el fragor del debate que él y Thomas Kuhn mantuvieron tras la publicación del libro de este último, *Estructura de las revoluciones científicas*, en 1962. Si nuestro trabajo tiene sentido, esto se debe a que aquella polémica todavía no ha sido resuelta. Y esto es así aunque ya no esté presente en el actual panorama de la filosofía de la ciencia. En su importante libro, Kuhn afirmaba que había novedades revolucionarias en el campo de la ciencia, y que éstas producían ciertos momentos de *ciencia extraordinaria* en los que las investigaciones de uno o varios científicos llevaban a la producción de un nuevo *paradigma*. Será en el siguiente capítulo cuando analicemos este último concepto con profundidad, pero por ahora avanzamos que se trata de «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica».³ Se trata, a su vez, del mismo término que Popper equipara en su cita al de *marco general*; más aún, al identificarlo con este término mucho más amplio, y con otros tantos como *teorías, perspectivas, experiencias anteriores, nuestro lenguaje en general...*, Popper subraya más si cabe las implicaciones filosóficas del esquema de Kuhn. Y es que su perspectiva es heredera de la de Kant.

Para situar mejor el argumento, señalamos lo siguiente: cuando Kuhn defiende la existencia de novedades revolucionarias, necesariamente afirma con ello que existen momentos en los que la ciencia *no* es revolucionaria, esto es, periodos durante los

³ Thomas Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (Prefacio), 13.

cuales la ciencia progresa sin que esto conlleve a su vez un cambio revolucionario de paradigma. Según Kuhn, tal sería el desarrollo propio de la *ciencia normal*; ésta se daría durante la mayoría del tiempo y es radicalmente distinta de la *ciencia extraordinaria*.⁴

Como vemos, se establece una distinción muy clara entre novedades revolucionarias y desarrollos no-revolucionarios en el seno del conocimiento científico. Esta es, también, la línea de demarcación que tomamos como punto de partida para nuestra investigación. No queremos cancelar esta dicotomía dentro de una lógica cuantitativa, de grados, que es lo que John Watkins⁵ y sobre todo Stephen Toulmin⁶ realizan en sus respectivas contribuciones al congreso de 1965. Tampoco queremos desactivar la efectividad de la revolución dentro de un horizonte que mantenga vigente el concepto pero solamente a condición de afirmar, inmediatamente, que *todo es revolucionario* —que es precisamente lo que Popper y Feyerabend, a nuestro entender, llevan a cabo. El primero, cuando plantea que la ciencia o es revolucionaria, o no es ciencia⁷ (así,

⁴ Cfr. Thomas Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (I, II, III, IV), 26-27, 34, 52, 53, 66.

⁵ Cfr. John Watkins, “Contra ‘la ciencia normal’”, 129.

⁶ Stephen Toulmin afirma incluso que el concepto de revolución ha perdido su significación dentro del lenguaje político, y que debería hacerlo también para la ciencia. Cfr. Stephen Toulmin, “La distinción entre Ciencia Normal y Ciencia Revolucionaria, ¿resiste un examen?”, 136 y 143: «en la esfera política, los enunciados acerca de la ocurrencia de “revoluciones” son sólo preliminares a las preguntas acerca de los mecanismos políticos implicados en el cambio revolucionario. Como en el nivel explicativo, la diferencia entre cambio normal y cambio revolucionario en la esfera política resultó ser, después de todo, una diferencia solamente de grado.

»La posición que el profesor Kuhn adoptó en su libro siempre me ha parecido que requería unas especificaciones similares. Según este argumento, las diferencias entre las clases de cambio que tienen lugar durante las fases “normal” y “revolucionaria” del desarrollo científico son, a nivel intelectual, absolutas. Como resultado, la descripción dada por él [Kuhn] iba demasiado lejos al implicar la existencia en la teoría científica de discontinuidades mucho más profundas y menos explicables que las que de hecho ocurren. [...]

» [...] Los estudiantes de historia política han superado ya toda confianza ingenua en la idea de “revoluciones”. Si estoy en lo cierto [...] entonces la idea de “revolución científica” tendrá que salir, al igual que las “revoluciones políticas”, fuera de la categoría de los conceptos explicativos y entrar en la de los simples rótulos descriptivos».

⁷ Cfr. Karl Popper, *Truth, Rationality and the Growth of Knowledge* (Preface), 5: «el progreso en ciencia —o al menos el progreso notable— es siempre revolucionario».

Cfr., también, Karl Popper, “La ciencia normal y sus peligros”, 151: «En mi opinión, al “científico normal” se le ha enseñado mal. Creo, al igual que otros muchos, que toda la enseñanza a nivel universitario (y si es posible antes) debería ser entrenamiento y estímulo al pensamiento crítico. Al “científico normal”, tal como lo describe Kuhn, se le ha enseñado mal. Se le ha enseñado dentro de un espíritu dogmático: ha sido víctima de adoctrinamiento. Ha aprendido una técnica que puede aplicarse sin preguntar por qué puede aplicarse (especialmente en mecánica cuántica). Como con-

Watkins nos recuerda que para Popper «el rótulo de la ciencia debería ser: *¡Revolución permanente!*»⁸). El segundo, en cambio, cuando defiende que no hay ciencia propiamente dicha, sino que todo es invención, cultura, lenguaje... Consecuentemente, cuando hace de la estética el único criterio de lo revolucionario, y disuelve con ello buena parte del sentido que este término pudiera tener. «El gusto, no el argumento», dice, «nos hace llevar a cabo ciertos movimientos dentro de la ciencia».⁹

3. A mi entender, Watkins, Toulmin, Popper, Feyerabend... todos ellos harían de la revolución un concepto disfuncional dentro de sus propuestas. Esto entraña una primera consecuencia, la de que sus planteamientos sean forzosamente conservadores respecto a la posibilidad del cambio social. Pero a esto se añade algo más importante todavía (más grave, al menos, desde la perspectiva de unos pensadores que están interesados en la verdad): la necesaria falsedad de sus teorías. En este trabajo queremos ofrecer una explicación teórica de la novedad revolucionaria, una explicación que haga de ella un concepto operativo en la plenitud de sus acepciones, sin necesidad de rebajar su radicalidad o matizar parcialmente su significado. Nuestro objetivo es hacer de la novedad revolucionaria un concepto teórico, no el mero «rótulo descriptivo», que es como Toulmin lo caracteriza. Todo ello hará inevitable que en el cuarto capítulo de este trabajo propongamos algunos cambios sobre los criterios actuales de la científicidad.

II

4. Acabamos de hacer referencia a posiciones ideológicas conservadoras. Esta cuestión va a ser tratada de ahora en adelante con mayor profundidad. No debemos

secuencia ha llegado a ser lo que puede llamarse un científico aplicado, en contraposición con lo que yo llamaría un *científico puro*».

Debemos a Imre Lakatos (éste sí, militante comunista, al menos mientras permaneció en su país de origen) la mejor exposición del error que Popper comete, y que lo lleva a decir que la ciencia, cuando es verdadera ciencia, siempre es revolucionaria; este error consiste en no distinguir entre la falsación de un paradigma y su recambio, entre la *refutación* de una teoría y su *rechazo*. Que una teoría sea refutada (que es lo que según Popper caracteriza al avance científico) no significa que sea reemplazada; para ser reemplazada por otra, antes hace falta que una alternativa sea producida. Cfr. Imre Lakatos, *La crítica y la metodología de programas científicos de investigación* (§2), 12.

⁸ John Watkins, “Contra la ‘Ciencia Normal’ ”, 119.

⁹ Paul Feyerabend, “El mito de la ciencia y su papel en la sociedad”, 36.

olvidar las fechas en las que se celebraba el congreso al que estamos haciendo referencia: 1965, en plena Guerra Fría. Si tenemos esto en cuenta, planteamos la hipótesis de que las tres propuestas fundamentales que ahí se defendieron (las de Popper, Fayerabend y Kuhn —pues la de Lakatos, aunque él mismo fue marxista, parece un intento de reconciliar las dos últimas) sirven para representar el conflicto entre el liberalismo y el marxismo que se daba por esas fechas. Obviamente, ni Popper ni Fayerabend ni Kuhn se declararon marxistas. Si bien Fayerabend incluye citas de Lenin, Mao Tse Tung... en algunas de sus obras, lo cierto es que consideramos que su posición anarquista es una variante radical del liberalismo, por mucho que él trate de aproximarla a los postulados marxistas —suponemos que desde un desconocimiento que quiere asimilar a todas las izquierdas. De hecho, a lo largo de este trabajo (sobre todo en el segundo capítulo) veremos que todo lo que Fayerabend atribuye al racionalismo científico liberal respecto del anarquismo —«los racionalistas», escribe, «son constitutivamente incapaces de aceptar el anarquismo cuando éste se presenta sin camuflaje. Un día, sin duda, descubrirán qué es lo que han estado sosteniendo. Ése será el día en que estén preparados para el anarquismo puro y simple»¹⁰— acabará siendo verdad del anarquismo respecto del liberalismo. Esto es, su afirmación anterior quedaría de la siguiente manera: los anarquistas pronto deberían estar preparados para reconocer que lo que ellos han estado defendiendo es simplemente una variante del liberalismo *puro y simple*. En realidad, nunca plantearon una oposición teórica efectiva.¹¹

¹⁰ Paul Fayerabend, “El mito de la ciencia y su papel en la sociedad”, 35.

¹¹ Tal parece ser, a su vez, la opinión de Étienne Balibar cuando critica las propuestas políticas anarquistas tanto como sus correspondientes lecturas psicoanalíticas. Como ejemplo de esto, leemos: «Hoy, mi opinión es que lo que podemos llamar anarquismo teórico, y que comparte parcialmente el Marxismo y toda la tradición libertaria (socialista o no), debe hacerse responsable, al menos desde el punto de vista de su componente teórico, de su incapacidad para enfrentarse a la crisis que sufre al menos desde los años en que se enfrentó con el Nazismo, crisis que nunca ha superado. Y no creo, *a fortiori*, que sean éstos los mimbres con los que debemos contribuir intelectualmente a resolver la crisis de las políticas democráticas, que hoy amenaza, de varias maneras, con abrir la puerta otra vez a diversos Neo-fascismos», Étienne Balibar, “The Infinite Contradiction”, 157-8.

También, cfr. Étienne Balibar, “¿En nombre de la razón? Marxismo, racionalismo, irracionalismo”, 90: «Un síntoma muy importante a tener en cuenta es el hecho de que, mientras el irracionalismo de las masas es, la mayoría de las veces, abiertamente conservador, reaccionario en política, el irracionalismo de los filósofos, *en las condiciones propias de la Francia actual*, las del “antes” y el “después de Mayo del 68”, *de momento* es anarquizante: más que la negación pura y

Repetimos: ni Popper, ni Kuhn ni Fayerabend defienden posiciones marxistas. Y sin embargo, esto no significa que aquel congreso de 1965 no tuviese nada que ver con la Guerra Fría. Creo que el marxismo puede leerse en sus diferentes propuestas, de la misma manera que puede leerse en el hecho de que ningún filósofo soviético fuese invitado a tomar parte. Durante todas las sesiones, el marxismo fue el convidado de piedra. Pronto veremos que existe un concepto riguroso para referirnos a este tipo de efectividad; se trata de eso que Althusser llamó *causalidad estructural*, *causa ausente*, «el modo de presencia de la estructura en sus efectos [l'existence de la structure dans ses effets]»,¹² etc.

Por nuestra parte, vamos a defender que las propuestas de Popper, Fayerabend y Kuhn reproducen el conflicto ideológico de la Guerra Fría precisamente por la manera en que teorizan los límites de la ideología liberal en la que todos ellos, a veces sin quererlo, se encuentran. Tales límites se manifestarían respecto del concepto *revolución*.

5. Por el otro lado, la adscripción de Popper y Fayerabend al liberalismo-democrático y al liberalismo-anarquista sí está plenamente justificada. El segundo inicia su libro *Contra el método* diciendo que «el siguiente ensayo ha sido escrito desde la convicción de que el *anarquismo* —que no es, quizá, la filosofía política más atractiva— puede procurar, sin duda, una base excelente a la *epistemología* y a la *filosofía de la ciencia*».¹³ Por su parte, Popper defendió explícitamente el modelo liberal de sociedad en libros como *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) y *La miseria del historicismo* (1944-5). Ahora bien, creemos que cuando justificaba su defensa del liberalismo político por su afinidad con los principios de la racionalidad científica tal y como él la caracterizaba (espíritu crítico, anti-dogmatismo, etc.),¹⁴ con

simple de la lucha de clases explotadas, lo que está a la orden del día es su superación, su agotamiento en los conflictos imaginarios entre el Poder y el Sexo».

¹² Louis Althusser. “El objeto de *El capital*”, 203/404-5.

¹³ Paul Fayerabend, *Contra el método* (Prefacio), 11.

¹⁴ Cfr. Margarita Boladeras, “El racionalismo crítico (K. Popper, H. Albert)”, 171: «las sociedades requieren una autocomprensión a partir de la pluralidad y heterogeneidad de los elementos que las componen, así como de la multiplicidad de dinámicas que les permiten sobrevivir y corregir contradicciones. La capacidad de cambio es decisiva para poder asumir las adaptaciones necesarias a las situaciones nuevas, y es susceptible de un uso mejor o peor según el esfuerzo crítico y constructivo que se aplique a ello. La sociedad abierta debe partir de esta realidad básica y crear

ello no dejaba de reproducir un recurso habitual del liberalismo, a saber: cuando cree estar dando un veredicto científico sobre las formas de sociedad, lo que hace es adoptar un enfoque ideológico sobre la ciencia.

Esto significa que (cancelados Fayerabend y Popper) estamos haciendo de Kuhn el *representante* del marxismo en aquel congreso londinense de 1965; esto implica, pues, que consideramos su teoría de las revoluciones científicas como la posición teórica más cercana a las tesis marxistas. Sin duda, estas hipótesis necesitan justificación. Como mínimo, parecen poco intuitivas, y de poco servirá que digamos que no estamos hablando del hombre Thomas S. Kuhn, sino de su teoría. Ciertamente es, por otra parte, que fue profesor, durante los 60, de la universidad más progresista de los EEUU., la universidad estatal de Berkeley, California. Allí también dio clases Fayerabend, donde desarrolló su epistemología anarquista. Pero seguimos sin tener noticia alguna de que Kuhn fuera marxista.

Aún así, en mi opinión hay razones de peso para afirmar que su explicación de la estructura de las revoluciones científicas comparte unos postulados teóricos básicos con el marxismo; por pequeñas que sean estas coincidencias, veremos que no dejan de ser importantes, y son ellas precisamente las que nos permiten aproximar el marxismo a su teoría mucho más de lo que sería posible con respecto a las de Popper y Fayerabend —o a la de cualquier otro esquema propiamente liberal.

6. Sin duda, la coincidencia de la que estamos hablando aparece en un nivel muy básico, aunque esta es la razón por la que resulte tan determinante. Consiste sencillamente en la aseveración de que ha habido revoluciones en la historia (en su caso, científicas); de que, por lo tanto, es éste un concepto plenamente justificado para la filosofía de la ciencia. Esto ya diferenciaría inmediatamente la posición de Kuhn de la ideología liberal; recordemos, por ejemplo, que para Popper la revolución en la ciencia es permanente, mientras que para Fayerabend la verdadera novedad no existe, puesto que la infinita variedad ha existido desde siempre.¹⁵

estructuras políticas e institucionales coherentes y eficaces; el modelo democrático no es perfecto, pero es el menos malo de los sistemas políticos porque permite la corrección de errores y el reemplazo de los políticos que no cumplen con sus responsabilidades».

¹⁵ Así se aprecia en la siguiente frase: «Cuando hablo de “descubrimientos” no quiero decir que las ideas mencionadas sean completamente nuevas, o que aparezcan ahora de una forma nueva.

Tal vez la afinidad con el marxismo que se deriva de este primer principio no llegue a ser evidente hasta que no planteemos el segundo principio. Es éste: la ideología liberal no puede explicar las novedades revolucionarias que ocurren dentro de ella. En realidad, este principio no aparece así expuesto en la obra de Kuhn. Lo que hemos formulado es nuestra traducción (coherente y justificada, creemos) de una de las conclusiones a la que llega su obra: la ciencia no puede explicar la novedad revolucionaria que da lugar a los cambios de paradigma científicos. Sin embargo, a continuación trataremos de justificar por qué creemos que la traducción que hemos hecho expresa su verdadero sentido. De hecho, Kuhn reconoce que lo que se entendía en su época (y en la nuestra) como la racionalidad científica occidental (esto es, la teoría del conocimiento iniciada en la modernidad europea, en cuya larga estela se incluía el *positivismo lógico* dominante en la filosofía de la ciencia), toda esta tradición ya no era capaz de ofrecer una explicación convincente a las revoluciones científicas, aquéllas que conllevaban cambios de paradigma. Quizá fuera por esto que, hasta entonces, la historia de la ciencia había sido descrita por medio de un modelo lineal, que primaba el avance del conocimiento por acumulación.¹⁶ Las dos razones de esta imposibilidad las trataremos en el siguiente capítulo; en todo caso, suponen una respuesta a cada uno de los *dogmas* desde los cuales W. V. O. Quine —que es citado por Kuhn como una de sus lecturas decisivas— caracteriza al positivismo lógico, ante todo su idea sobre el avance científico como resultado de la *verificación experimental* y *formalismo lógico* (estudiado por la filosofía analítica). A cada uno de éstos cabe contrastar, primero, lo que aquí llamaremos *la determinación teórica de la experiencia* (en mayor o menor medida la defienden Ludwig Wittgenstein, de nuevo Quine, Norwood Russel Hanson, el propio Kuhn, Fayerabend, Alan F. Chalmers, etc.); segundo, el hecho de que la producción de la novedad teórica revolucionaria no pueda ser deducida lógicamente del viejo paradigma científico en el que surgió.

El problema es que, a diferencia de lo que nosotros hacemos, Kuhn no defiende, a su vez, que la incapacidad del positivismo lógico para dar una explicación racional al cambio de paradigma tenga que ver con la ideología liberal. Quizá era la sospecha del

Muy al contrario. Algunas de estas ideas son tan viejas como las montañas», Paul Fayerabend, “Consuelo para el especialista”, 361.

¹⁶ Cfr. Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (I), 21.

otro debate epocal, entre Habermas y Popper. Este paso lo hemos dado nosotros, ya que él no introduce en esta discusión el concepto de *ideología*. Su libro de 1962 concluye que los descubrimientos revolucionarios no son lógicos, pero que sin embargo funcionan; una tesis que de por sí ya arrumbaba la perspectiva adoptada por la filosofía de la ciencia del positivismo lógico, la cual, fijada como estaba al formalismo analítico, se oponía a considerar la funcionalidad de aquello a lo cual no podía dar una explicación. Al no poder dar cuenta de estos casos, los consideraba cercanos a la irracionalidad, y los abandonaba junto con otros tantos fenómenos que le resultan inexplicables, tanto en las acciones de los sujetos como en ciertos procesos de la sociedad (la economía, la política, etc.).

Ahora bien, resulta importante darnos cuenta de que Kuhn no pretende renunciar por ello a una explicación científica del problema del cambio paradigmático, y esto es esencial para nuestro argumento. Así lo delata la propuesta con la que trata de responder a esta dificultad. Según Kuhn, si queremos entender un cambio de paradigma no tenemos más remedio que acudir fuera de la filosofía analítica y de la experimentación, fuera de lo que hasta ese momento había sido considerado como el espacio único de la racionalidad científica. «Debería ya estar claro», añade, «que, en último análisis, la explicación debe ser psicológica o sociológica».¹⁷ Esto es: las determinaciones que hacen posible una revolución científica deben buscarse fuera de los contenidos habituales de las ciencias formales o naturales: en las ciencias sociales. Y es allí donde, aunque Kuhn no lo haga, cabe también introducir el problema de la ideología.

7. Esta es la propuesta que, a la postre, nos permitirá superponer nuestra tesis (la ideología liberal es toda ella incapaz de explicar las novedades revolucionarias que la afectan) a la tesis kuhniana, la cual se limitaba a afirmar la impotencia del positivismo lógico para ofrecer una explicación a los cambios de paradigma. Consideramos que nuestra formulación contiene el verdadero problema. Veamos por qué.

Por un lado, la propuesta de Kuhn revela hasta qué punto confiaba en el carácter científico de la ideología liberal: está dispuesto nada más y nada menos que a otorgar a la sociología y a la psicología liberales la capacidad de aportar una explicación que

¹⁷ Thomas S. Kuhn, “¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?”, 104

no puede alcanzarse desde la experimentación y las leyes de la filosofía analítica. Según parece, la psicología y la sociología podrían dar sentido a la irracionalidad que, si nos atenemos estrictamente al positivismo lógico, forzosamente implican los cambios de paradigma. Ellas podrían crear una ciencia de lo irracional.

Es comprensible que Popper, ante esta propuesta, reaccione con decepción y cierta agresividad:

la sociología y la psicología, si se las compara con la física, están asaeteadas por modas y por dogmas no sujetos a control. La indicación de que en ellas podemos encontrar algo que sea descripción pura y objetiva es claramente errónea. [...]

Por esto es que considero sorprendente la idea de volverse hacia la sociología o la psicología. Y lo considero decepcionante porque muestra que todo lo que anteriormente he dicho en contra de las tendencias y modas psicologistas, especialmente en la historia, fue en vano.

No, no es éste el camino, como la mera lógica puede mostrar; así que a la pregunta “¿Lógica del Descubrimiento o Psicología de la Investigación?” que hace Kuhn [es el título de su ponencia], la respuesta es que mientras que la Lógica del Descubrimiento tiene poco que aprender de la Psicología de la Investigación, ésta tiene mucho que aprender de aquélla.¹⁸

Las razones de esta respuesta son obvias. Para Popper y los popperianos, a pesar de todas las dificultades a las que han sido sometidos los dos postulados esenciales del positivismo lógico, éstos seguían siendo la única garantía para un conocimiento científico y no ideológico. Eran, pues, la única base fiable, preferible a cualquier otra alternativa sociológica o psicológica que se justificase en el rechazo de sus planteamientos. Además, tampoco debemos perder de vista el hecho de que el único flanco abierto en el marco del positivismo lógico concernía a la novedad revolucionaria, al problema del descubrimiento, mientras que para el desarrollo normal de la ciencia sus criterios lógicos y experimentales seguían siendo válidos. Además, finalmente, sólo las ciencias naturales y formales habían conseguido articular un campo de conocimiento que se guiase exclusivamente por el principio de verificación lógica y experimental.

8. Sin embargo, frente a Popper, Kuhn considera que los postulados del positivismo lógico habían sido puestos en duda hasta el punto de que aquellas disciplinas (la psicología, la sociología) que no le eran perfectamente fieles y que no conseguían

¹⁸ Karl Popper, “La ciencia Normal y sus peligros”, 157.

responder a sus criterios de cientificidad merecerían, sin embargo, la oportunidad de resolver el misterio del descubrimiento revolucionario y el cambio de paradigma. Se trataba del único asunto que la filosofía de la ciencia no conseguía iluminar.

Sabemos que la propuesta de Kuhn no llevó a ningún sitio, y que ese es el lugar en el que todavía se encuentra la filosofía de la ciencia en lo relativo a este asunto. En 1993, en su libro *La lógica del descubrimiento. Una teoría de la racionalidad de la investigación científica*, Scott A. Kleiner ya defendía lo siguiente:

Kuhn, Lakatos, Feyerabend y Laudan han hecho contribuciones significativas solamente para la comprensión de ciertos tipos de actividad científica, en concreto la que Kuhn llama ciencia normal, o los “programas establecidos de investigación científica” [established scientific ‘research programmes’] de los que habla Lakatos. En general, han negado que la investigación científica jamás busque de forma deliberada, o persiga sistemáticamente, novedades fundamentales. [...] Como muchos otros, ellos también han afirmado explícitamente que las ideas significativamente novedosas ocurren por accidente o por iluminación no-lógica, o bien han permitido que sus audiencias asumiesen esta tesis por defecto. Cuando estas ideas suceden, los programas para su desarrollo (si es que son necesarios) deben avanzar contra el peso de la racionalidad sancionada epistemológicamente [epistemologically sanctioned rationality]. Como ocurre en el caso de la tradición lógico-empirista [positivismo lógico], lo máximo que ciertos disidentes pueden decir acerca del descubrimiento es que está obstaculizado por demandas lógicas y epistemológicas excesivamente restrictivas.¹⁹

No se consiguió llegar a una lógica del descubrimiento. En cualquier caso, al igual que el positivismo lógico, la sociología y la psicología fracasaron a la hora de explicar qué sucede en la novedad teórica revolucionaria. Aunque no se exprese de esta forma, la conclusión que cabe sacar de aquel congreso de filosofía de la ciencia de 1965 es que tanto Kuhn como Popper, teóricamente, salieron derrotados. Ninguno de los dos llegó a una solución deseada en los años posteriores.

III

9. Como hemos dicho, a mi modo de ver, es en este contexto cuando se revela la verdadera funcionalidad de un concepto como el de ideología, o el de lucha ideológi-

¹⁹ Scott A. Kleiner, *The Logic of Discovery. A Theory of the Rationality of Scientific Research* (I), 5. Más que presentar una teoría capaz de explicar el descubrimiento científico, sin embargo, el libro de Kleiner se dedica a reunir toda una serie de aproximaciones a este problema, y a mostrar sus pros, sus contras, y sus límites. En cualquier caso, su enfoque es diametralmente opuesto al nuestro, lo cual (desde el punto de vista de este trabajo) explicaría su incapacidad para dar una solución medianamente sólida al problema.

ca. Éste puede darnos la explicación a tanta derrota —derrota que, sin embargo, no escandalizaba a nadie. Nuestra tesis consiste en decir que la propuesta de Kuhn estaba destinada a fracasar si se atenía a la sociología y psicología en la forma y contenidos que éstas adoptan dentro de la sociedad liberal. Mientras así fuera, serían tan incapaces de dar una explicación a la novedad revolucionaria como impotente era el positivismo lógico (filosofía de la ciencia de la sociedad liberal) de identificarla siquiera como problema. Las razones son obvias.

En una carta a Jacques Lacan, fechada en París el 26 de noviembre de 1963, Althusser resume la sociología y la psicología de la ideología liberal a partir de las fórmulas *homo-economicus* y *homo-psycologicus*.²⁰ Lo hace en el contexto de la ruptura radical que las obras de Marx y de Freud significaron respecto a ambas fórmulas. Como veremos a lo largo de este trabajo, los esquemas del *homo-economicus* y el *homo-psycologicus* son precisamente los que impiden llegar a comprender y explicar la revolución, en sus diversas acepciones. Esto es lo que nos permite decir que los fracasos de Kuhn y de Popper, tal y como los hemos descrito, no significan sino que la ideología liberal (toda ella en su conjunto) ha fracasado e inevitablemente ha de fracasar en sus intentos de describir las novedades revolucionarias. La ineficacia del positivismo lógico, de la sociología y de la psicología para dar cuenta de un cambio de paradigma, es la de todo el pensamiento liberal.

La causa de ello sería que la reflexión epistemológica y metodológica, de orden científico, que en occidente y desde la modernidad constituye el modelo de la racionalidad, se halla afectada, en su seno, por ciertos principios de la ideología liberal que en modo alguno son, a su vez, científicos. (Más adelante vincularemos este hecho al modelo numérico de estructura, común al de la filosofía analítica.) Por eso, detrás de la afirmación kuhniana de que las revoluciones científicas ponen en juego paradigmas absolutamente *inconmensurables*, de que el paradigma nuevo es incompatible con el viejo, o de que ambos no pueden ser traducidos —y de esto hay múltiples ejemplos en su libro²¹—, nosotros leemos que la ideología liberal no puede dar cuenta de las novedades revolucionarias que se producen en su seno.

²⁰ Cfr. Louis Althusser, “Louis Althusser à Jacques Lacan. [Paris] 26. XI. 63”, 275.

²¹ Cfr. Thomas Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (IX, X, XII), 149 y 165, 176, 230.

10. Será en el cuarto capítulo cuando avancemos los cambios en los criterios de científicidad que encontramos en la sociedad liberal, tal y como los contiene el positivismo lógico. Para ello seguiremos el consejo de Kuhn y haremos uso de la psicología y la sociología, sí, pero a diferencia de él, recurriremos a dos modelos psicológicos y sociológicos totalmente opuestos, a la ideología liberal y a sus concepciones de *homo-economicus* y *homo-sociologicus*: recurriremos al *psicoanálisis* y *marxismo*. Sobre ellos queremos fundamentar una definición de filosofía materialista, y hacerlo de tal manera que todo aquello que hasta ahora se ha dicho sobre el marxismo en su relación con el liberalismo también sea verdad del psicoanálisis. (Anteriormente definimos la presencia del marxismo en aquel Congreso de filosofía de la ciencia de 1965 como la de un convidado de piedra; sin embargo, fuera del auditorio del Bedford College, el marxismo estaba plenamente vigente en el mundo dividido por la Guerra Fría. En cambio, en ese mismo horizonte ideológico era la presencia del psicoanálisis la que estaba enmudecida. Aquí defenderemos que su sitio estuvo siempre al lado del marxismo, con el que sería capaz de componer una sola teoría.)

En cualquier caso, nada de esto sería necesario si no creyésemos que el marxismo y el psicoanálisis son las únicas teorías que, a nuestro entender, proponen un esfuerzo de racionalización mayor al que aporta la propia ideología liberal. Esto debería traducirse en la posibilidad de solucionar los problemas en los que el liberalismo embarranca. Por ejemplo, no creo que la posición de Feyerabend (consistente en un relativismo y eclecticismo cultural) sea una solución válida para cualquier obstáculo que se presente en la teoría. Del mismo modo que opino que el anarquismo tampoco aporta solución alguna para los conflictos y contradicciones de la sociedad liberal. Antes al contrario. Frente a una postura que se atreve a cuestionar la diferencia entre ciencia y literatura, veremos que ni el psicoanálisis ni el marxismo abandonan las demandas propias de la verificación experimental y de la formalización teórica. De acuerdo con el esfuerzo de racionalización que les hemos atribuido, lo específico de las aportaciones que Marx y Freud pueden hacer a la cuestión epistemológica en general, y a la novedad revolucionaria en particular, tendría que ver con que descubrieron unas determinaciones sociológicas y psicológicas (o si preferimos, sociales y a-sociales o subjetivas) que intervienen en la propia investigación científica, la misma cuyo cono-

cimiento el positivismo creía agotar. Esta es nuestra tesis principal. Como teorías, desplegaron la revolución copernicana de Kant al aumentar las prestaciones de autoconciencia de la subjetividad que se pone en juego en el conocimiento. Así, tanto el modo de producción marxista como la subjetividad neurótica psicoanalítica incluyen variables (y también lógicas propias, como son la *sobre-determinación* o la llamada *causalidad estructural*) que afectan a la experimentación empírica tanto como a la formalización teórica; variables que, además, no caben en el modelo del *homo-economicus* y el *homo-psychologicus*; variables, pues, que no conoce el positivismo y que no recoge la sociedad liberal. Una de ellas será lo que aquí llamaremos el modelo formal de estructura dialéctica.

Y no nos extrañará que sean estas variables, precisamente, las que hayan de ponernos en la pista adecuada para entender cómo se produce la novedad revolucionaria.

IV

11. Curiosamente, será más sencillo comprender la índole de estas variables que descubren el marxismo y el psicoanálisis si las explicamos sobre el párrafo de Popper que ofrecimos al comienzo. De él, sobre todo me interesa esta frase: «Si lo intentamos, en cualquier momento podemos escapar de nuestro marco general». Conocemos la herramienta que, a su entender, haría esto posible: *el principio de falsación experimental*. En nuestro primer capítulo lo analizaremos tal y como aparece formulado en su texto “Conjectural Knowledge: my Solution to the Problem of Induction”. Veremos que consiste en lo siguiente: hay que derivar nuevas hipótesis de aquéllas que ya han sido empíricamente contrastadas; hay que ponerlas a prueba con nuevos experimentos que permitan identificar dónde fallan, para poder elaborar así una nueva teoría más sólida que esté en conformidad con un número mayor de hechos o enunciados observacionales (criterio de satisfacción relativa potencial [relative *potential* satisfactoriness], o de progreso potencial [*potential* progressiveness]).²²

Veremos que la solución popperiana no consigue dar cuenta de la producción (desde luego sí de la refutación) de nuevas teorías, y menos aún de las revoluciones

²² Cfr. Karl Popper, *Truth, Rationality and The Growth of Knowledge* (1), 9.

paradigmáticas: sencillamente, el momento de la falsación y el de la producción novedosa no coinciden. Este déficit se traduce en que la única propuesta que una y otra vez ofrece el esquema de Popper es el más extremo *voluntarismo*. No podía ser de otra manera; se trata del único principio que se deja derivar de la ideología liberal. Su presencia se hace patente, por un lado, en una psicología conductual, para la que el espacio de la subjetividad se identifica con el cálculo de medios y fines; también, por otro lado, en una sociología individualista para la cual la sociedad consiste en la mera adición de sujetos autónomos, sobre el espacio plano y homogéneo que les permite estar en posición de igualdad. Acerca de este voluntarismo nos interesa señalar, por ejemplo, cómo Popper se ve obligado a interpretar de forma errónea la diferencia que Kuhn establece entre la ciencia normal y la ciencia revolucionaria. En realidad, demuestra no haberla comprendido en absoluto. Para Kuhn, la ciencia normal era aquella que se llevaba a cabo dentro de un paradigma ya establecido, bien para confirmarlo y demostrar que éste puede extenderse a otras enunciadas observaciones, bien para mostrar casos en los que su aplicación no era posible. Como veremos, cuando esto sucede surge algo que Kuhn llamará una *anomalía*.²³ Pero la aparición de anomalías en el interior de un paradigma no implica inmediatamente su recambio o su rechazo, pues éstos solamente suceden con la producción revolucionaria de un nuevo marco teórico para la ciencia.²⁴ Se necesitan dos opciones, dos alternativas, dos alternativas para que uno pueda ser reemplazado. Y es precisamente la producción de un nuevo paradigma a partir de uno ya existente lo que habría que explicar. A tales casos se reduce el concepto de ciencia revolucionaria, tal y como Kuhn lo utiliza:

*Cuando la profesión ya no puede pasar por alto las anomalías que subvierten la tradición existente de prácticas científicas, se inician las investigaciones extraordinarias que conducen por fin a la profesión a un nuevo conjunto de compromisos, una base nueva para la práctica de la ciencia. Los episodios extraordinarios en que tienen lugar esos cambios de compromisos profesionales son los que se denominan en este ensayo revoluciones científicas. Son los complementos que rompen la tradición a la que está ligada la actividad de la ciencia normal.*²⁵

²³ Cfr. Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas*, sobre todo los capítulos VI-IX.

²⁴ Cfr. Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (XII), 227-8 y John Watkins, "Contra la ciencia normal", 122.

²⁵ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (I), 27.

12. Tras haber leído esta definición, la imagen que Popper se compone es la de un científico que puede elegir ser revolucionario o no, como si no fuese más que una cuestión de voluntad el refutar un paradigma dado, el no aceptar «el dogma dominante del momento», como él lo llama; seguir o contradecir la «última moda científica».²⁶ Esas son sus palabras. Y defiende esto por mucho que Kuhn diga claramente a lo largo de su libro de 1962 que no hay forma de explicar el surgimiento de una novedad teórica revolucionaria que fuerce el cambio paradigmático: «cómo inventa un individuo (o descubre que ha inventado) un modo nuevo de ordenar datos totalmente reunidos ya, deberá permanecer inescrutable aquí y es posible que ese estado sea permanente».²⁷ Esto significa, entre otras cosas, que este descubrimiento no puede ser buscado, consciente y voluntariamente emprendido como un objetivo. Pero Popper sigue viendo el problema como una diferencia entre científicos normales y extraordinarios, distinción que además plantea como si los primeros, simplemente, frente a un paradigma establecido «desea[ran] no desafiarlo».²⁸ Y no nos sorprende que el argumento popperiano desemboque al final en un juicio de valor: «El “científico normal”, tal y como Kuhn lo describe, es una persona a la que habría que compadecer»,²⁹ concluye. Con ello refuerza la lógica liberal del *self-made-man*, para la cual quien no es feliz (o no tiene los medios de supervivencia que le permiten serlo) es porque tiene un defecto de juicio o de voluntad. (Llegados a este punto, que ese mismo sujeto haya de ser compadecido, ayudado y convertido en objeto de solidaridad; o que, por el contrario, deba ser condenado al olvido y a la penuria, sin duda esta alternativa ya no recoge la diferencia teórica fundamental —independientemente de cuán importantes puedan llegar a ser los efectos prácticos que se deriven de esta diferencia.)

Evidentemente, a partir del momento en que el individuo se convierte en la única estructura determinante, no queda otro recurso que apelar a su voluntad. “Si el individuo lo intenta lo suficiente, sucederá; y si no sucede, será señal de que no lo ha intentado lo suficiente” —tal parece ser la receta de Popper al problema de los paradigmas, al de su determinación sobre la investigación científica tanto como sobre sus cambios

²⁶ Karl Popper, “La ciencia Normal y sus peligros”, 151.

²⁷ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (VIII), 146.

²⁸ Karl Popper, “La ciencia Normal y sus peligros”, 151.

²⁹ Karl Popper, “La ciencia Normal y sus peligros”, 151.

revolucionarios. Y lo hace sin cuestionarse si el punto de vista alcanzado por el liberalismo es el más racional.

13. A esto, Kuhn responde lo siguiente:

Si los marcos generales [los paradigmas] son el requisito previo a la investigación, el hecho de que se fijen en la mente no es algo meramente pickwickiano, ni puede ser muy acertado decir que, “si lo intentamos podemos salir de nuestro marco general en cualquier momento”. Ser simultáneamente algo esencial y algo de lo que puede prescindirse libremente es casi una contradicción en los términos.³⁰

En este párrafo se percibe el intento que asociamos al marxismo y al psicoanálisis, y que está presente en toda su obra. Se trata de un esfuerzo por avanzar hacia un tratamiento de los problemas de la investigación científica que vaya más allá de la racionalidad que el positivismo hace equivalente a la voluntad consciente de los sujetos, traducible solamente según las normas de la lógica formal. Igual que la adopción del lenguaje a cargo de un niño, el paradigma (el objeto teórico cuya definición Kuhn busca concretar) se caracteriza por ser un marco teórico que no depende de la elección de los propios sujetos que lo utilizan; como tampoco depende de ellos la producción de la novedad revolucionaria que forzará su sustitución. «Lo que tuvo lugar entre la primera sensación de trastorno y el reconocimiento de una alternativa disponible, debió de ser en gran parte inconsciente»,³¹ escribe Kuhn. De igual manera, sus reflexiones acerca de cómo el paradigma es aquello que se enseña en las instituciones educativas, que funciona a través de los libros de texto, etc.,³² todo ello empieza también a abrir la senda hacia el tratamiento de unas causas y de unas estructuras mucho más complejas que la derivada de la mera voluntad individual. Sin duda, el interés de Kuhn por la psicología y la sociología se explicaría precisamente de esta manera, si bien —como ya hemos dicho— su búsqueda se vio obstaculizada por los mismos límites ideológicos que ya afectaban al positivismo lógico, tal y como afectaban también (y aún hoy afectan) a la sociología y la psicología de corte liberal.

En todo caso, aunque no lograra la complejidad y la capacidad explicativa que el marxismo y el psicoanálisis alcanzaron, creo que hemos dado razones suficientes para

³⁰ Thomas S. Kuhn, “Consideraciones en torno a mis críticos”, 405-6.

³¹ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (VIII), 141.

³² Cfr. Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (II, III), 34, 52-3.

que Kuhn merezca ser tratado como el único representante posible (aunque problemático) de esas teorías en el encuentro de filósofos de la ciencia de 1965. Sus aportaciones quedaron muy lejos de identificar las determinaciones a las que los descubrimientos de Freud y Marx dieron acceso, y nada tuvieron de marxistas o psicoanalíticas; al igual que Popper, Kuhn tampoco consideraba que estas aproximaciones fuesen científicas.³³ Pero su obra refleja, todavía hoy, los límites que padece la ideología liberal para entender las revoluciones que la afectan, por mucho que ella misma se comprendiese a sí misma (y la revolución que llevó a cabo) como natural, como la última de las revoluciones, la que no hay que superar porque es natural, fáctica, necesaria. La obra de Kuhn, además, se atrevería a subrayar que este problema no podría ser superado con soluciones del pasado.

V

14. Creo que estaremos de acuerdo en que ese pasado se llama, aún hoy, en las ciencias formales y naturales, positivismo lógico. En las ciencias sociales, además, este pasado se despliega en la forma del par *homo-economicus* y *psycologicus*. Al poner al positivismo lógico en cuestión (aunque no así el segundo par de términos), Kuhn se convirtió en el blanco principal de las críticas, sobre todo de un Popper que, en su libro de 1963, *Conjectures and Refutations*, ya había tratado de desacreditar las pretensiones científicas del marxismo y el psicoanálisis, y de las ciencias sociales en general. Y por las mismas razones: de hecho, Popper se estaría refiriendo a ese libro cuando (tras escuchar el flirteo de Kuhn con la psicología y la sociología) se lamenta de que «todo lo que anteriormente he dicho en contra de las tendencias y modas psicologistas, especialmente en la historia, fue en vano». Al no criticar el *homo-economicus* y *psycologicus*, en cambio, Kuhn no puede evitar convertirse en el blanco de nuestras sospechas.

Ahora bien, quizá valga la pena recordar esa obra de Popper de 1963. A mi modo de ver, contiene una de las batallas fundamentales de la guerra ideológica que se jugó en Europa durante la Guerra Fría. Tanto es así, que frecuentemente se considera que

³³ Thomas S. Kuhn, “¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?”, 88: «Considerando los casos difíciles, por ejemplo, el psicoanálisis o la historiografía marxista [...] también soy de la opinión de que no puede llamárseles “ciencias”».

con ello se infringió una de las derrotas fundamentales al psicoanálisis y al marxismo, y esto frente a un liberalismo que, poco a poco, conseguía justificar de esta forma su sintonía con la racionalidad científica. El argumento entonces era que ambos adoptaban de forma común el espíritu crítico y el anti-dogmatismo. Hoy, en cambio, el argumento más repetido es que la historia ha aportado sobrada evidencia empírica acerca de la falsedad del marxismo (dada su escasa funcionalidad social, al psicoanálisis ni siquiera haría falta desmentirlo).³⁴ Lo más interesante de esta afirmación sobre la teoría de Marx no sólo radica en que se formula, estrictamente, desde el punto de vista del positivismo lógico (desde una propuesta más matizada como la de Kuhn, Feyerabend, Lakatos, etc., se le podrían hacer innumerables precisiones críticas); a esto hay que añadir que se halla en radical contradicción con las razones por las que el Popper de 1963 defendía la a-cientificidad de ambas teorías. Vale la pena analizar esta cuestión. Concretamente, su solución al *problema de demarcación de las ciencias* establecía que toda hipótesis científica debía ofrecer las condiciones para ser falseada, refutada: «*El criterio para establecer el status científico de una teoría es su falsabilidad [falsibility], o refutabilidad [refutability], o testabilidad [testability]*»,³⁵ asegura. Como Popper mismo reconoció (Kuhn se hace eco de ello en su lección inaugural del Congreso³⁶ —como también lo haría Étienne Balibar muchos años después, para ofrecer una interesante hipótesis acerca del efecto que tuvo sobre Althusser³⁷), su criterio de falsabilidad fue ideado específicamente para neutralizar tanto al marxismo como al psicoanálisis. Y si lo hizo, fue precisamente porque en 1963, como él mismo acepta, estas teorías tenían un *gran poder explicativo [explanatory power]*, porque «el mundo estaba lleno de *verificaciones [verifications]* de estas teorías. Todo

³⁴ Por ejemplo, cfr. Margarita Boladeras, “El racionalismo crítico (K. Popper, H. Albert)”, 171: «De las teorías marxianas, el tiempo se ha encargado de mostrar su falsedad: ni su determinismo sociológico, ni sus prognosis históricas o económicas han resultado ciertas; deberíamos aprender de la constatación de dichos errores».

³⁵ Karl Popper, “Science: conjectures and refutations” (I), 37.

³⁶ Thomas S. Kuhn, “¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación”, 88:

³⁷ Étienne Balibar, “El concepto de ‘corte epistemológico’ de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 23: «resulta claro, y prácticamente reconocido por el propio interesado, que el concepto de demarcación era un concepto *ad hoc* destinado a excluir al marxismo y al psicoanálisis del “campo” de la ciencia (no sólo de la ciencia actual, sino de la ciencia posible). Cabe preguntarse si, de manera simétrica, el concepto de corte epistemológico no es en Althusser el concepto *ad hoc* destinado por adelantado a incluir al marxismo (y al psicoanálisis) en el campo de la ciencia».

lo que ocurría la[s] confirmaba». ³⁸ Fue para invalidar toda esta evidencia que Popper propuso su principio de refutabilidad. Al contrario de lo que sucede hoy en día cuando se apela a la historia para confirmar la falsedad del marxismo, gracias a Popper toda la evidencia acumulada por ambas teorías en 1963, cuando el marxismo y el psicoanálisis parecían cabalgar a lomos de la historia, dejó de tener cualquier relevancia, y la solución para el problema de demarcación de una teoría científica pasó a estar en que pudiese ser falseada. De hecho, a los partidarios del marxismo y el psicoanálisis implícitamente se les retaba a aportar una sola hipótesis que, de verse refutada, les haría estar dispuestos a aceptar la falsedad de sus teorías. ³⁹ En cambio, si eran capaces de darla, Popper les daría la bienvenida al reino de las teorías científicas.

Como no podía ser de otra manera, dice la leyenda que desde entonces marxistas y psicoanalíticos han guardado silencio.

15. Este silencio ha de ser roto de nuevo, y esta vez para decir que se trata de un criterio tramposo, y que lo es en la medida en que Popper pretendió acomodar las tesis del marxismo y el psicoanálisis al estatuto de científicidad propio, exclusivo (y, como veremos, limitado) de la ideología liberal. Denunciamos de nuevo que aquello que el liberalismo entiende por ciencia no lo es enteramente; así queremos demostrarlo a lo largo de este trabajo. Para empezar, debemos afirmar que el criterio de falsabilidad popperiano no da cuenta de que los únicos hechos que verdaderamente podrían demostrar la falsedad de las tesis principales del marxismo y del psicoanálisis serían que la especie humana dejase de ser tal, y con esto nos referimos sencillamente a que dejase de tener vínculos familiares y sociales, y que éstos dejarasen de determinar el contenido y la estructura de cada subjetividad. En este punto cabe actualizar las palabras con las que Marx y Engels dan comienzo a *La ideología alemana*: «Las premisas [die Voraussetzungen] de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna

³⁸ Karl Popper, “Science: conjectures and refutations” (I), 35.

³⁹ Karl Popper, “Science: conjectures and refutations” (I), 36: «3. Toda “buena” teoría [“good” scientific theory] es una prohibición [is a prohibition]: prohíbe que sucedan ciertas cosas. Cuanto más prohíbe una teoría, tanto mejor es.

»4. Una teoría que no pueda ser refutada por ningún suceso concebible [conceivable event] no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio.

»5. Todo *test* genuino de una teoría es un intento por falsarla, o por refutarla. La testabilidad equivale a la refutabilidad».

clase de dogmas, sino premisas reales [wirkliche], de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación [in der Einbildung]». ⁴⁰ Realmente, la efectividad de los vínculos sociales (que se extiende sobre cada subjetividad concreta) es la única premisa sobre la que se fundamentan el marxismo y el psicoanálisis. Y sin embargo, por muy obvia que ésta sea, el liberalismo no la toma como punto de partida. Frente al par conformado por el *homo-economicus* y *psychologicus*, el psicoanálisis y el marxismo elaboran sobre ella, y de forma rigurosa, sus dos tesis principales, a la que ninguno de los dos puede renunciar si no quiere convertirse directamente en el liberalismo, dar la espalda a premisas *que nada tienen de arbitrario*, y participar, con ello, de la falsedad.

Las dos tesis de las que estamos hablando son éstas: *funciona* el complejo de Edipo, *funciona* la lucha de clases. El argumento, a partir de entonces, avanza de la siguiente manera: a diferencia de un liberalismo que parte del individuo (y sólo después de la estructura, de la sociedad y de la familia, en un sentido marxista y psicoanalítico); a diferencia, a su vez, del lenguaje lógico que el liberalismo identifica inmediatamente con el espacio de la subjetividad individual, el marxismo y el psicoanálisis responden de forma necesaria a la naturaleza social y lingüística del ser humano. Esta respuesta, como veremos más adelante, tiene la característica esencial de partir de las estructuras determinantes, y no del individuo que de ellas resulta. En cualquier caso, de sus respectivas tesis, marxismo y psicoanálisis van extrayendo consecuencias: derivan hipótesis, algunas de las cuales confirman, otras las desechan. Con esto queremos decir que no vemos qué problema de falsabilidad pudiera haber en estas teorías. Antes bien, creemos que el problema esencial se encuentra en la falsedad de los postulados iniciales del liberalismo, que con ellos se aparta de la naturaleza social y lingüística del ser humano. El problema del liberalismo se halla en su punto de partida. Quizá sea ésta la razón por la que encuentra tan poca dificultad para desmentir después sus propias hipótesis; la razón, a su vez, por la que necesita hacer de la crítica y de la falsabilidad sus conceptos regulativos más importantes; la razón, finalmente, por las que el recurso a la opinión mayoritaria desplaza siempre la funcionalidad del concepto de *verdad*.

⁴⁰ Karl Marx y Friederich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 19/16.

16. A partir de los efectos del complejo de Edipo y de la lucha de clases, el marxismo y el psicoanálisis van derivando sus respectivos objetos de estudio: por un lado tenemos la estructura *neurótica, psicótica o perversa* de la subjetividad, que son las tres soluciones posibles al complejo de Edipo, y la *castración* que éste implica. Por otro, las estructuras de los diferentes modos de producción. A su vez, el conjunto de los efectos que se derivan del complejo de Edipo coincide con la estructura de la subjetividad, mientras que el conjunto de los efectos de la lucha de clases se solapa enteramente con el tiempo y el espacio de un modo de producción marxista. Pero lo más importante es que, de los objetos de estudio que teoriza una y otra (esto es, de cada una de sus estructuras), el sujeto de la ideología liberal no es más que un efecto, una parte, y precisamente aquélla desde la que la novedad revolucionaria *no* puede lograr explicarse. Es de esta forma como la división entre el liberalismo, el marxismo y el psicoanálisis se relaciona con el otro problema principal, el de la novedad revolucionaria. Como no puede explicarla, veremos que la ideología recurre al silencio (tal y como hace el positivismo lógico respecto al descubrimiento), y si no, a toda clase de argumentos idealistas, entre los cuales identificaremos —como ya hizo Althusser— dos tipos esenciales: el *idealismo especulativo* y el *idealismo empirista*. El segundo es el predominante en la ideología liberal.

En todo caso, cuando decimos que el *homo-psychologicus y economicus* no es más que un efecto de las estructuras que el marxismo y el psicoanálisis estudian, con esto nos referimos al hecho de que tal concepción del sujeto y de la sociedad se conforma en el encuentro entre una conciencia que resulta de la represión de todo aquello que tenga que ver con el complejo de Edipo (una conciencia, por lo tanto, que se equivoca necesariamente cuando trata de dar sentido a sus síntomas) y unas ideas, una teoría que, a su vez, ha sido producida precisamente por los sujetos de una clase social que, debido al lugar que ocupan en el modo de producción, es incapaz de conocer los detalles de una lucha de clases, de la cual ella misma es solamente un efecto —como lo es la mentira que esa clase defiende de la sociedad, del mundo y de sí misma. Así, el *homo-psychologicus y economicus* (el mismo modelo de individuo cuya racionalidad acota el positivismo lógico a las leyes de la lógica formal) es el resultado de la compatibilidad de dos falsedades: la una sobre la subjetividad, la otra sobre la sociedad.

A nadie podrá sorprenderle que de la combinación de estas dos falsedades no pueda derivarse una verdad, y menos aún la explicación de la novedad revolucionaria.

VI

17. Nuestra tesis consiste en que el conocimiento de la lucha de clases tanto como el del complejo de Edipo y el inconsciente son dos variables necesarias para poder entender la producción de novedades revolucionarias. Gracias a éstas, trataremos de establecer una forma, una estructura, que permita prescindir de la cosa en sí kantiana (y de cualquier otra estrategia idealista) como fuente de novedad. Pero sin los objetos teóricos del marxismo y del psicoanálisis, las novedades revolucionarias se convierten en un problema insoluble, del cual sólo se puede escapar con soluciones idealistas. Además, en el último capítulo de este trabajo haremos visible la manera en la que uno y otro participarían en este tipo de producción revolucionaria.

Ahora bien: debemos darnos cuenta de que, así planteado, el problema de la novedad ya ha sufrido un cambio de enfoque, y se ha desplazado. Más concretamente, ha dejado de ser una pregunta sólo acerca de la posibilidad de los cambios de paradigma kuhnianos (los cuales se reducían a las revoluciones en las ciencias naturales, tal y como las implicaron las investigaciones de Copérnico, Newton, Darwin, Einstein, etc.) para convertirse en la de cómo el propio marxismo y el propio psicoanálisis fueron posibles. Esto es importante. En la medida en que ambos funcionaron en su tiempo como novedades revolucionarias frente a la ideología liberal, la producción del marxismo el del psicoanálisis ha de ser explicada. Ahora bien, esto plantea un nuevo problema: pues si hemos dicho que marxismo y psicoanálisis debían ayudarnos a resolver el misterio que ya de por sí implican las novedades revolucionarias que aparecen en las ciencias (los descubrimientos de Copérnico, Newton, Darwin... todos los cuales implicaron cambios de paradigma), ahora resulta que estas dos teorías, que contienen las variables necesarias para dar cuenta de aquéllas, se hallan afectadas por el mismo problema que deberían ayudarnos a solucionar. Hemos dicho que el marxismo y el psicoanálisis iluminarían los cambios de paradigma científicos, ¿pero quién podrá ayudarnos a comprender los descubrimientos marxista y freudiano?

No hemos de olvidar que el complejo de Edipo y la lucha de clases constituyen la exterioridad absoluta de la ideología liberal, de su concepción de sujeto y de una so-

ciudad que se define como mero agregado de éstos. La represión (a un nivel subjetivo individual), las relaciones de producción y la división de trabajo (al nivel del modo de producción) son los mecanismos responsables de que la ideología, tal y como ésta se concreta en el pensamiento consciente de cada sujeto, no pueda dar cuenta de los objetos teóricos del marxismo y del psicoanálisis. La situación en la que nos hallamos, entonces, es la siguiente: tal vez las teorías de Marx y Freud puedan aportar los factores y variantes necesarios para entender la producción de una novedad revolucionaria en el vector teórico de una sociedad, y también en el contexto de las ciencias naturales; pero la cuestión que queda en el aire es la de cómo explicar la novedad revolucionaria que ellas mismas implican. ¿Cómo explicar que Marx y Freud lograran desarrollar sus respectivas ciencias desde el interior de la ideología liberal? Si sus teorías contienen las variables que hacen posible entender los descubrimientos revolucionarios pero intra-ideológicos de las ciencias naturales, ¿dónde encontrar las variables que expliquen las propias novedades del marxismo y el psicoanálisis, las cuales son radicalmente externas (en forma y contenido) a la ideología liberal? A la postre, por eso, que el marxismo y el psicoanálisis sean capaces de explicar la producción de una novedad revolucionaria significará que no sólo guardan la clave para entender los cambios de paradigma en las ciencias naturales (y formales, como veremos), sino la clave, también, para dar cuenta de sí mismas, del misterio que ellas mismas implican.

18. Sobre esta necesidad de concebir una epistemología que logre justificar el caso más extremo de novedad revolucionaria en la ciencia, nuestro parecer consiste en que este último caso no se ajusta a los cambios de paradigma en las ciencias naturales, sino que se hallaría en la producción teórica del marxismo y el psicoanálisis, como teorías científicas. Con ello, el argumento de Popper ha sido invertido en todos sus términos. Para él, los únicos descubrimientos científicos propiamente dichos eran los de las ciencias naturales, y por muy patente que fuese el fracaso, estos debían hallar su explicación en la epistemología que a partir de ellas había teorizado el positivismo lógico. En cambio, para nosotros, las ciencias naturales presentan descubrimientos revolucionarios, pero éstos no pueden explicarse sino recurriendo a los dos descubrimientos verdaderamente revolucionarios, los cuales pertenecen a las ciencias sociales: el marxismo y el psicoanálisis. Se trata de descubrimientos acerca del sujeto y de la

sociedad que producen los descubrimientos; como tales, son las únicas teorías capaces de aportar la base para una epistemología que dé cuenta de la producción de novedades revolucionarias, se hallen donde se hallen. A la postre, serán ellas (pero en mayor medida el psicoanálisis que el marxismo) las teorías capaces de explicar su propia novedad, cómo fueron posibles.

Todo esto significa que, en vez de restringir el ámbito de lo científico a las ciencias naturales, como hace Popper; en vez de considerar que solo ocurren descubrimientos dentro de ellas; en vez de acotar, finalmente, el estatuto de la científicidad a los dos principios de un positivismo lógico que sólo las tiene en cuenta, nos parece más racional reformular los propios términos en los que entendemos la ciencia, el conocimiento científico y su epistemología desde aquellos casos, extremos, que presentan el mayor grado de novedad. Esto es así porque tanto el marxismo como el psicoanálisis son explicaciones científicas de la productividad del sujeto individual y social, del cual la novedad es un caso particular.

Como hemos dicho, en última instancia, el psicoanálisis nos aportará la pieza esencial para entender las revoluciones de las ciencias naturales, de las ciencias formales, del propio marxismo y de sí mismo. Será la base fundamental de una epistemología materialista cuya definición implicará articular las tesis esenciales del marxismo y el psicoanálisis.

VII

19. Hemos llegado al último punto de esta introducción, y creo que por el camino se ha logrado una consideración más rigurosa de aquel primer concepto de paradigma o de marco general, al que Popper se refería. Es evidente que Kuhn, el propio Popper, Lakatos, Feyerabend, etc., ofrecen un tratamiento limitado del término, pues lo hacen desde el interior de la problemática científica de la ideología liberal. Insistiendo en el problema de la novedad revolucionaria (tirando de ese hilo), nosotros seremos capaces de trascender su visión parcelada. Y veremos que, para comprender verdaderamente los cambios revolucionarios a los que los más sinceros de entre ellos daban vueltas sin fruto, y los otros ignoraban, uno debe alcanzar una dimensión superior, precisamente aquélla que identifica la verdadera alternativa entre paradigmas como la que existe entre la ideología liberal (esto es, su ciencia económica, su lógica, su psi-

cología, etc.) y la filosofía que el marxismo y el psicoanálisis representan. Es en este nivel donde la verdadera diferencia se planteará, una oposición externa a la ideología liberal y a toda la variedad que ella es capaz de soportar; una dicotomía dentro de la cual esta última (sus concepciones propias de las ciencias naturales, sociales y formales) figuran sólo como uno de los términos. Es ahí donde se localizará, a su vez, la verdadera novedad revolucionaria, la que las ciencias de Freud y de Marx entrañan. Y también el verdadero misterio, el de cómo sus respectivas producciones teóricas fueron posibles. Si apelamos de nuevo a la cita de Popper, diremos que se trata de unos marcos generales a los que uno, definitivamente, no puede acceder *a voluntad*.

De hecho, si el libro de Kuhn fue bien recibido por los núcleos marxistas de Norteamérica,⁴¹ fue porque no tardaron en interpretar que el marxismo (no las novedades de Newton, Darwin, Einstein, etc.) constituía el verdadero cambio de paradigma, y la Guerra Fría (entre otras cosas) el choque entre los *dos* paradigmas fundamentales.

Nunca es fácil salir de ningún paradigma, pero hoy tenemos todas las evidencias de que de unos se sale con más facilidad que de otros. La sociedad aceptó las revoluciones de las ciencias naturales con mucha mayor facilidad con que aceptó las de Freud y las de Marx. Hoy en día, la alternativa entre estos dos paradigmas es prácticamente inexistente. Toda diferencia es interna al propio liberalismo; afirmar hoy, como Laclau y Mouffe hicieron en 1985, que la diversidad es lo dado, entraña el desconocimiento de cuál es la verdadera diferencia, o bien el optimismo más idealista.

*Es necesario empezar por una pluralidad de espacios sociales y políticos que no se refieran a una base unitaria última. La pluralidad no es el fenómeno que ha de ser explicado, sino el punto de partida del análisis.*⁴²

Como hemos dicho, tal vez este párrafo se justifique por la fecha en la que fue escrito, 1985, cuando todavía resistía el bloque soviético y la tradición marxista aún era perceptible a través de su simulacro. Basta retrotraerse hasta los años 70 para ver, también en la filosofía española, el reconocimiento de que había dos paradigmas en juego. Como recogen, por ejemplo, varias de las contribuciones a los diversos números de la revista *Zona abierta*, de principios de los setenta, la filosofía española tradujo los ecos ideológicos de la Guerra Fría como la disputa entre *analíticos* y *dialécti-*

⁴¹ Cfr. Manuel Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, 343.

⁴² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (3), 140.

cos. Aquí hemos ampliado esta oposición para que se haga cargo de las formulaciones *homo-economicus* y *homo-psychologicus*, para que la discusión se propague también a las ciencias sociales. Pero, en todo caso, sin duda se trata de una manera adecuada de referirnos a la alternativa que estamos discutiendo: al llamarla de esta manera, se percibe que en todo momento se trató de dos criterios distintos de racionalidad científica. Tal y como aquí defenderemos, el modelo formal que emplea la filosofía analítica y la matemática, y que es la base teórica del positivismo lógico, es radicalmente opuesto al modelo formal dialéctico del marxismo y del psicoanálisis, como veremos. Cuando planteamos que el liberalismo no puede dar cuenta de los descubrimientos revolucionarios, también estamos hablando de esto. El modelo formal analítico es incompatible con el acontecimiento revolucionario.

Sin duda, la emergencia durante los años ochenta de una tradición marxista anglosajona, de corte analítico (G. Cohen, J. Roemer) fue un claro síntoma de que la diferencia esencial entre los dos paradigmas estaba siendo emborronada por el liberalismo.⁴³ El propio Manuel Sacristán defendió que el marxismo debía dejar atrás el lastre de la dialéctica y adoptar el formalismo analítico.⁴⁴ Frente a su posición, destacamos el siguiente párrafo extraído del número 3 de la mencionada revista, donde queda claro que la oposición entre dialécticos y analítico implica, verdaderamente, muchas cosas:

La consideración y puesta a prueba de la “cientificidad” del marxismo está a la orden del día en los más variados ambientes filosóficos de nuestras latitudes. [...] Y se ha consagrado el rótulo de moda: Análisis y Dialéctica (con imponentes mayúsculas). Jacobo Muñoz ha recordado recientemente —con la natural reluctancia del filósofo analítico de turno— que se trata de una “arbitraria e imprecisa fórmula de moda”. Y si hubiera que añadir algo a esa caracterización quizás cabría decir: arbitraria, porque cobija el —infundado— prejuicio según el cual habría una especie de división de funciones intelectuales que colocaría a unos en el campo de la fragmentación y descomposición pieza a pieza de la realidad, y a los otros, en el de la totalización —fácilmente ridiculizable, claro está, como gratuita o irracional— y la globalización, por no mencionar sino los lugares más comunes del enfoque del asunto; pero es, además, imprecisa no porque falte aún desarrollarla o explicitarla, sino porque su mismo enunciado esconde un aspecto difícilmente pasable por alto a un marxista, a saber, que no se trata de una coexistencia basada en enfoques de métodos distintos o en una predeterminada división del trabajo, sino de una lucha, es de-

⁴³ Cfr. Francisco Fernández Buey, “Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX”, 159-60.

⁴⁴ Cfr. Manuel Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, 355-63.

*cir, de un preciso aspecto de la manifestación sobreestructural de la lucha de clases en el plano filosófico.*⁴⁵

20. Si tenemos en cuenta que aquel marxismo analítico de los años ochenta se llamó, también, *marxismo de la elección racional*; si además recordamos que se propuso reconstruir «varios de los temas económicos, sociológicos y éticos del marxismo clásico o convencional utilizando como herramientas conceptuales básicas la teoría de la elección racional y la teoría de juegos»⁴⁶, entenderemos cuán útil hubiese sido el psicoanálisis para contrarrestar la desviación que este último marxismo todavía hoy representa. El psicoanálisis no parecía entrar en la dicotomía de la Guerra Fría, pero es evidente que existen razones para aproximarlos al polo dialéctico. Así lo hizo Althusser en varios momentos de su carrera; y así lo hizo recientemente Fredric Jameson, al insistir en que uno de los rasgos más sobresalientes del marxismo occidental frente al soviético fue su deseo de aproximar ambas teorías.⁴⁷ La voluntad de tratarlos de manera conjunta no hará más que intensificarse a lo largo de este trabajo, cuyo subtítulo —si recordamos— recoge el objetivo de unificar las contribuciones de Marx y de Freud en una sola teoría.

Lo cierto, sin embargo, es que la relación entre marxismo y psicoanálisis no fue defendida generalmente ni por unos ni por otros, marxistas o psicoanalíticos, excepto en algunos casos muy señalados; y, de forma convincente, casi por ninguno. Aparte de la lectura pormenorizada de las obras de Freud y de Marx, las reflexiones aisladas que a este respecto pudieran hacer Louis Althusser, Jacques Lacan y Jacques-Alain Miller constituyen el suelo sobre el que se apoyan nuestras reflexiones. Queremos

⁴⁵ Antoni Domenech, “A propósito de algunas interpretaciones del filosofar de Lenin (Contribución a un proyecto para poner el debate con la filosofía analítica sobre sus pies)”, 139.

⁴⁶ Francisco Fernández Buey, “Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX”, 160.

⁴⁷ Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, 6: «Será útil recordar en este punto los tres puntos fundamentales por los que el así llamado Marxismo occidental se distinguió de su pariente ideológico, el cual había subido al poder en un tercio del mundo convertido en una filosofía oficial de estado. Primero, los varios marxismos occidentales se reafirmaron a sí mismos como materialismos históricos, esto es, como visiones del mundo que no implicaban el carácter dialéctico de la ciencia o la naturaleza. Después, también estaban dispuestos a abrazar el psicoanálisis, algo a lo cual el materialismo dialéctico se había mostrado permanentemente hostil (y en cierta forma, esta inclusión del psicoanálisis no solo modificaba y enriquecía la concepción de ideología de los marxismos occidentales, sino que también reforzaba su argumento consistente en situar a la cultura y a la superestructura en un plano de significado y determinación que estuviese en igualdad de condiciones con el económico —aunque desde otra perspectiva su inclinación era el denunciar y abandonar completamente la distinción infra/superestructura».

aprender de los obstáculos que encontraron, y proseguir con su pensamiento más allá de donde lo dejaron.

Ya hemos visto, durante esta introducción, que existen múltiples paralelismos entre el marxismo y el psicoanálisis. Uno de nuestros objetivos esenciales será recogerlos, sobre todo en lo tocante a la estructura que articula sus diversas instancias conceptuales: *libido*, *represión primitiva*, *represión propiamente dicha*, *inconsciente*, *plus-de-goce*, *narcisismo*, *el ego*, *síntoma* por una parte; *necesidades*, *acumulación originaria*, *relaciones de producción*, *plusvalía*, *ideología*, *crisis*, por otra, son términos que ocuparían lugares idénticos en el mapa general de ambas teorías. Además, a nuestro entender, se relacionan por las mismas dinámicas y mecanismos. Por eso no nos sorprende que en ambos casos hayamos identificado el mismo modelo formal de estructura, el dialéctico; ni que, dada su efectividad y por mucho que tengan objetos teóricos distintos, podamos hablar de ellas como teorías *emparentadas*. Avanzado este trabajo, sin embargo, ofreceremos una categoría más técnica y específica para definir el tipo de relación que mantienen ambas teorías; una categoría (la de *alegoría*) que a su vez nos permita entender la razón de su cercanía.

Pero nuestro esfuerzo irá más allá de la búsqueda de correspondencias, en el sentido que ya el subtítulo de este trabajo anuncia. Buscaremos la manera de unificar el contenido del marxismo y el psicoanálisis, pues queremos hacer de ambos una sola teoría con dos objetos teóricos, el sujeto y el modo de producción. Este objetivo, en realidad, no implica algo diferente a lo que ya hemos empezado a hacer en esta introducción, esto es: rastrear cuidadosamente los efectos que resultan del complejo de Edipo y de la lucha de clases, y organizarlos de manera que unos y otros puedan relacionarse de forma compatible. De ello, tenemos un ejemplo en el hecho de que las concepciones liberales del *homo-psychologicus* y *economicus* ya son uno de estos efectos, una de sus inercias. De la misma manera, tal unificación teórica se planteará como posible desde el momento en que seamos capaces de postular un argumento causal para la similitud que encontramos entre ambas teorías, cosa que haremos, además, en relación con el problema del descubrimiento revolucionario —esto es, para solucionarlo. Confiamos en que estos avances nos lleven a sentar algunas de las bases teóricas para que las dos tesis —“funciona el complejo de Edipo”, “funciona la lucha de clases”— dejen de relacionarse como dos hipótesis separadas, pertenecientes

a ciencias y objetos de estudio diferentes, para convertirse en las dos tesis fundamentales de un solo sistema teórico.

21. Ahora bien, es conveniente reconocer que, hasta la fecha, todos los intentos que han ido en esta dirección han sido un fracaso. Lo fue la aportación de la primera Escuela de Frankfurt;⁴⁸ lo fue también la de Guattari y Deleuze. Como hemos dicho, no nos centraremos en estas propuestas, pues nuestras fuentes son otras. En general, diremos que a veces ha querido hacerse de las tesis básicas del marxismo y el psicoanálisis la misma cosa, y relacionar el contenido de la lucha de clases con la satisfacción de los deseos inconscientes. Tal era, por ejemplo, la base de toda la especulación de Wilhelm Reich. Otras veces, en cambio, ha pretendido hacerse a uno de los dos objetos teóricos responsable de efectos que se derivaban del otro, de tal manera que un psicoanalista podía negar la cientificidad del marxismo diciendo que la funcionalidad de la lucha de clases no era cierta, sino exclusivamente la proyección de afectos, frustraciones y (al fin y al cabo) de problemas cuya verdadera causa estaba en el complejo de Edipo. Como es obvio, este punto de vista implica la posición conservadora de aquél que piensa que la solución a todo problema se halla en el psicoanálisis, en su terapia. Quien así habla cree que sólo existen problemas propios de la subjetividad, no de la sociedad; que la sociedad, como tal, no existe, sino únicamente los individuos. Se actúa, pues, como si la única contradicción o dialéctica operativa fuese la que relaciona lo consciente y lo inconsciente, y no las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, etc.; como si la única estructura propiamente dicha fuese, en fin, la de la subjetividad. De acuerdo con esto, se defiende que el sujeto debe cambiarse a sí mismo (y hemos de suponer que ha de hacerlo enteramente), en vez de cambiar la sociedad. Entonces se abrazan todo un rango de actitudes subjetivas que van del hedonismo al estoicismo, pero todas ellas igualmente ineficaces desde el punto de vista del cambio social.

Estos posicionamientos son los que motivaron que en el marxismo se reaccionase con un prejuicio similar. Así lo describe Althusser en el inicio de su ensayo “Freud y Lacan”. «Toda la historia de las relaciones entre el marxismo y el psicoanálisis», es-

⁴⁸ Cfr., en este sentido, E. Fernández García, “La recepción de Freud en la escuela de Frankfurt”, en *Anales del seminario de metafísica*, nº XXII (1987-1988), 73-88.

cribe, «se basa esencialmente en esa confusión y en esa impostura».⁴⁹ Efectivamente, según lo acabamos de describir, el psicoanálisis así considerado era «“una ideología reaccionaria” que nutría los argumentos de la lucha ideológica contra el marxismo y servía de medio práctico de intimidación y de mistificación de las conciencias».⁵⁰ De acuerdo con esto, Althusser opina que los marxistas hacían bien condenándolo. Pero esto no evitaba (y esto es lo lamentable) que ellos mismos fuesen «las primeras víctimas de aquello que denunciaban, ya que lo confundieron con el descubrimiento revolucionario de Freud, aceptando así, en los hechos, las posiciones del adversario, admitiendo sus propias condiciones y reconociendo en la imagen que éste les imponía la supuesta realidad del psicoanálisis».⁵¹

¿En qué consistió ésta reacción contraria? En que el objeto teórico del psicoanálisis no era sino un efecto derivado de la lucha de clases. A pesar de todo su entendimiento y de sus precauciones, este fue el caso de la propuesta de Althusser, cuando hizo de la *familia* psicoanalítica (la estructura donde sucedía el complejo de Edipo), el principal aparato ideológico del estado. «Es un hecho irrefutable que la familia es el más poderoso de los aparatos ideológicos del Estado»,⁵² escribe en sus memorias de 1985. Cuando se defendía que el psicoanálisis era una ideología burguesa (por lo tanto, una falsa ciencia) con ello se daba a entender que el complejo de Edipo, la novela familiar del neurótico, etc., no era sino la manera en la que los miembros de la clase burguesa vivían y sufrían los efectos de su propia ideología familiar. Sabemos que el materialismo histórico explica de forma convincente el modelo burgués de pareja y de familia (monógamo, heterosexual) como parte de la superestructura del modo de producción capitalista; lo relaciona, por lo tanto, con la división de trabajo, etc. Los síntomas psicoanalíticos eran, pues, efectos de la superestructura. Pero, si hemos de tomarnos en serio esta tesis, de aquí se derivaría que la clase proletaria no sufriría trastornos similares, y que si lo hacía era únicamente por haber asumido el modelo de

⁴⁹ Louis Althusser, “Freud y Lacan”, 55/24.

⁵⁰ Louis Althusser, “Freud y Lacan”, 55/23-4: «une “idéologie réactionnaire”, servant d’argument dans la lutte idéologique contre le marxisme, et de moyen pratique d’intimidation et de mystification des consciences».

⁵¹ Louis Althusser, “Freud y Lacan”, 55/24: «les premières victimes de l’idéologie qu’ils dénonçaient : puisqu’ils la confondirent avec la découverté révolutionnaire de Freud, acceptant ainsi dans le fait les positions de l’adversaire, subissant les propres conditions, et reconnaissant dans l’image qu’il leur imposait la prétendue réalité de la psychanalyse».

⁵² Louis Althusser, *The Future Lasts Forever. A Memoir*, 105.

familia burguesa. En todo caso, tendríamos que concluir que los efectos del complejo de Edipo ya no estarían presentes en los sujetos del modo de producción socialista (los cuales, podríamos añadir, no serían neuróticos). El propio Wilhelm Reich relacionó la instauración del modo de producción socialista con la práctica de sexo libre.

Esta posición es incorrecta, y se concreta en la confusión fatal entre el concepto psicoanalítico de *familia* y la forma burguesa de *familia*, determinada históricamente, con todas sus variantes paterno-filiales y conyugales específicas (monogamia, heterosexualidad, etc.). Ni que decir tiene que el objeto teórico *familia*, para el psicoanálisis, se sitúa en un plano diferente a la familia burguesa. Al definirla como el principal aparato ideológico del Estado, Althusser perdió de vista que se trata de la estructura cuyos efectos determinan el inconsciente de la subjetividad, y no el contenido de la ideología consciente. En palabras de Lacan, la familia es la estructura que decide qué posición adopta el sujeto respecto a su propio deseo. Lejos de ser una concreción histórica, es la estructura que entra en juego para determinar la forma neurótica (obsesiva o histérica), perversa o psicótica de cada sujeto. Los diferentes miembros de la familia (proletaria o burguesa), es decir, los padres concretos (dos mujeres, dos hombres, un hombre y una mujer, etc.), también hermanos, hermanas o cualquier otra persona que pueda llegar a ser importante, no hacen sino *ocupar, sostener o encarnar* las funciones que tienen efectividad sobre las cuestiones ya apuntadas sobre la subjetividad. Sin duda, este argumento lo puede entender fácilmente el marxismo, sobre todo a partir del momento en que el propio Althusser distinguió entre el objeto teórico “modo de producción capitalista” y sus concreciones históricas,⁵³ esta diferencia ha sido articulada, también, como la que existe entre el modo de producción y una formación social, respectivamente.⁵⁴ Asimismo, la lucha de clases, la infraestructura y la

⁵³ Cfr. Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, 212/414: «El objeto de Marx no es un objeto *ideal* [objet *idéel*] opuesto a un objeto real [objet *réel*] y por esta oposición distinta de él, como el deber ser del ser, la norma del hecho; el objeto de su teoría es *idea-l* [*idéel*], es decir, definido en términos de conocimiento, en la abstracción del concepto [défini en termes de connaissance, dans l’abstraction du concept]».

⁵⁴ Cfr., a este respecto, Marta Harnecker, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico* (I, VIII, 2), 143 y 145: «El concepto de modo de producción se refiere a un objeto abstracto, a una totalidad social pura, “ideal”, en la que la producción de bienes materiales se efectúa en forma homogénea. Pero en la mayor parte de las sociedades históricamente determinadas la producción de bienes materiales no se efectúa de una manera homogénea. [...]

»Para designar esta realidad social históricamente determinada empleamos el concepto de formación social. Este concepto se refiere, como hemos visto, a una realidad concreta, compleja,

superestructura, las fuerzas productivas (medios de producción y fuerza de trabajo), las relaciones de producción, la relación de apropiación, etc., son todos conceptos fundamentales del materialismo histórico, pero éstos se relacionan de diferente manera en cada modo de producción particular (feudal, capitalista, socialista), y se concretan históricamente en formaciones sociales distintas (la Inglaterra de finales del siglo XIX, la Europa del siglo XXI, etc.). Con todo, esto no impidió que Althusser cayera en el error de afirmar que «ninguna teoría del psicoanálisis podía ser producida sin basarla en el materialismo histórico», lo cual sería cierto si no fuese por el verbo que emplea (“basar”), y por el argumento que Althusser ofrece para justificar esta relación: investigar las «formas de ideología familiar y el papel crucial que juegan al iniciar el funcionamiento de la instancia que Freud llamó “el inconsciente”». ⁵⁵

Concluimos este punto y esta introducción diciendo que la existencia de la estructura y variables psicoanalíticas no implica necesariamente la inexistencia de las variables que se derivan del medio de producción; cada una de ellas puede ser causa de unos efectos específicos —incluso, de una infelicidad diferente.

Teniendo en cuenta todos estos malentendidos, todas estas incomprendiones, trataremos de avanzar hacia la unificación teórica del marxismo y el psicoanálisis a la vez que trataremos de dar una solución a la pregunta que una y otra no dejan de presentar a la inteligencia, dado su estatuto de novedades revolucionarias. Nos gustaría plantear positivamente nuestro tema despejando, además, alguna de las formas en que se abordó este problema en el pasado.

impura, como toda realidad, a diferencia del concepto modo de producción que se refiere a un objeto abstracto, puro, “ideal”.

Cfr., también, Emilio Sereni, “La categoría ‘formación económica y social’”, 41, un ensayo que por otra parte es totalmente opuesto a la perspectiva adoptada por la escuela althusseriana: «Podríamos seguir citando de forma extensa otros pasajes de Marx, en los que, como en el que acabamos de recordar, la noción de “formación económica y social” se sitúa, sin posibilidad de equívoco, en el plano de la *historia*, que es el de la totalidad y unidad, volvemos a repetir, de todas las esferas (estructurales, superestructurales y otras) de la vida social, dentro de la continuidad y, al mismo tiempo, de la discontinuidad de su desarrollo histórico».

⁵⁵ Louis Althusser, “Annexe. Note pour l’édition anglaise de ‘Freud et Lacan’ ”, 53-4 : «sur les formes de *l’idéologie familiale*, et sur le rôle capital qu’elles jouent dans la “mise en train” du fonctionnement de l’instance que Freud appelle “l’inconscient”».

Capítulo 1

EPISTEMOLOGÍA

Una proposición ideológica [proposition idéologique] es una proposición que, funcionando como síntoma de una realidad distinta de aquélla a la que directamente se refiere [tout en étant le symptôme d'une réalité différente de celle qu'elle vise], es una proposición falsa [fausse] por cuanto trata acerca del objeto al que se refiere.¹

No cabe duda alguna de que existe una relación entre el pensamiento-de-lo-real y este real, pero es una relación de conocimiento [rapport de la connaissance], una relación de inadecuación o adecuación de conocimiento y no una relación real [...]. Esta distinción entre relación de conocimiento y relación de lo real [rapport du réel] es fundamental: si no se la respeta, se cae necesariamente ya sea en el idealismo especulativo [idéalisme spéculatif], ya sea en el idealismo empirista [idéalisme empiriste]. En el idealismo especulativo, si se confunde junto con Hegel el pensamiento y lo real reduciendo lo real al pensamiento, “concibiendo lo real como el resultado del pensamiento”; en el idealismo empirista, si se confunde el pensamiento con lo real, reduciendo el pensamiento de lo real a lo real mismo. En los dos casos esta doble reducción consiste en proyectar y realizar un elemento en el otro: en pensar la diferencia entre lo real y su pensamiento como una diferencia, ya sea interior al pensamiento mismo (idealismo especulativo), ya sea interior a lo real mismo (idealismo empirista) [comme une différence soit intérieure à la pensée elle-même (idéalisme spéculatif), soit intérieure au réel lui-même (idéalisme empiriste)].”²

§1. *El idealismo empirista*

(A) *La metodología empirista*

I. *El problema de la inducción*

1. Para empezar, remitimos el problema del descubrimiento revolucionario al contexto general del *empirismo* y, más concretamente, a las posiciones epistemológicas que a principios del siglo XX desarrolló el llamado Círculo de Viena, dentro del cual el empirismo vino a denominarse *positivismo* (o empirismo) *lógico*. La obra de Russell Hanson, Kuhn, Feyerabend y —en menor medida— Lakatos vendría a ser una reacción a la de un Popper, Carnap y un Hempel que cabe situar bien dentro, bien en las proximidades de tal círculo. A su vez, si podemos definir la tesis principal del empirismo como la que defiende que el conocimiento proviene únicamente de la sen-

¹ Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos* (Nociones básicas, Tesis 9), 20/20-1.

² Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, 96-7/267.

sibilidad, caracterizaremos el positivismo lógico —de forma más detallada y con la ayuda de Josep Lluís Blasco— de la siguiente manera:

Su punto de partida es que el conocimiento humano se divide en dos esferas autónomas y con fundamentos epistémicos diferentes: el mundo de la lógica y la matemática y el mundo de los conocimientos de la experiencia. El primero se compone de verdades analíticas, regidas por los principios lógicos; esta concepción obedecía a la aceptación por parte de los empiristas lógicos de la tesis de Frege-Russell según la cual la matemática es reducible a la lógica. Así los enunciados de la matemática, como los de la lógica, son necesariamente verdaderos, a fuer de analíticos, aunque no informaban nada sobre lo que Hume llamaba “cuestiones de hecho”. La lógica es sintaxis formal, y sobre ella cabe aplicar como método la inferencia deductiva, de manera que si la inferencia es correcta, la implicación entre las premisas y la conclusión constituye una verdad analítica [...].

Por lo que respecta al conocimiento empírico, la formulación tópica del empirismo lógico viene dada en el conocido “principio de verificación” o “criterio empirista del significado”. Este principio puede formularse de la siguiente manera: “el significado de un enunciado es su método de verificación”, y se entiende por tal el proceso empírico para decidir su verdad o falsedad.³

Por su parte, Javier Muguerza reformula lo fundamental del positivismo lógico en torno a dos postulados o *dogmas*, pues tales son para él «la exclusiva relevancia epistemológica de la justificación del conocimiento científico y el de la absoluta neutralidad o descontextualización del lenguaje científico mediante el que se expresa aquel conocimiento»⁴ —precisamente los dos dogmas que vendría a problematizar el célebre artículo de W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”.⁵

2. Dicho esto, procedemos al lugar común que implica distinguir, en el método de verificación empírico que ha de justificar el conocimiento científico, dos momentos diferentes aunque dependientes el uno del otro. Se trata de la *inducción* y de la *deducción*. Respecto al primero, sabemos que hay en torno a él una discusión antigua. En modo alguno hacemos equivalente el problema del descubrimiento de la crítica a

³ Josep Lluís Blasco Estellés, “Empirismo”, 195-6.

⁴ Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas”, 23.

⁵ Cfr. W.V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 340: «El empirismo moderno ha estado condicionado en buena parte por dos dogmas. Uno es la creencia en algún asidero fundamental entre verdades analíticas, o fundadas sobre significados independientes de las cuestiones de hechos, y verdades sintéticas, o fundadas sobre los hechos. El otro dogma es el *reduccionismo* [*reductionism*]: la creencia en que cada enunciado significativo es equivalente a algún constructo lógico sobre términos referidos a la experiencia inmediata. Argüiré que ambos dogmas son infundados».

la lógica inductiva que David Hume ya formulara —el *problema Hume*, como lo llamará Popper. Importante como es, veremos que la denuncia que Althusser realiza al empirismo no tiene nada que ver con que carezcamos o no de un principio de razón suficiente para inferir, desde instancias experienciales concretas (mejor: a partir de una serie finita de enunciados observacionales que dan cuenta de ellas), un enunciado observacional universal, una conclusión ya independiente de la experiencia del pasado. No se trata de que carezcamos de una justificación lógica para concluir una ley universal, y por tanto pertinente para el *futuro*, allí donde sólo tenemos una repetición finita de enunciados observacionales concretos, que resultan de un pasado de experimentación. En la medida en que la *inferencia inductiva* es «ampliativa» —esto es, «facilita el acceso a, y acredita la adquisición de, nuevos conocimientos sustantivos»⁶— compromete toda aproximación heurística, toda investigación, revolucionaria o no. Compromete, por lo tanto, cualquier posibilidad de avanzar hacia una comprensión de la lógica del descubrimiento, tarea a la que nos enfrentamos en este trabajo.⁷ No es un problema cualquiera. Sabemos que contamina la totalidad del método científico; sabemos que también se vincula al segundo de los momentos citados, el *deductivo*, el único que cabe encontrar en la lógica; aquél gracias al cual nuevas hipótesis e implicaciones podían concluirse de forma lógica, a partir de las leyes y teorías ya inducidas previamente. Después, las conclusiones deducidas debían ser testadas experimentalmente, precisamente para revisar o establecer la validez de las premisas desde las que se partió.

Respecto a este segundo momento, tenemos una formulación válida en el libro *Formas deductivas*, de Robert Neidorf:

En el proceso de la investigación científica, por ejemplo, cierta hipótesis acerca de la naturaleza del comportamiento de un objeto puede ser investigada deduciendo, desde la hipótesis, consecuencias que puedan ser puestas a prueba por medio de la

⁶ Luis Vega Reñón, “Inducción”, 327-8.

⁷ Cfr. Luis Vega Reñón, “Inducción”, 329: «Creo que ni en el estado actual de las cuestiones de análisis y de explicación, y por ende la búsqueda de una presunta “lógica inductiva”, ni el de las cuestiones de justificación, y por ende la existencia de una legitimación metodológica precisa de la plausibilidad atribuibles a las inferencias inductivas, permiten hacerse muchas ilusiones a albergar grandes expectativas en uno u otro respecto —a mi juicio, menos aún en el sentido de una lógica propiamente dicha de la confirmación y ninguna, me temo, en el confuso sentido de una lógica del descubrimiento científico—. Se explica así que, para nuestro ensayo, nos veamos obligados a responder al problema del descubrimiento desde un contexto teórico diferente al positivista.

*observación en el laboratorio. Esto es, tomamos ciertas proposiciones (hipótesis) como premisas para los argumentos deductivos y después inferimos conclusiones de ellos; y hacemos esto sin saber si estas premisas son o no son verdaderas, sino en orden a facilitar una investigación acerca de su verdad.*⁸

3. De la definición anterior extraemos la lógica que justifica el movimiento deductivo. Es esta: si el razonamiento deductivo es lógicamente correcto y las premisas verdaderas, entonces las conclusiones también deben serlo, necesariamente.⁹ De ello podremos inferir que unos experimentos cuyos resultados sean contrarios a nuestras expectativas delatarán un error en las premisas de las que se partió: a esto se debe que Neidorf diga del material deducido que «facilita una investigación acerca de su verdad». Se ilustra así todo el recorrido del método que aparece como fundamento del conocimiento científico para la perspectiva positivista: desde la intuición de hipótesis universales, hasta ponerlas a prueba la deducción cuando desarrolla sus conclusiones y extrae nuevas hipótesis, de nuevo para contrastarlas o refutarlas.

⁸ Robert Neidorf, *Deductive Forms. An Elementary Logic* (1, 4), 11-2.

⁹ Para una definición más detallada, cfr. Luis Vega Reñón, “Deducción”, 169: «Deducción: En principio, es una inferencia o una acción discursiva cuya forma normalizada consiste en pasar desde una o más proposiciones hasta una proposición que se considera el objeto y la conclusión del proceso inferencial, a través de determinadas mediaciones o implicaciones y/o al amparo de alguna regla. Esta forma estándar es la representada por el tradicional esquema de argumento: “ $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n$; luego, β ”. [...] Desde un punto de vista lógico, [...] por un lado, una deducción puede considerarse válida o inválida, según descansa o no en una relación de consecuencia por la que una conclusión, β , se sigue lógicamente de las premisas aducidas, $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n$. [...] Desde el punto de vista metodológico] Dos derivaciones metodológicas de la deducción lógicamente concluyente en este último respecto son: a) la deducción de una hipótesis a partir de premisas que se conozcan como verdaderas, dará a conocer que esta hipótesis es verdadera; b) la deducción de una proposición que se conozca como falsa, a partir de una hipótesis, dará a conocer que esta hipótesis es falsa. Son indicaciones de que la vía de la deducción (válida) no deja de ser una estrategia discursiva provechosa».

Fue justamente para distinguir aquello que hace una inferencia correcta desde el punto de vista lógico —por ejemplo:

Si Troya es una ciudad mítica, entonces la Iliada es una obra puramente imaginativa.

Troya es una ciudad mítica.

Ergo, *la Iliada es una obra enteramente imaginativa*— de aquello que hace de ella que no sólo sea correcta en términos lógicos, sino que también se corresponde con los hechos (cosa que no sucede con nuestro primer ejemplo), para lo que Robert Neidorf propuso los términos *validez* [validity] y *consistencia* [soundness]. Cfr. Robert Neidorf, *Deductive Forms. An Elementary Logic* (1, 4), 12: «Marcaremos esta distinción a partir de ahora al usar la palabra *válida* para referirnos a una deducción buena o correcta sin referencia a la verdad o falsedad de sus proposiciones constituyentes; esto es, diremos de un argumento que es válido cuando la conclusión se deriva de las premisas [...]. Si, además de ser válido, un argumento cuenta con premisas verdaderas, diremos que es *consistente*. Así, todos los argumentos consistentes son válidos también; pero algunos argumentos válidos son consistentes, otros inconsistentes».

4. Sin embargo, con ayuda de Alan F. Chalmers podemos identificar el problema implícito en este argumento. Y es que «la lógica deductiva por sí sola no actúa como fuente de enunciados verdaderos acerca del mundo. La deducción se ocupa de la derivación de enunciados a partir de otros enunciados dados [derivation of statements from other given statements]». ¹⁰ Se trata del problema de la inducción, que todo lo condiciona. El fallo reside en que, cualquiera que sea el enunciado observacional que utilicemos como punto de partida en la deducción, sin duda se tratará de un ejemplo inductivo, de una ley extraída a partir de la observación de la realidad. Por eso, si el momento deductivo (y, por tanto, el método científico en su totalidad) depende del momento inductivo para su verdad, forzosamente se verá contagiado por sus fallos. La crítica a la inducción no nos permite dar el paso desde los enunciados observacionales concretos a la verdad de la ley; las premisas, por lo tanto, nunca podrán ser reconocidas como verdaderas ni tampoco las conclusiones que se deriven de ellas. En el mejor de los casos, la deducción podría aspirar a no tener que refutar de forma contundente las premisas originales, siempre que los experimentos orquestados a partir del material derivado se conformen con las predicciones correctas. Pero, en cualquier caso, jamás podremos decir de ellas que son verdaderas —aunque tal vez lo sean—, sino simplemente que todavía no puede demostrarse que sean falsas.

5. Pero con esto ya estamos avanzando la solución que Popper ofrece al problema de la inducción, solución que abre un espacio intermedio entre una *verdad* que es posible pero incognoscible —por una parte— y la falsedad, que todavía depende y puede ser detectada a partir de la experimentación empírica, por otra. Con ello, Popper trata de refundar un nuevo concepto de racionalidad para la ciencia, heredero del *racionalismo crítico*. Su estrategia es la siguiente: justo porque el criterio de falsación sigue estando vinculado a la experimentación —justo porque sigue reconociendo el potencial crítico del momento deductivo— Popper se ve justificado para plantear que su solución al problema lógico de la inducción «está de acuerdo con [...] el principio empirista general: *Sólo la “experiencia” puede ayudarnos a decidir acerca de la*

¹⁰ Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (1, 3), 19/7.

verdad o falsedad de los enunciados de hechos». ¹¹ Su solución, por eso, sigue aferrada al marco positivista.

Al problema Hume, tanto Popper como Bertrand Russell dedicaron buenos esfuerzos, y el primero ofreció como solución la necesidad de considerar toda ley o teoría científica como una *conjetura* que habría de verse sometida, a través de un método crítico, a un procedimiento de falsación experimental. ¹² Habiendo retirado toda prioridad a un concepto de verdad que a partir de la crítica de Hume se ha vuelto inalcanzable, la ciencia debía preocuparse por preferir aquellas teorías explicativas que todavía no hubiesen sido falsadas; ¹³ es decir, aquéllas que todavía mantuviesen intacta la posibilidad de ser verdaderas —y esto, aunque jamás se pudiera demostrar que lo fueran. Aquéllas cuya aspiración a ser verdad no hubiese sido cancelada, de raíz, en el contraste con los hechos experimentales. ¹⁴ Como dice Lakatos de Popper en otro lugar: «su problema es cómo estimar cuál es la mejor entre las teorías, posiblemente falsas, que compiten». ¹⁵

Popper encuentra en el criterio de falsabilidad una base sólida para mantener un criterio de racionalidad para la ciencia, y evitar la deriva hacia el relativismo y la irracionalidad. Veremos en qué medida los argumentos de Kuhn, Feyerabend, etc., lo pondrán en dificultad.

II. El problema del empirismo

6. La crítica de Hume y la respuesta de Popper, sin embargo, dejan un problema de lado, un problema alternativo que sólo se relaciona indirectamente con la induc-

¹¹ Karl Popper, “Conjectural Knowledge: my Solution to the problem of induction”, 12.

¹² Cfr. Karl Popper, “Conjectural Knowledge: my Solution to the problem of induction”, 16.

¹³ Cfr. Karl Popper, “Conjectural Knowledge: my Solution to the problem of induction”, 20: «La diferencia fundamental entre mi enfoque y el enfoque que he denominado hace tiempo “inductivo” consiste en que yo pongo el acento en los *argumentos negativos*, tales como casos negativos o contra-ejemplos, refutaciones e intentos de refutación —brevemente, crítica—, mientras que el inductivo pone el acento en los “casos positivos de los que saca *inferencias* no-demostrativas” que pretende que garanticen la “fiabilidad” de las conclusiones de estas inferencias. Para mí, lo único que puede ser “positivo” en el conocimiento científico *sólo* es positivo en tanto en cuanto ciertas teorías son, en un momento dado, preferidas a otras a la luz de nuestra discusión crítica consistente en intentos de refutación que incluyen contrastes empíricos. Por tanto, incluso lo que puede ser considerado “positivo”, lo es sólo respecto a *métodos negativos*».

¹⁴ Cfr. Karl Popper, “Conjectural Knowledge: my Solution to the problem of induction”, 14.

¹⁵ Imre Lakatos, *La crítica y la metodología de programas científicos de investigación* (§2), 23.

ción pero cuyas consecuencias, a la postre, pudieran ser mucho más graves. De hecho, en un momento clave del ensayo que estamos citando, Popper admite haber apartado de su interrogación una cuestión principal, a saber, la de «cómo determinamos la verdad o la falsedad de los enunciados contrastadores, es decir, de las descripciones singulares de sucesos observables», y a este respecto concreta las siguientes preguntas: «¿Podemos dar por supuestos los “casos experimentados”? ¿Son realmente previos a las teorías?».¹⁶ Este último es verdaderamente el aspecto que nos interesa explorar, y al que remitimos las palabras de Althusser citadas al comienzo, así como todo el problema del descubrimiento en general. Lo llamaremos *el problema del empirismo*.

Alan F. Chalmers (quien reconoce, en el prólogo a la segunda edición de su obra *Qué es esa cosa llamada ciencia*, la influencia de Althusser) se refiere a este asunto como el problema de las descripciones que sobre la observación se hacen desde el *inductivismo ingenuo* [naive inductivism].¹⁷ Antes de desentrañarlo en detalle, queremos avanzar que se trata de una cuestión que, a la manera en la que antes lo hizo la crítica de Hume a la inducción, amenaza con repensar la estructura entera de la ciencia. (De hecho, sus efectos se notaron en buena parte de la epistemología del siglo XX.) Si Hume nos creía incapacitados para dar el salto desde los casos concretos a la ley universal, esta crítica al empirismo se retrotrae aún más allá para revisar incluso el valor particular de unos casos concretos —de unos enunciados observacionales— cuyo estatuto se verá afectado, en su base, por la nueva pregunta que el problema del empirismo plantea. En tanto es así, vendrá a limitar incluso el marco en el que Hume planteó su reflexión. No sólo afecta al estatuto de algo así como una ley (verdadera), sino que acaba complicando también la noción de conjetura (hipotética).

¹⁶ Karl Popper, “Conjectural Knowledge: my Solution to the problem of induction”, 8. Más tarde, en el mismo ensayo, Popper desarrolla la cuestión, cfr. la página 24: «Cuando Kant dijo que nuestro intelecto impone sus leyes a la naturaleza, estaba en lo cierto —salvo que no se percató de cuán a menudo fracasa: las regularidades que intentamos imponer son *a priori psicológicamente*, pero no hay la menor razón para suponer que sean *válidas a priori*, como pensaba Kant. [...] Esta situación me hizo concluir, en primer lugar, que las expectativas pueden surgir sin, o antes de, la repetición y, en segundo lugar, me condujo a un análisis lógico que mostraba que no podían surgir de otra manera, puesto que la repetición presupone la similitud, y la similitud presupone un punto de vista —una teoría, una expectativa».

¹⁷ Cfr. Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (1, 2), 12/2.

*En este capítulo —dice Chalmers cuando viene a presentarlo— se desarrolla una objeción más seria a la postura inductivista, objeción que no supone una crítica a las inducciones de las que se supone que se deriva el conocimiento científico a partir de la observación, sino a los supuestos inductivistas sobre el estatus y el papel desempeñado por la propia observación.*¹⁸

7. Según Chalmers (la primera versión de su libro data de 1976 —antes lo había intuido Wittgenstein, y formulado Russell Hanson, Kuhn, Feyerabend, etc.)—, la pretensión epistemológica de la inducción descansaría sobre la creencia de que las impresiones sensibles (*sense data*¹⁹) son lo originario del conocimiento científico. Esta tesis afecta a la inducción en la medida en que sobre ella reposa —como ya vimos²⁰— la dinámica *ampliativa* de ese conocimiento. Apuntamos inmediatamente y de forma decidida que el término efectivo para la crítica es el de *originalidad*, y ningún otro. En modo alguno estamos tratando de problematizar el carácter fundamental que la experiencia sensible tiene para un conocimiento científico que lo es, siempre, de un objeto real. Sirva esto de aviso para lo que resta del ensayo. Somos conscientes de estar adentrándonos en terreno delicado, y de que esta impresión no hará sino crecer a medida que vayamos avanzando. Si el argumento no permanece en la sutileza que precisa, parecerá que la crítica al empirismo revierte en una forma de idealismo, en lo que evitamos recaer. La posición de Kuhn, que no tardaremos en tratar, ha sido así malentendida²¹ (y él se ha defendido de ello hasta la saciedad²²),

¹⁸ Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (3), 39/22: «In this chapter, a more serious objection to the inductivist's position is developed that involves a criticism, not of the inductions by which scientific knowledge is supposed to be derived from observation, but of the inductivist's assumptions concerning the status and role of observation itself».

¹⁹ Cfr. Vicente Sanfélix Vidarte, “Datos sensibles (*sense-data*)”, 167: «Acuñaado por Moore, difundido por vez primera en letra impresa por Russell, se considera que el término *sense-datum* (*sense-data* en plural) es el heredero en la epistemología del siglo XX de una pluralidad de conceptos utilizados por los filósofos de todos los tiempos: sensibles, especies sensibles, ideas de sensación, impresiones, sensaciones...».

²⁰ Cfr. Luis Vega Reñón, “Inducción”, 327-8.

²¹ Para el análisis de esta crítica del idealismo lingüístico y de la defensa de por qué Kuhn no es responsable de ello, cfr. Wes Sharrock y Rupert Read, *Kuhn. Philosopher of Scientific Revolution*, 157-60.

²² Ponemos la siguiente muestra: cfr. Thomas S. Kuhn, “Consideraciones en torno a mis críticos”, 431: «Ninguna parte del argumento aquí expuesto o que aparece en mi libro implica que los científicos puedan elegir cualquier teoría que les plazca con tal de que se pongan de acuerdo en su elección y después obliguen a adoptarla. La mayor parte de los rompecabezas de la ciencia normal es la ciencia quien los presenta directamente, y todos implican indirectamente a la naturaleza. Aunque en tiempos diferentes se hayan tenido como válidas soluciones diferentes, no se puede forzar a la naturaleza a entrar en un conjunto arbitrario de cajas conceptuales».

llegado al extremo de que él mismo narra cómo una buena amiga, tras leer su libro, le dijo con cierto entusiasmo: «Bien Thom —me dijo—, me parece que ahora tu mayor problema es mostrar en qué sentido puede decirse que la ciencia es empírica».²³

8. Si insistimos en que el asunto crítico es el de la originalidad de las impresiones sensibles para el conocimiento, es porque éste es también el asunto esencial en relación a la posibilidad o imposibilidad del descubrimiento, que implica nuevo conocimiento. Leemos esta posición en el libro de Chalmers, otra vez: «Hay dos supuestos importantes que conlleva el inductivismo ingenuo con respecto a la observación. Uno es que *la ciencia comienza con la observación* [*that science starts with observation*]. El otro es que *la observación proporciona una base segura* a partir de la cual se puede derivar el conocimiento [*observation yields a secure basis from which knowledge can be derived*]».²⁴ En este texto, *comenzar* y *derivar* son los verbos que nos interesan, pues apuntan hacia los procesos heurísticos que se verán afectados por la crítica que vamos a realizar al empirismo —no así la posibilidad del conocimiento científico en general, ni la aprehensión de la realidad.

9. La clave radica en que, para el empirismo, la ciencia comienza con el carácter *dado* de las impresiones, y este carácter proporciona la base segura de su conocimiento. Las impresiones de los sentidos son lo primero, son *reales* precisamente porque son dadas, totalmente independientes del sujeto que las percibe, y de las ideas que éste tenga; ofrecen al sujeto el objeto real, y el sujeto no habría tomado parte en ellas, ni en su producción (pues es el objeto quien las determina), ni en una recepción que al sujeto le ha sobrevenido, ni sobre todo en su cualidad o consistencia. Aquello que los sentidos ofrecen permanece todavía como algo objetivo, intocado, ofrecido sin que aquél lo demande, y por eso mismo real. La percepción es la instancia original y legitimadora del conocimiento científico porque —como dice Chalmers— nos pone en contacto con un afuera en el que, como sujetos, no hemos tomado parte.

Reformulemos lo anterior diciendo que el empirismo no sólo reconoce la independencia del objeto real respecto del pensamiento del sujeto —«tesis materialista de la

²³ Thomas S. Kuhn, “Consideración en torno a mis críticos”, 451, nota 59.

²⁴ Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (3), 39/22.

prioridad de lo real sobre su pensamiento [primat du réel sur sa pensée]»,²⁵ como lo expone Althusser, y que defendemos—, sino que afirma que las impresiones son realmente originarias y que es por eso que, a través de los sentidos, el objeto mismo penetra y se instala en el pensamiento del sujeto. Para nosotros, sólo la existencia del objeto real sería independiente del sujeto, y sólo este objeto merecería la cualidad de lo originario y de lo dado. Para el empirismo, en cambio, las impresiones comunican al sujeto la esencia del objeto sin que su carácter dado se pierda por el camino. Antes bien, las impresiones lo heredan. Así se obtiene nuevo conocimiento. Pero en esto último no podemos estar de acuerdo, y es aquí donde vemos el problema del empirismo. Según Althusser, viola la segunda de las tesis materialistas, la que sirve para demarcar, dentro de la relación de conocimiento, «la especificidad del pensamiento y del proceso del pensamiento frente a lo real y al proceso real [spécificité de la pensée et du processus de pensée au regard du réel et du processus réel]»²⁶. El empirismo recae con ello en el idealismo que implica pensar «la diferencia entre lo real y su pensamiento como una diferencia [...] interior a lo real mismo».²⁷

Interior a lo real, no al pensamiento —que es lo que vendrá a caracterizar al idealismo especulativo, hegeliano.

10. Tal vez encontremos el mejor ejemplo del concepto y la funcionalidad de lo dado en la filosofía de David Hume. En ella, esta categoría se vuelve operativa tanto para el objeto como para el sujeto, pues Hume explora los procesos *dados* que serían anteriores a la aparición de uno y de otro. Las impresiones sensoriales son lo dado, y sobre éstas se realizan las correspondientes síntesis de ideas que caracterizan lo más específico del conocimiento de un objeto por parte de una subjetividad plena. Tales síntesis se realizan según los tres principios de la naturaleza humana —que no, todavía, de la subjetividad—, tal y como son la *contigüidad*, la *semejanza* y la *causalidad*.

²⁵ Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, 96/266. El texto continúa: «puesto que el pensamiento de lo real supone la existencia de lo real independiente del pensamiento (lo real “antes o después de ser pensado subsiste independientemente fuera del espíritu” [le réel “après comme avant subsiste dans son indépendance en dehors de l’esprit”])».

²⁶ Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, 96/266. Cfr. antes, en el anterior párrafo: «una cosa es lo real y sus diferentes aspectos [...]; otra cosa es el *pensamiento* de lo real y sus diferentes aspectos».

²⁷ Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, 97/267.

Estos tres principios son también una parte dada, pero esta vez del lado del sujeto. Si las impresiones funcionan como la materia prima del conocimiento, los principios de asociación son como los medios de producción originarios que encontramos en las instancias primitivas de la naturaleza humana, y que funcionan como condición de posibilidad de que se conforme una subjetividad.

A este respecto, sabemos que las impresiones no requieren para el idealismo empirista del ejercicio de ninguna instancia conceptual, sintáctica o sintética previa. Así lo subraya Gilles Deleuze en el capítulo quinto de su obra *Empirismo y subjetividad* —obra que nos interesa en gran medida, pues nos permite defender desde este mismo momento lo que será una de las tesis esenciales de este ensayo: la línea de continuidad que existe entre la ontología de Deleuze y el idealismo empirista. Deleuze cita al filósofo inglés cuando escribe que «nada aparece como necesario para sostener la existencia de una percepción»²⁸; del mismo modo que, dada ya la percepción, el sujeto tampoco requiere de ningún proceso intermedio para ejecutar un pensamiento lógico, sintáctico y conceptual.

(B) *La metafísica empirista: lo dado*

I

11. Que el empirismo —y por ende el positivismo lógico— dispone de su propia metafísica, lo sospechamos desde que Althusser lo define como un idealismo, y lo reafirmamos con ayuda de la siguiente cita:

Podríamos concluir que el positivismo supuso un día un estímulo notable para la teoría de la ciencia, contribuyendo, por ejemplo, a realzar la indudable importancia metodológica del recurso a la lógica y la experiencia; pero que, en la medida en que el positivismo continúa siendo una actitud filosófica (¿y qué otra cosa habría de ser?), las extrapolaciones filosóficas de aquellos rasgos de la ciencia (el formalismo y el empirismo a ultranza) pudieran conducir a una visión de esta última bastante poco acorde con su efectiva realidad, visión de la que, por ejemplo, haya que cercenar aspectos tales y tan decisivos como la consideración del descubrimiento científico o de la que se siga un lamentable falseamiento de la historia de la ciencia o hasta una adulteración de su proceder metodológico, que el positivismo pretendía escrupulosamente recoger. Para decirlo con otras palabras, el positivismo —no menos que las viejas filosofías metafísicas de la ciencia que contribuyera a arrumbar— entraña

²⁸ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (V), 94.

*el riesgo de imponernos peligrosas e infundadas abstracciones de las que la teoría contemporánea de la ciencia haría sin duda bien en desembarazarse.*²⁹

Nos interesa exponer la metafísica subyacente al empirismo porque enlaza directamente con el problema que hemos detectado desde el punto de vista metodológico. A su vez, también se relaciona con el problema del descubrimiento en la medida en que es cómplice de ofrecer una falsa respuesta. Expondremos esta metafísica a partir de lo ya dicho acerca de la filosofía de Hume, en la versión que Deleuze da de ella. Concretamente, nos interesa explorar el *locus* metafísico que ocupa la realidad de *lo dado*, en la forma de objetos reales o en la forma de las impresiones que de ellos tiene la subjetividad. Lo que buscamos ahora es un modelo formal que el empirismo y sus ideologías identifican siempre con lo dado, y que ponen a funcionar independientemente de cuál sea el término concreto que, en su discurso teórico, venga a ocupar ese lugar. A veces lo harán los objetos reales, otras veces las impresiones, otras tantas los números, la naturaleza (el cosmos), la democracia, la sociedad civil o el mercado. Poco a poco iremos identificando el idealismo empirista con este modelo formal, y acabaremos por ponerlo en relación con los postulados fundamentales del positivismo lógico.

12. Podríamos decir que lo dado suele ser descrito por medio de conceptos diferentes de los que caracterizan el espacio ya definido de la subjetividad, tal y como ésta se entiende normalmente; pero incluso esta descripción es precaria, pues a veces el mismo modelo formal se proyecta sobre la subjetividad. En todo caso, esta aproximación sirve para empezar, pues la clave reside en que la subjetividad ha sido comprendida habitualmente bajo el término *determinación*. El sujeto está determinado, y es *en función* de aquello que lo determina como la realidad es percibida con unos esquemas significativos que le dan una estructura y un sentido. Sin duda, los conceptos de función y determinación siempre van de la mano. Sabemos que, para Kant, existían ciertas determinaciones a priori, y que su conocimiento era llamado *trascendental*³⁰ — para lo que sigue, mantengamos el esquema kantiano, para darle un contenido más

²⁹ Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas”, 49.

³⁰ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (“Introducción”. VII, B 25), 58: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*».

concreto. Ya no se trataría tanto de que el sujeto experimente los objetos reales desde las dimensiones a priori del espacio y el tiempo, ni tampoco de que los entienda desde las categorías formales a priori de la *causalidad*, la *cantidad*, la *cualidad*, etc. Nos conformamos con decir que la realidad siempre significa algo concreto (incorpora un *elemento teórico*) para el sujeto, y es a partir de este significado como la pone a funcionar.

Ahora bien: por oposición al espacio determinado del sujeto, a lo dado le corresponde la *indeterminación* o el *azar*. Esto es: por oposición a la función, aquí prima lo disfuncional. Hemos visto que, en la filosofía de Hume, son las impresiones sensoriales las encargadas de trasladar la estructura y la esencia de los objetos reales al pensamiento; en tanto es así, también vendrán a ser herederas del azar. Ante la pregunta: «¿Pero qué es lo dado?», responde Deleuze:

*Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley.*³¹

13. Como veremos, que la subjetividad sea un espacio plenamente determinado significa que la subjetividad no puede discriminar un objeto real sin remitirlo a un elemento teórico y —por lo tanto— evaluarlo, sin preferirlo o no preferirlo a los demás. Entonces, toda diferencia es pues una diferencia cualitativa. Asimismo, podemos imaginar que el mundo de los objetos reales —como derivado del principio de determinación— se hallará también sometido a un *principio de finitud y desigualdad funcional*, y esto quiere decir que no podrá haber infinitos objetos interviniendo en un argumento causal, ni tampoco que todos los elementos que puedan estar implicados en un argumento puedan ocupar un plano de igualdad, y determinarlo de la misma forma o proporción de efectividad. Por el contrario, hemos visto que el plano de lo dado es una estructura —si es que podemos mantener esta categoría— que no ofrece ni identidad ni ley, que está compuesta de diferencias no-cualitativas, y esto en sus dos sentidos: son neutrales y además sólo se distinguen por una lógica de cantidad.

³¹ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (V), 93. En la misma página, Deleuze cita al pie la referencia concreta del *Tratado del entendimiento humano* de Hume: «Todo cuanto entra en el espíritu es, *en realidad*, como la percepción, y resulta imposible que ninguna cosa pueda parecerle diferente a nuestro *sentimiento*».

Las impresiones son meras diferencias mínimas, la menor diferencia existente, el grado menor perceptible (Kant), *el infinitesimal*. De ahí (lo veremos) que el empirismo abrace el número como su modelo formal. El número pasará a formar parte de lo dado, pues emerge indisociable de una impresión o de un objeto real. Ya dijimos que uno de los dogmas del positivismo residía en que la matemática y la lógica eran dos teorías asimilables, y con ello se justificaba la creencia en un lenguaje neutral, al servicio de la inferencia deductiva, disfuncional en todo excepto para traducir la realidad. Que el horizonte de lo dado presente una forma numérica es la tesis metafísica que subyace a esta posibilidad, así como la garante de esta objetividad lingüística.

A su vez, de todo esto se deriva que el azar de lo dado consiste en un conjunto infinito de diferencias-elementos, y que su relación no responda a funciones causales que puedan ser predecibles, pues de ningún modo obedece a algún argumento acotado y finito de causalidad. Éste funciona a posteriori. Antes bien, el azar resulta de la interacción entre un conjunto infinito de elementos, cuyo resultado no puede ser previsto de modo alguno. Aquí el sujeto es pasivo y el azar activo.

14. Las diferencias de las que consta lo dado —impresiones u objetos— no responden a ninguna función o determinación subjetiva, ni tampoco la requieren para ser percibidas. El vínculo con lo dicho anteriormente parece claro: si las impresiones no dependen en nada del sujeto, entonces son la realidad aunque sólo él las perciba. Puesto que no son en función de un sujeto, sólo podrán ser en función de la realidad y se corresponden con ella. Pero entonces observamos la siguiente paradoja: por una parte, lo dado es completamente azaroso y arbitrario porque coincide con el más allá de la causalidad, con un más allá que es lo real; por otra, uno podría defender que el azar sí obedece a un principio causal y funcional, sólo que no lo proporciona el sujeto sino la realidad misma. La primera opción la ilustra mejor que cualquier otra el *clinamen* que en el poema de Lucrecio desvía los átomos³² a la manera que Demócrito postulara por primera vez, y esto sin ningún motivo o función, sin que podamos rastrear tras ella determinación alguna. Ni siquiera se encontraría en la naturaleza del átomo, puesto que no tiene partes ni mecanismos internos, sino que es un infinitesimal.

³² Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza* (II, 216-93), 73-6, vol. 1.

mal. En el *clinamen*, es el azar lo que funciona. La segunda opción la vemos implicada, en cambio, en la *causa sui* residente en el núcleo de la filosofía antigua y medieval, y que llega hasta el Dios de Spinoza,³³ y aún más allá.

II

15. Todo esto es lo dado. Pero ¿cómo es posible el conocimiento a partir de él? Ya hemos dicho que, en el caso de Hume, esto sólo sucede porque interviene toda una serie de procesos sintéticos. Para que esto sea posible toda impresión sensitiva ha de reproducirse en el *espíritu* —en este caso, en la imaginación— en forma de una idea. «La producción de la idea por la imaginación», dice Deleuze, «no es más que una reproducción de la impresión en la imaginación».³⁴ De otra forma el conocimiento hubiese sido imposible; el paso de las impresiones a las ideas era un puente que había que flanquear. Así pues, como sucede en el ejemplo referido por Descartes en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*,³⁵ que la cera tomaba cualquier forma, y toda insignia quedaba impresa en ella; o como aquel elemento que Platón señala en el *Timeo* como un tercero en discordia entre la copia y la idea (y que hemos de identificar con la naturaleza, o la materia, y cuya intervención —además— se remite a una «causa errante», ajena a unas ideas que son completas en sí mismas, perfectas³⁶), de igual

³³ Cfr. Baruch de Spinoza, *Ética* (I, 1 def.), 45.

³⁴ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (I), 13.

³⁵ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (II), 27-9.

³⁶ Cfr. Platón, *Timeo*, 48-49: «El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de la causalidad [...]. El comienzo de nuestra exposición acerca del universo, por tanto, debe estar articulado de una manera más detallada que antes. Entonces diferenciamos dos principios, mientras que ahora debemos mostrar un tercer tipo adicional. En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable; el segundo como imagen del modelo, que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga. ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza». También, cfr. 50d: «Ciertamente, ahora debemos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo, y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar estaría bien preparado sólo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar».

manera las impresiones de la sensibilidad se imprimen en una primera esfera subjetiva, que es el espíritu o la imaginación, sin perder con ello su anterior forma. Continúa teniendo la misma estructura que ya vimos en lo dado, pero en lo que concierne a su contenido y modo, ya es diferente a lo dado: no contiene impresiones, sino ideas.

16. De forma justificada, creemos que la imaginación es una instancia paradójica porque formalmente es pre-subjetiva, aunque resida en el interior mismo de la subjetividad. En ella se observa que lo dado ha cumplido su función: una realidad indeterminada y objetiva se ha abierto paso hasta la subjetividad. Tal es el motivo de que Hume no hable de la imaginación en términos de una facultad, ni siquiera como «una facultad de formar ideas». Antes bien, se trata únicamente de una colección de éstas³⁷ —colección a la que, como tal, no podemos advertir todavía un sistema o estructura en el sentido general que le acabamos de dar: el de un conjunto finito de elementos cuya disposición queda determinada por a una función particular.³⁸

Antes al contrario: según Deleuze, en la filosofía de Hume lo funcional viene recogido mucho más tarde por el concepto de *tendencia*, que define a la subjetividad en tanto poseedora de *intención, voluntad, motivación, deseo*, noción de *utilidad*, etc.). En el plano de la sociedad, lo hará por medio de unas *instituciones* cuya razón de ser es indisociable de una tendencia particular.³⁹ Pero el papel de la determinación, de la función, de la tendencia... entra en juego de forma muy posterior, y ni mucho menos en las instancias originarias de la subjetividad, donde todavía domina lo dado.

Sin embargo, a partir de la imaginación, las ideas serán domesticables por los principios inequívocos de la subjetividad. Así, los principios de asociación de la naturaleza humana —contigüidad, semejanza y sucesión— operarán sobre el espíritu y su

³⁷ Cfr. Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (I y V), 12 y 93.

³⁸ Cfr. Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (I), 13: «Significa que la imaginación no es un factor, un agente, una determinación determinante; es un lugar [...]: es un determinable. Nada se hace *por* la imaginación; todo se hace *en* la imaginación». También, cfr. 15: «Las ideas se vinculan en el espíritu, pero no por él».

³⁹ Cfr. Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (III), 43: «Que una tendencia se satisface en una institución, es un hecho. Hablamos aquí de instituciones propiamente sociales y no de instituciones gubernamentales. En el matrimonio se satisface la sexualidad; en la propiedad se satisface la avaricia. La institución, modelo de acciones, es un sistema prefigurado de satisfacción posible».

azar ideal,⁴⁰ y gracias a ellos surgirá el primer esbozo de causalidad. Suplementado por el *hábito* (correlato psicológico y no lógico que Hume ofrece de la inducción), será así como desemboquemos en la postulación de la *ley* general.⁴¹

Como vemos, la metafísica empirista no se proyecta sobre la metodología científica sino a cambio de matizar alguno de sus postulados. Ni el infinito ni —en menor medida— el azar⁴² serán conceptos científicos. De forma paralela, las impresiones pasan a registrarse en forma de enunciados observacionales (presumiblemente neutrales, perfectamente sintácticos), que son los que utiliza la ciencia. Pero el concepto y la función de lo dado de las impresiones, y por lo tanto la tesis de que el conocimiento científico empieza con ellas, es algo a lo que la metodología empirista no va a renunciar.

⁴⁰ Cfr. Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (I), 20: «La subjetividad empírica se constituye en el espíritu bajo el efecto de los principios que afectan a éste; el espíritu no tiene los caracteres del sujeto previo».

⁴¹ Cfr. Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (III), 66: «Derivar la causalidad de la probabilidad es confundir la formación progresiva de un principio de que depende la razón con el progreso de un razonamiento. En rigor, la razón experimental nace del hábito, no a la inversa. El hábito es la raíz de la razón, el principio del que es efecto. [...] Lo que sí es un principio es el hábito de contraer hábitos». También, 67: «He aquí por qué el hábito aparece como otro principio, o la causalidad como relación natural, como asociación de ideas. El efecto de este otro principio es el siguiente: la imaginación deviene creencia», Finalmente, 70: «El hábito puede fingir, invocar una falsa experiencia y producir la creencia “mediante una repetición que no procede de la experiencia”. [...] Así la imaginación no se dejará fijar por el principio del hábito sin servirse al mismo tiempo de él para hacer pasar sus propias fantasías, para superar su fijación, para desbordar la experiencia».

⁴² Este asunto es problemático. Por un lado, tenemos la opinión de científicos tales como Gunther Ludwig y Jorge Wasenberg; para el primero, las palabras *azar* y *accidente* «no representan conceptos científicos. [...] Ningún accidente ontológico (con o sin el concepto de propensión) puede fundamentarse en la ciencia», Gunther Ludwig, “Microsistemas, microsistemas y determinismo”, 48. Para el segundo, «el método científico [...] es determinista. El científico es, de oficio, determinista», Jorge Wasenberg, “Primer debate general: *Determinismo e indeterminismo en la ciencia moderna*”, 93. Por otro lado, en relación a la sintonía del azar con el concepto de *emergencia* en las ciencias naturales, dice Louis Althusser en su *Curso de filosofía para científicos* (Apéndice, 2), 137/134: «en biología, el azar es algo así como el índice preciso de las condiciones de posibilidad de la emergencia [le hasard est en quelque sorte l’indice précis des conditions de possibilités de l’émergence]. Desde Epicuro el concepto de azar juega un papel materialista positivo [un rôle matérialiste positif] contra las explotaciones finalistas de la biología».

§2. Crítica al idealismo empirista

(A) Crítica a la epistemología empirista:

la determinación teórica de la experiencia

I

17. La alternativa a la epistemología empirista que vamos a tratar de elaborar no niega la correspondencia empírica de los enunciados observacionales. Efectivamente, las impresiones sensoriales garantizan que los enunciados de la ciencia se relacionan con el objeto real. Esto es así aunque nuevos descubrimientos puedan llegar a revelar, en un momento dado, que esta correspondencia no era, no es, ni será total. El continuo contraste con los hechos que lleva a cabo la ciencia asegura que —al menos a largo plazo— sus hipótesis estarán más cerca del objeto real de lo que lo estará, por ejemplo, cualquier hipótesis meramente especulativa y fantasiosa. A continuación veremos de qué manera la epistemología del siglo XX hizo que la ciencia abandonara *cierto* grado de la confianza que depositaba en el acercamiento empírico; pero también es cierto que ni Kuhn ni nadie pidió que abandonara lo esencial. Pues, aunque imperfecto —aunque limitado, como veremos—, la experimentación con el objeto real sigue ofreciendo el único fundamento para el conocimiento. Con todas sus debilidades, se trata de la única relación de conocimiento que merece ser llamada de esta manera. La resistencia del objeto real sigue siendo necesaria, pues al menos sabemos que su materialidad no se presta a cualquier cosa, que no cede ante el primer deseo que le formule el lenguaje.

En el mismo sentido son funcionales, también, la lógica y la matemática, dado que su normatividad hace posible ajustarnos más fácilmente a las demandas propias del objeto real. Las palabras que Étienne Balibar formula respecto al materialismo de Gaston Bachelard siguen siendo válidas:

La objetividad —que radica ante todo en el planteo de los problemas antes que en las respuestas que se les dé— introduce (bien bajo formas experimentales, matemáticas y lógicas desarrolladas en cada etapa del progreso del saber) en el propio seno de la actividad científica una limitación material, con la que el “espíritu” no puede jugar libremente y que se traduce simultáneamente mediante la necesidad de la rectificación y por la continuidad o, mejor, la compatibilidad de las sucesivas adquisicio-

*nes de saber científico, con la condición precisamente de sus “reestructuraciones” o “síntesis” sucesivas.*⁴³

Asimismo, el propio Althusser resume de la siguiente manera lo que él llama las convicciones de carácter materialista que sostienen la práctica de todo científico:

*1) Creencia en la existencia real, exterior y material del objeto de conocimiento científico; 2) creencia en la existencia y en la objetividad de los conocimientos científicos que proporcionan el conocimiento de este objeto; 3) creencia en la corrección y la eficacia de los métodos de la experimentación científica, o método científico, capaz de dar lugar a conocimientos científicos.*⁴⁴

A todas estas tesis se adhiere este trabajo. Pero también nos interesamos en explorar un asunto problemático que Balibar por una parte nombra —«la objetividad [...] radica ante todo en el planteo de problemas antes que en las respuestas que se les dé»— pero, a la vez, lo pasa por alto, y esto aunque Althusser lo identificara y tratara de desentrañar..., aunque sin lograrlo. Creemos que existe un espacio intermedio entre el idealismo empirista tal y como aquí lo hemos descrito y el absoluto relativismo del que a veces se acusa a Kuhn. Es verdad que se trata de un espacio que, de no ser sutil a la hora de localizarlo, se corre el riesgo de ignorarlo. Quizá la mejor manera de no perderlo de vista consista en definir de forma precisa las consecuencias que derivan de la crítica a la metodología empirista. Por eso nosotros nos concentraremos en el problema del descubrimiento, pues se trata precisamente de la instancia que queda sin protección (sin justificación, al descubierto) en el momento en que cortamos una de las ramas del tronco empirista.

Si quisiésemos formular, como una tesis, el postulado al que estamos haciendo referencia, sería el siguiente: *nuestra creencia en la imposibilidad de que el procedimiento experimental, tal y como ha sido explicado, dé lugar al descubrimiento revolucionario*. La resistencia del objeto real no puede llevarnos directamente al descubrimiento revolucionario. Este es el hecho sobre el que Kuhn quiso llamar la atención

⁴³ Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 17.

⁴⁴ Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos* (3º, II), 101/100: «1) croyance en l’existence réelle, extérieure et matérielle, de l’objet de la connaissance scientifique; 2) croyance en l’existence et l’objectivité des *connaissances scientifiques* donnant la connaissance de cet objet; 3) croyance dans la justesse et l’efficacité des procédures de l’experimentation scientifique, ou *méthode scientifique*, capable de produire des connaissances scientifiques».

en su famosa obra. Y esto es precisamente lo que Balibar trata de esconder en su ensayo, al dar por sentado que las «reestructuraciones o síntesis sucesivas» se derivan sin más de la objetividad del método científico.

II

18. Para llegar aquí, sin embargo, antes debemos negar que el conocimiento científico empiece con las impresiones de la sensibilidad (que éstas sean lo dado), así como que éstas y la propia derivación sintáctica de los enunciados experimentales pueda dar lugar a descubrimientos revolucionarios. La justificación que argumenta esta tesis la resume muy bien Alan C. Chalmers en un enunciado sencillo: «la observación depende de la teoría».⁴⁵ Aparece en sus dos libros más relevantes, *Qué es esa cosa llamada ciencia* y *La ciencia y cómo se elabora*. El autor la desenvuelve en múltiples variantes de las que va extrayendo consecuencias; así, por ejemplo, encontramos que «los enunciados observacionales presuponen la teoría [observation statements presuppose theory]»,⁴⁶ «las experiencias visuales no están determinadas por las imágenes formadas en la retina [visual experiences are not determined by the images on the retina]»,⁴⁷ «la teoría guía la observación y la experimentación [observation and experiment are guided by theory]»,⁴⁸ etc.

Supongo que la relación entre nuestra tesis y la justificación que Chalmers ofrece resulta evidente. En términos muy básicos, el argumento es éste: si la observación (como vía privilegiada de la experimentación) depende de la teoría, entonces las impresiones sensoriales ya no son lo dado, sino que lo es la teoría (como tampoco lo es el azar, sino la estructura); de lo cual se sigue que la manipulación del objeto real no nos puede reportar nuevo conocimiento, sino que como máximo vendrá a confirmar o refutar nuestras expectativas.⁴⁹ La relación entre todas estas tesis quedará clara en las páginas siguientes.

⁴⁵ Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (3), 39/22. La expresión más rigurosa es: «la dependencia teórica de la teoría [the theory-dependence of observation]».

Cfr., también, Alan F. Chalmers, *La ciencia y cómo se elabora* (4. 2), 52 y 58.

⁴⁶ Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (3, 3), 46/28.

⁴⁷ Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (3, 2), 41/24.

⁴⁸ Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (3, 4), 53/32.

⁴⁹ Para la forma en la que cabe interpretar la refutación que lo real hace de nuestras teorías (si toma la forma de un “NO” o de un “INCONSISTENTE”, dependiendo de si contamos con una

Ahora bien, el problema de la ampliación del conocimiento verdaderamente se complica en cuanto que de lo que se trata no es ya de justificar cualquier adición al tronco de una ciencia (por ejemplo, adición que se podría deducir de unas premisas ya contrastadas), sino de la posibilidad de un descubrimiento revolucionario, de una novedad teórica revolucionaria que no podría haberse inferido lógicamente o sintácticamente del estado de una ciencia, en un momento particular. Para este último caso, y a partir de la aseveración de Chalmers, ya no contamos con el suelo seguro que ofrecían unas impresiones sensoriales que mostraban la realidad independientemente de las ideas que tuviese el sujeto, de lo que éste pudiera pensar. Efectivamente, cuando las impresiones eran lo dado, aún se podía confiar en que la novedad se canalizase y se mostrase a través de ellas. ¿Pero cómo explicar ahora la posibilidad del descubrimiento revolucionario? ¿Cómo justificar la posibilidad de una novedad que —por un lado— resulta inexplicable desde las leyes lógicas que regulan la teoría, y para la cual —por el otro— la instancia de la experimentación ya no nos puede ayudar?

De todo esto, parece como si Étienne Balibar, en el citado ensayo, no quisiese hablar. Más aún, en él acusa de idealista a todo aquél que, frente a este asunto, no quiera esquivarlo.⁵⁰ Creemos que se trata de un abismo al que la filosofía marxista ha de asomarse.

19. Conviene decir que, lejos de incitar a la pregunta por la posibilidad del descubrimiento revolucionario —de cuya difícil justificación Kuhn es plenamente consciente,⁵¹ como lo fue Althusser respecto al de Marx, y Lacan respecto al descubri-

metodología mono-teórica o pluralista), cfr. Imre Lakatos, *La crítica y la metodología de programas científicos de investigación* (§2), 22.

⁵⁰ Cfr. Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 17: «D. Lecourt lo demostró con claridad: la propia epistemología de Bachelard rompe con el idealismo de cualquier “teoría del conocimiento” porque para ella la objetividad del conocimiento científico *no es un problema*. La objetividad no reclama un cuestionamiento “crítico” seguido del reaseguro de una “garantía” ficticia: se *plantea* inicialmente como un hecho, ya no siempre, sino indiscutible. Dicho de otra manera, a diferencia de toda esa tradición que chapotea a lo largo de páginas y páginas en medio de la aparente incompatibilidad entre la idea de una *objetividad* de las ciencias (o sea, de una verdad en sus resultados) y la idea de su *historicidad* (o sea, de la *relatividad* de sus resultados, de sus teorías, conceptos y datos), Bachelard muestra de entrada que *sólo la objetividad del conocimiento científico permite pensar rigurosamente la historia*».

⁵¹ Cfr., por ejemplo, Thomas S. Kuhn, “Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación”, 102: «Lo que debemos explicar es por qué la ciencia —nuestro ejemplo más seguro de

miento de Freud—, la dependencia teórica de la observación reveló su máxima capacidad polémica en el marco de la investigación popperiana, esto es, en lo concerniente al problema de la elección entre dos teorías científicas competidoras, y en los criterios que podían hacer a una preferible a la otra. Pues la racionalidad de una elección como ésta dejaba de ser algo fácil de justificar desde el momento en que se carecía de una base neutra (bien las impresiones sensoriales, bien el lenguaje observacional que pudiese recogerlas) capaz de arbitrar en el conflicto. Inevitablemente, la discusión acabó por desplazarse hacia el problema crucial de si dos teorías podían ser inconmensurables. Así lo explica Paul Feyerabend:

Si es correcto, como se ha venido argumentando a lo largo del presente ensayo, que el significado de las formas observacionales depende de la teoría como parte de la cual la observación ha sido hecha, entonces el material observacional referido [...] también debe presentarse en términos de esta teoría. Ahora bien, teorías inconmensurables pueden no poseer consecuencias comparables, observacionales o de cualquier otro tipo. Siendo así, puede que no exista ninguna posibilidad de encontrar una caracterización de las observaciones que supuestamente debieran confirmar dos teorías inconmensurables.⁵²

Sin duda, creemos que este enfoque ya significó el triunfo de Popper y del positivismo (también, por qué no decirlo, de la ideología liberal), que con ello esquivaba el ámbito de discusión en el que nada tenía que aportar, y donde podía hacerse más visible su insuficiencia: el del descubrimiento.⁵³ El asunto de la elección entre una varie-

conocimiento válido— progresa como lo hace, y primeramente debemos averiguar cómo la ciencia progresa de hecho.

»Es sorprendente lo poco que se sabe acerca de la respuesta a esta pregunta descriptiva».

⁵² Paul Feyerabend, “Explanation, Reduction and Empiricism”, 160.

Así lo explica, a su vez, Juan Antonio López Cerezo en “Observación [carácter teórico de la]”, 431: «La observación no proporciona una base independiente para la evaluación de las teorías científicas. La objetividad de la ciencia, posibilitada por la confrontación de teoría y experiencia, se encuentra entonces en dificultades, puesto que la confrontación de las teorías se convierte en un proceso circular. [...] Diversos autores recientes, representados quizá por la posición extrema de Feyerabend, consideran que la carga teórica de la observación constituye un importante obstáculo para la comparación inter-teórica, haciendo inevitable alguna forma de inconmensurabilidad (y, así, de relativismo epistemológico)».

⁵³ Cfr. Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas”, 36-7: «lo que los positivistas sí han hecho es un uso muy particular de la lógica a la hora de ponerse a teorizar sobre la ciencia: tras de haber caracterizado a la filosofía de la ciencia como un análisis lógico del lenguaje de esta última, y tras de haber reconocido el hecho obvio de que la lógica carece por sí misma de verdadero alcance heurístico, han acabado concluyendo que la reflexión teórica sobre la ciencia o “metaciencia” no tendría que interesarse para nada por el descubrimiento científico. Más aún, y

dad de teorías (sean o no inconmensurables) implica, pero no soluciona, el problema de la novedad teórica revolucionaria. Pues, en efecto, sólo se puede llegar al contexto de un *pluralismo metodológico* —como Lakatos lo llama— si antes una o varias novedades teóricas han tenido lugar; es decir, si algo nuevo ha surgido de un estado de cosas para separarse radicalmente de él. Pero lo que el pluralismo metodológico no explica es cómo dos teorías son posibles.

20. Antes de avanzar por las entrañas de este problema, exploraremos la prehistoria de la posición defendida por Alan F. Chalmers. Con Carlos Solís, la podemos remitir incluso a Heráclito, quien decía que «quien no espera lo inesperado no lo hallará, pues para él será indetectable e inaccesible».⁵⁴ Ahora bien, debemos admitir que esto es así siempre que añadamos que esperar lo inesperado no aporta solución alguna, pues lo inesperado no se manifiesta en sí, sino siempre como algo concreto. Sería, pues, esta concreción lo que uno debería ser capaz de esperar para poder hallarlo en la actualidad; pero, de ser así, entonces ya no sería realmente inesperado... Sin duda, Platón entra en juego precisamente en este punto, para sacar el argumento de la circularidad que lo ahoga.⁵⁵ El problema del descubrimiento es uno que Platón consiguió solucionar, aunque al precio de postular la existencia de un mundo de las ideas eternas, puras, perfectas, idénticas en sí mismas, que ya las habríamos conocido antes de caer al mundo físico. La solución es coherente, aunque implique el mayor de los idealismos: Nada sino esta contemplación temprana nos permitiría conocer las cosas en la realidad, puesto que los objetos no serían más que simulacros de las ideas eternas, malas copias de aquéllas. El conocimiento y el descubrimiento serían posibles en tanto que procesos de recuerdo de esas ideas primeras.⁵⁶ Lo nuevo sería una mejor memoria.

puesto que no habría ninguna “regla de procedimiento” que regule dicho descubrimiento, éste tendría que declararse punto menos que “irracional”».

⁵⁴ Citado en Carlos Solís, *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn* (I), 34.

⁵⁵ Jorge Luis Borges, por ejemplo, formula la versión mas básica de la tesis platónica de esta manera en “Avatares de la tortuga”, 204: «conocer es reconocer, pero es preciso haber conocido para reconocer».

⁵⁶ Cfr. Platón, *Fedro*, 246 d 3- 248 d.

Todavía de la mano de Carlos Solís, advertimos la misma lógica en el cuento de Edgar Allan Poe, “La carta robada”,⁵⁷ donde «las expectativas hacen que no se vea ni siquiera lo que está ante nuestras propias narices».⁵⁸ (No es casualidad que Lacan lo fuese a utilizar para ilustrar precisamente la paradoja que, al menos todavía, envuelve todo el descubrimiento de Freud, y también el de Marx. El cuento reflejaría la imposibilidad efectiva de diagnosticar el síntoma psicoanalítico antes de contar con una definición teórica del inconsciente.) Y ya en la filosofía más reciente, vemos que el problema está latente en las palabras con las que Nietzsche comienza su polémico “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”: «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento».⁵⁹ Pues, sin duda, la frase traza de forma perfecta la relación de dependencia que existe entre los conceptos de *descubrimiento* e *invención*, haciendo saltar por los aires la definición que normalmente se da de los términos, en la que el primero se referiría a algo existente en la naturaleza mientras que el segundo se lo reconocería como un artefacto puramente teórico.⁶⁰ La problematización de estas dos categorías sería un asunto clave, a su vez, para la historiografía del siglo XX, y lo sería sobre todo de la mano de un Edmundo O’Gorman que vendría a replantear el estatuto del objeto *par excellence* del descubrimiento: América, cuando vino a decir de ella que no fue descubierta, sino inventada. Sabemos de la influencia que esta afirmación, que vino de la mano de un filósofo e historiador, ha tenido en la conformación de una disciplina como los estudios culturales americanos, tanto del norte como del sur.

21. En lo que respecta a la filosofía más cercana a nuestro problema, podemos establecer un antes y un después del destino del empirismo en la obra de aquél que —

⁵⁷ Para diversos análisis sobre este cuento de Edgar Allan Poe desde el punto de vista filosófico, cfr. John P. Muller y William J. Richardson, *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

⁵⁸ Carlos Solís, *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*, 34.

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, 3.

⁶⁰ Cfr. Jacques Hadamard, *The Logic of Discovery in the Mathematical Field* (Introduction), xi: «La distinción entre estas dos palabras [invención y descubrimiento] es bien sabida: el descubrimiento es relativo a un fenómeno, una ley, un ser que ya existía pero no había sido percibido. Colón descubrió América: existía antes que él; por el contrario, Franklin inventó la bombilla: antes que él no había habido bombilla alguna».

paradójicamente— ha sido situado en la órbita del Círculo de Viena, y por lo tanto del positivismo lógico: Ludwig Wittgenstein. Por la referencia que a sus *Investigaciones filosóficas* hace tanto Kuhn⁶¹ como Norwood Russell Hanson (aquél que con más detenimiento y rigor vendría a defender la dependencia que la observación tiene respecto de la teoría,⁶² y cuyas conclusiones Kuhn ya da por supuestas), debemos leer algunos de los epígrafes del pensador vienés, el verdadero punto de partida de lo que el libro de Kuhn vendría a culminar; es decir, el origen de una crítica radical al positivismo lógico. Nos referimos sobre todo a aquellos epígrafes que investigan el estado de ver y de observar, para los cuales utiliza figuras que pueden funcionar como cosas diferentes. Obviamente, la afinidad entre Kuhn y Hanson está plenamente confirmada, así como la existente entre un Kuhn y un Chalmers cuyo libro está dedicado, en parte, a explorar las consecuencias que de la obra de aquél se derivan para la filosofía de la ciencia. Lo hace sobre todo en relación con el positivismo sobreviviente en la filosofía de la ciencia de Karl Popper. Como muestra de una influencia que sería demasiado larga y compleja de sistematizar, a continuación exponemos una serie de citas que muestren cómo, a partir de ciertas formulaciones de Wittgenstein, Hanson justifica (si bien de forma aproximativa y tal vez no del modo que nosotros lo haremos) lo que aquí llamaremos *la determinación teórica de la experiencia*.

*Las descripciones ordinarias de la experiencia [...] no requieren que la cosecha visual se mueva intelectualmente; las teorías y las interpretaciones están “ahí”, en la visión, desde el principio [...] “La pregunta lo presenta como un hecho singular; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que en realidad no le convenía. Pero aquí no ha habido ningún presionar ni forzar”.*⁶³

La última parte del párrafo es de Wittgenstein,⁶⁴ que Hanson integra en su obra. Ésta y las siguientes citas pertenecen a los dos libros en los que dejó más clara sus tesis acerca de la carga teórica de la experiencia:

⁶¹ Cfr. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (V), 83-5, donde contrasta su noción de paradigma con el de *familias naturales*, que hallamos en las *Investigaciones filosóficas*.

⁶² Así lo asegura José Antonio López Cerezo en su texto “Carácter teórico de la observación”, 431.

⁶³ Norwood Russell Hanson, *Patrones del descubrimiento* (I), 87/11.

⁶⁴ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Parte II, XI), 461.

Goethe dijo que vemos sólo lo que conocemos. En mi opinión Goethe estaba en lo cierto de la forma en la que los filósofos “clásicos” de la ciencia, con todo su discurso acerca de las percepciones normales, sense-data, interpretaciones, construcciones lógicas, etc., estaban irremediablemente equivocados. El acierto de la anotación de Goethe debe sernos accesible ahora. Trataré de asegurarla por medio de una discusión acerca de lo que significa ver cómo...; mi argumento será que casi todo lo que normalmente llamamos ver implica de suyo algo fundamental que es lo que yo, siguiendo a Wittgenstein, he llamado “ver cómo”.⁶⁵

En cierto sentido, entonces, la visión es una acción que lleva una “carga teórica”. La observación de x está moldeada por un conocimiento previo de x. El lenguaje o notaciones usados para expresar lo que conocemos, y sin los cuales habría muy poco que pudiera reconocerse como conocimiento, ejercen también influencia sobre las observaciones.⁶⁶

El contexto que llama la atención sobre un aspecto apropiado de una figura o de un objeto, sin embargo, no requiere ser planteado explícitamente en un párrafo o en una palabra. Tales “contextos” los llevamos muy usualmente con nosotros, en nuestra cabeza, habiendo sido puestos ahí por la institución, la experiencia y el razonamiento.⁶⁷

La organización conceptual del campo de visión de uno es aquí el factor importante.⁶⁸

Las huellas de nuestro conocimiento previo han de identificarse, y esas huellas figuran en todas las situaciones que hemos llamado ver.⁶⁹

Ver un objeto x es ver cómo este objeto puede comportarse según sabemos que se comportan los objetos x; si el comportamiento del objeto [if the object's behaviour] no concuerda con lo que esperamos de un x [what we expect], nos veremos obligados a no verlo, en adelante, como un x [we may be blocked from seeing it as a straightforward x any longer].⁷⁰

Significancia, relevancia [Significance, relevance]. Estas nociones dependen de lo que ya conocemos. Los objetos, los sucesos y las imágenes [Objects, events, pictures] no son intrínsecamente significantes o relevantes. Si la visión fuera solamente un proceso óptico-químico nada de lo que veríamos sería relevante para lo que vemos y nada podría tener significancia para lo que vemos. La vida visual [visual life]

⁶⁵ Norwood Russell Hanson, *Perception and Discovery* (6), 105.

⁶⁶ Norwood Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento* (I), 99/18-9. Cito lo que sigue porque da cuenta de la discrepancia que pudiera haber entre el acercamiento de Hanson y el de Wittgenstein, y que el primero reconoce: «Con ello no quiero decir que identifique *ver* con *ver como*. Así, ver un tubo de rayos-X no es ver un objeto de metal y cristal como si fuera un tubo de rayos-X. Sin embargo, ver un antílope y ver un objeto como si fuera un antílope tiene mucho en común. Se puede discernir algo acerca del concepto de ver a partir del análisis de los usos de “ver... como...”. Wittgenstein es muy reacio a aceptar esto, pero las razones que da no son claras para mí, por el contrario, la lógica de “ver como” parece aclarar el caso general de la percepción».

⁶⁷ Norwood Russell Hanson, *Perception and Discovery* (6), 100.

⁶⁸ Norwood Russell Hanson, *Perception and Discovery* (6), 104.

⁶⁹ Norwood Russell Hanson, *Perception and Discovery* (6), 106.

⁷⁰ Norwood Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento* (I), 103/22.

sería ininteligible; a la vida intelectual [intellectual life] le faltaría un aspecto visual. El hombre sería una computadora ciega acoplada a una placa fotográfica sin cerebro [man would be a blind computer harnessed to a brainless photoplate].⁷¹

Tras leer este pasaje de Hanson, se hace inevitable recordar el viejo *dictum* kantiano según el cual las intuiciones sin conceptos serían ciegas, y los conceptos sin intuiciones quedarían vacíos. Las intuiciones ciegas serían como la placa fotográfica sin cerebro a la que se refiere Hanson; los conceptos vacíos, como la computadora ciega. El *dictum* kantiano, con todo, es más impresionante porque considera ciega justamente aquella capacidad que estaba asociada al ver, la intuición; Hanson parece sugerir que en la placa fotográfica hay algo potencial que un cerebro podría leer. Así,

Cuando se ignoran el lenguaje y las notaciones [notation] en los estudios de observación, se considera que la física descansa sobre la pura sensación y los experimentos de bajo nivel [low-grade experiment]. Se la describe como una concatenación repetitiva y monótona de sensaciones espectaculares y de experimentos de laboratorio escolar. Pero la ciencia física no es solamente una sistemática exposición de los sentidos al mundo [a systematic exposure of the senses to the world]; también es una manera de pensar acerca del mundo, una manera de formar conceptos [a way of thinking about the world; a way of forming conceptions]. El observador paradigmático [the paradigm observer] no es el hombre que ve y comunica lo que todos los observadores normales ven y comunican, sino el hombre que ve en objetos familiares lo que nadie ha visto anteriormente.⁷²

22. No deja de ser llamativo que las referencias que utiliza Hanson para apoyar estas posiciones sean, curiosamente, muy antiguas. No sólo cita aquí a H. Poincaré, un viejo historiador de la ciencia francés, sino a un todavía más antiguo crítico de las instituciones científicas inglesas, Charles Babbage, que estaba introduciendo la filosofía leibniziana en el Reino Unido, preocupado por las cuestiones de la computación y el cálculo basado en máquinas (y sobre todo muy interesado por la influencia de la maquinaria en la economía). Cabe preguntarse cómo es posible que una nueva teoría de la ciencia resucitara tan viejas concepciones de primeros del siglo XIX. La respuesta reside en la necesidad de superar las posiciones empiristas del neopositivismo lógico, que había iniciado su aventura hacia el descubrimiento de la *sense-data* puros. De ahí que el argumento de Hanson continúe desplegando su crítica contra los *sense-datum*.

⁷¹ Norwood Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento* (I), 108/26.

⁷² Norwood Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento* (I), 111-2/30.

En cualquier caso, sobre las anteriores citas, dejemos de lado el hecho de que Norwood Russell Hanson diga en un momento dado que sí existe una observación pura, un ver genuino, *fenoménico*; un ver que no sería a su vez un ver cómo, y que lo vincule a situaciones en las que el científico dice estar viendo «que la aguja oscila y hay un débil rayo cerca de la parábola de neón. En la superficie de la placa catódica aparecen centelleos». ⁷³ Hanson limita este ver puro al «lenguaje de las formas, de las manchas de color, de las oscilaciones y de las lecturas de los aparatos de medida», ⁷⁴ y lo hace como si en esta situación no hubiese una evidente determinación teórica. «Negar que estos son casos genuinos de ver, incluso de observar, no tendría sentido», dice a continuación, para situarlo después como un «logro científico» al alcance de muy pocos. ⁷⁵

Pues bien: nosotros lo negamos. Como también negamos que los niños y los locos «sencillamente vean de forma indeterminada o en general», ⁷⁶ como parece creer Hanson. (Más adelante trataremos de explicar cuál es la determinación teórica que sufren tanto niños como locos —a los que llamaremos psicóticos—, y también el sujeto neurótico, sea científico o no. Esto, claro está, tan sólo podremos realizarlo a través de un estudio del psicoanálisis.) Y es que, a este respecto, no deja de ser curioso que vayamos a tratar de resolver la paradoja que Wittgenstein tal vez abrió y no cerró, respecto del descubrimiento, de la mano de quien fue su contemporáneo y que incluso vivió en su misma ciudad: se trata de Sigmund Freud. Creemos que la filosofía contemporánea sigue estando condicionada en su desarrollo por el hecho de que Wittgenstein no lograra tematizar convenientemente el descubrimiento de Freud sobre el inconsciente y su lógica. Numerosas publicaciones muestran que su atención se dirigió al psicoanálisis, ⁷⁷ pero también que no logró apropiárselo teóricamente de forma tal que fuese consistente con los avances que él mismo estaba realizando por su cuenta, y que iban a marcar en buena parte la filosofía del lenguaje y de la ciencia anglosa-

⁷³ Norwood Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento* (I), 100/20.

⁷⁴ Norwood Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento* (I), 100/20. La cita continúa afirmando que el lenguaje de las formas, de los colores, de las oscilaciones y de las lecturas de los aparatos de medida «is appropriate to the unsettled experimental situation, where confusion and even conceptual muddle may dominate».

⁷⁵ Norwood Russell Hanson, *Perception and Discovery* (6), 110.

⁷⁶ Norwood Russell Hanson, *Perception and Discovery* (6), 107.

⁷⁷ Cfr. Juan José Colomina, “Ética, estética y psicoanálisis en la filosofía del primer Wittgenstein”, en *Agora*, n° 24 (2), 2005, 261-75, con bibliografía temática.

jona: aquello que llamamos la filosofía analítica. Si Wittgenstein se encuentra en el cruce entre el positivismo y —a través de Russell Hanson— el giro propuesto por Kuhn, resulta que ninguna de las tradiciones hizo suyo el psicoanálisis. La atención anecdótica que le proporcionó Wittgenstein la hereda Hanson en su obra,⁷⁸ y también Kuhn, como veremos. Pero esto siempre sucede a un nivel puramente esotérico, que delata sobre todo impotencia teórica a la hora de integrar los principios de Freud dentro de su teoría de la ciencia.

No parece demasiado arriesgado decir que a partir de Wittgenstein se abrió una fractura que muy posiblemente acabó de hacerse definitiva el día en que Popper, en su libro *Conjectures and Refutations*,⁷⁹ de 1963, realizó lo que según Balibar fue la producción de un «concepto *ad hoc* [el de falsabilidad] destinado a excluir al marxismo y al psicoanálisis del “campo” de la ciencia (no sólo de la ciencia actual, sino de la ciencia posible)». ⁸⁰ Infundada e ideológica como fue esta exclusión, al menos mostró la intuición de Popper a la hora de asociar lo que la filosofía del siglo XX no consiguió aunar de forma convincente: el marxismo y el psicoanálisis. Esta unión hubiese sido importante para la lucha ideológica del siglo XX, y fatal para la ideología liberal. Ni siquiera fue posible cuando para ello se dieron las mejores condiciones, con un Althusser y un Lacan trabajando en la misma capital europea, en la que por aquel entonces era el centro de la cultura occidental. Se trata de otra determinación que habría marcado la deriva de la filosofía contemporánea: su unificación teórica podría haber evitado el idealismo que advino cuando Martin Heidegger le ofreció su tronco principal.

⁷⁸ Así termina el sexto capítulo, “Seeing and seeing As”, de su libro *Perception and Discovery* (6), 110: «Acaso pueda ahora encomendar a la reflexión del lector la historia que Freud cuenta acerca de ese cliente de la peletería que señaló lo maravilloso que le parecía que todas las pieles tuviesen sus correspondientes agujeros justo allí donde los ojos de los animales estaban situados».

⁷⁹ Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, sobre todo su ensayo “Science: conjectures and refutations”, las primeras dos secciones, 33-9.

⁸⁰ Cfr. Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 23.

(B) *Crítica de la metafísica empirista*

I

23. Hecho este breve recorrido histórico, propongamos ahora una alternativa a la metafísica empirista de lo dado, y a su epistemología. Comencemos diciendo que, a la hora de entender lo que implica que la experiencia dependa de la teoría, bien podríamos hablar de una *determinación de la teoría sobre la experiencia*. Además, si por teoría comprendemos una *estructura teórica* (es decir, un conjunto de elementos teóricos y las relaciones que éstos establecen entre sí), entonces se trataría de que tal estructura teórica marcaría los límites de la funcionalidad significativa que las impresiones sensoriales forzosamente podrían tomar. Esto en modo alguno significa que la experiencia vaya a confirmarlas (¡no somos idealistas!), sino que la propia negación del objeto real a someterse a las expectativas científicas forzosamente se expresará dentro de los márgenes de ese marco teórico general en el que la experimentación se lleva a cabo, nunca dentro de otro marco, ni por supuesto fuera de toda teoría en general. Por ejemplo —y en continuidad con la terminología empleada por Kuhn en “Consideraciones en torno a mis críticos”⁸¹—, si un científico trata de insertar el objeto real dentro del nicho teórico A, en el caso de que tal cosa no fuese posible el objeto como máximo podrá manifestar que no cabe dentro de él, lo cual equivaldrá a decir: *no soy A*. Pero lo que no podrá decir a su vez es: *en realidad soy B* (o C, o D, F, etc.).

24. Se reconoce así la diferencia entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Se trata de una distinción que tomamos del marxismo de Althusser (después veremos en qué medida está o no está presente en Marx), y que ahora vamos a precisar un poco más. El objeto real existe, y lo hace de forma independiente y externa al sujeto. El objeto real es aquél que el sujeto puede experimentar con cualquiera de sus sentidos, o con todos ellos a la vez. La clave reside en que, respecto al sujeto, el objeto real no sólo *existe* sino que a la vez funciona siempre como un objeto de conocimiento (un objeto teórico). Creemos que el concepto de *funcionalidad* es fundamental en este contexto, y que su contraste con el verbo *existir* (o, aún más, *ser*) reproduciría la dicio-

⁸¹ Cfr. Thomas S. Kuhn, “Consideraciones en torno a mis críticos”, 431.

tomía entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Si bien las impresiones sensoriales no son en sí mismas teóricas (la sensibilidad es diferente del pensamiento), siempre se acompañan por el elemento de la teoría, por un lenguaje que, por muy primitivo que sea, las hace funcionales para la subjetividad.

En este punto, bien vale volver a lo dicho por Wittgenstein y por Russell Hanson y afirmar que no se trata de que el sujeto lleve a cabo una interpretación de la sensibilidad. «La interpretación instantánea», escribe el segundo, «proviene del Limbo que produce *sensibilia* no sentidos, inferencias inconscientes, enunciados incorregibles, hechos negativos y *Objektive*. Son éstas, ideas que los filósofos imponen al mundo [force on the world] para preservar su teoría metafísica o epistemología favorita».⁸² Frente a esto, la sensibilidad funciona inmediatamente de forma teórica. Así, independientemente de cómo interaccione el objeto real con el resto de la realidad física; independientemente, también, de cómo se relacione con el sujeto en tanto que éste es cuerpo y por lo tanto también objeto real, el uno y el otro tienen cifrado el significado de su existencia en la funcionalidad que tengan como objetos teóricos. Esto último depende de la estructura teórica dada que maneje un sujeto y —en continuidad con esto— una sociedad.

A la postre, el objeto real existe, pero sólo funciona el objeto teórico. Es éste y no el otro el que tiene valor y significado para un sujeto que vive dentro de una sociedad; aquél con respecto al cual la sociedad moviliza su productividad.

25. Si se entiende esto último, no resultará extraño que pongamos el siguiente ejemplo concreto, extraído del ámbito de la economía. No se inserta en la órbita marxista, sino antes al contrario. Pronto veremos que en este punto la terminología marxista a veces es ambigua, y otras abiertamente contradictoria. Nuestro ejemplo está recogido de una nota de carácter metodológico que Max Weber ofrece en lo que es —eso sí— su libro más marxista, *Historia económica general*. En él, tras decir de una actividad que es económica «cuando está orientada a procurar “utilidades” (bienes y servicios) deseables, o las probabilidades de disposición sobre las mismas», en una nota a pie de página subraya lo siguiente:

⁸² Norwood Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento* (I), 86/10. La expresión que deseo subrayar es «unconscious inference».

*Lo que importa en todo caso no es un “bien real”, como tal bien, sino su posibilidad de utilización como fuerza de tracción, de choque, de resistencia, etc. Las prestaciones utilitarias son siempre prestaciones singulares: en este sentido no es objeto de la economía el “caballo” como tal, sino simplemente sus peculiares prestaciones utilitarias.*⁸³

La cita es esencial para todo aquél que quiera leer en ella que la economía no tiene por objeto de investigación los objetos reales, sino siempre objetos de conocimiento. No trabaja tanto con existentes (*bienes reales*: el caballo) cuanto con funciones (*prestaciones utilitarias*: fuerza de tracción, de choque, de resistencia), funciones que ya implican un elemento de teoría. Esto será otro índice más que, llegado el momento, nos permita demostrar que la división marxiana entre *infraestructura económica* y *superestructura ideológica* no ha de entenderse en términos de la *práctica* frente a la *teoría*, de la *realidad* frente a la *idea*, ni tampoco la división entre trabajo material e intelectual. Balibar ha hecho contribuciones importantes a este respecto.⁸⁴ Pues, en todos sus aspectos, la economía está determinada por la teoría, si bien de un modo que tendremos que identificar. Asimismo, cabrá preguntarse si el *valor de uso* marxista está determinado teóricamente, y en qué medida.

Pero más aún: la anotación de Max Weber se volverá todavía más importante si uno está dispuesto a hacer explícita su radicalidad y convertirla en una tesis filosófica general, en perfecta consonancia con la epistemología post-positivista que estamos describiendo. Se trataría de afirmar que el objeto de conocimiento “caballo” no es sino un conjunto de «prestaciones singulares», si bien pertenecientes a diferentes ámbitos de la producción social; es decir, que detrás de todo lo que sabemos del caballo como objeto real cabe postular una función que éste estaría cumpliendo dentro de la sociedad, sea en el ámbito de la ganadería, de la medicina, del deporte, de la poesía... Aquí el marxismo añadiría la determinación que la lucha de clases puede ejercer

⁸³ Max Weber, *Historia económica general* (Nociones Previas), 3 (nota 1).

⁸⁴ Balibar propuso que la infraestructura y la superestructura fuesen consideradas como “dos planos de explicación o dos determinaciones [...] el *modo de subjección* [mode of subjection] y el *modo de producción* (o de forma más general, el modo ideológico y el modelo económico geeralizado)”, Étienne Balibar, “The Infinite contradiction”, 160. Su relectura de la división entre trabajo intelectual y trabajo manual desde el punto de vista de la oposición entre los *gobernados* y los *gobernantes* iría en la misma dirección, como se lee en la página 158 del mismo ensayo.

Asimismo, para esta cuestión en la obra de Balibar, cfr. Michael Sprinker, “The Legacies of Althusser”, 213.

sobre la propia teoría, pero todavía dejaremos este punto a un lado. Simplemente recalcamos el hecho de que todo objeto de conocimiento delata la funcionalidad de un objeto real. Por el contrario, la verdadera disfuncionalidad no deja rastro, puesto que implica la ausencia de concepto.

Ganadería, veterinaria, deporte, poesía... cada uno de estos ámbitos productivos implica cierta parcela teórica. La manera en la que en cada una de ellas se define el objeto real “caballo” bien podría ser compatible, aunque dejamos para más adelante la investigación acerca de si tendríamos o no que unificarlas. En cualquier caso, es obvio que todas ellas trabajan con un objeto de conocimiento diferente, con una definición propia de “caballo” —igual que lo hacía el pequeño Hans, un niño de seis años sobre quien Freud compone un caso clínico, pues había hecho de los caballos su objeto fóbico particular. Estaba convencido de que, si salía a la calle, corría el riesgo de que un caballo «se cayera y me mordiera».⁸⁵ Frente a la continuidad material del objeto real, parece que la definición del objeto de conocimiento es discontinua. La definición total y enciclopédica del objeto de conocimiento “caballo” no existe, o en todo caso nunca la pone a funcionar un sujeto. En cada una de sus manifestaciones, la experiencia y el uso que se haga del objeto real se encuentra determinada por la función concreta que éste vendría a satisfacer, función inscrita dentro de un ámbito teórico limitado. Así, no lo ve de igual manera el agricultor, el veterinario, el niño o el poeta.

II

26. Todas estas precisiones las ignora el empirismo, que por eso es idealista. Al asumir que las impresiones sensoriales conforman lo dado, y que éstas no se hallan determinadas por la teoría; al asumir también, y conforme al segundo de sus dogmas, que el sujeto tiene acceso a un lenguaje objetivo y puramente observacional que le permite representar la presunta neutralidad de las impresiones (y, por lo tanto, del objeto real), el empirismo introduce la objetividad en el lenguaje. Objeto real, observación, lenguaje lógico y observacional, tal es la cadena de equivalencias.

Pero esto no es todo. ¿Cómo podría serlo? Desde el momento en que reconocemos la determinación teórica de la experiencia, debemos desentrañar qué significado

⁸⁵ Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (‘Caso Juanito’)”, 1389.

teórico subyace bajo lo que el empirismo entiende como realidad. Su cadena de equivalencias no sólo guarda su propia solución al problema del descubrimiento, sino que además esconde una conceptualización ideológica de la realidad. El empirismo sólo «confunde el pensamiento con lo real, reduciendo el pensamiento de lo real a lo real mismo» (como decía Althusser) a cambio de atribuir una función subjetiva a lo real. En este sentido, también recae del lado del idealismo especulativo, aunque otorgue a lo real un papel diferente al que Hegel proyectaba sobre la historia.

¿Qué papel es éste? ¿Qué función subyace, en la metafísica empirista, a eso que presuntamente es lo dado, lo totalmente objetivo y externo al sujeto, *la naturaleza*? Evidentemente, no se trata de pasar por sucesivos procesos sintéticos para concluir en el universal concreto, sino sencillamente de encarnar *una función productiva pura*. Forjamos este término a partir del concepto de «práctica pura», tal y como lo encontramos en el ensayo citado de Étienne Balibar. Su definición será de gran ayuda a la hora de identificar en Althusser y el marxismo —como dijimos— cierta ambigüedad epistemológica.⁸⁶

27. Si la teoría empirista concibe la naturaleza bajo la función de una «productividad pura», entonces debemos hablar de un idealismo de la producción. Cualquier uso riguroso del verbo *producir* debe acompañarse del término *funcionalidad*, de tal forma que toda producción se encuentre determinada por una función concreta. Así lo hemos defendido hasta ahora. Esto último implica que damos por supuesta una mediación teórica o significativa. Que —para el marxismo— todo ejemplo productivo ocurra en el interior de un modo de producción no significa solamente que no sea el individuo el sujeto de la producción, como dice Marx al comienzo de su *Introducción a las Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*; también quiere decir que tampoco lo es la naturaleza. Modo de producción sería el conjunto previo de fun-

⁸⁶ Cfr. Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 35. En este ensayo, Balibar utiliza este término para mostrar de forma extremadamente rigurosa la contradicción implícita en la epistemología de un Althusser que se vio obligado a defender una práctica pura a la vez que aceptaba la determinación teórica sobre la experiencia —tal y como Marx la teoriza en su *Introducción a la crítica de la economía política*, y que, en cierta forma, también se realiza a través de la *ideología*. Esta contradicción recorre no sólo toda la obra althusseriana, sino toda la filosofía marxista. La trataremos con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

ciones en el que tiene sentido la productividad y ésta es reconocida y valorada. Los objetos reales pueden existir independientemente del sujeto, pero ni producen ni funcionan si no es a través de la determinación teórica. Al negar esta determinación para el objeto real, el empirismo lo conforma de forma idealista. En cierta manera, no se trata de una filosofía de la historia al modo hegeliano, sino de una metafísica de la naturaleza.

Si antes vimos que las diferencias de las que consta lo dado —impresiones u objetos— no responden a ninguna función o determinación subjetiva, ahora vemos que la definición de naturaleza es la de aquello que produce de forma ilimitada. Esto no deja de estar en sintonía con la sustancia espinosista, aquello que produce por *causa sui* y, además, es *infinita*.⁸⁷ De la misma manera que el sentido de la observación parece ser el más neutral y objetivo (el medio que haría posible el acuerdo de la percepción y la realidad), la metafísica empirista proporciona un suelo común y unívoco que lo fundamenta, al cual llama vida, sustancia, ser, naturaleza, etc. En este caso, a la propiedad de ser infinita se le añaden también las otras dos que ya identificamos en el dominio de lo dado: la de una estructura meramente diferencial y a su vez plenamente azarosa, frente al estatuto cualitativo y causal (funcional) que poseen las diferencias subjetivas, mediadas teóricamente.

III

28. Dicho esto, se comprenderá que ante la pregunta “¿De dónde emerge un descubrimiento?”, el empirismo simplemente conteste: “Evidentemente, de donde siempre ha emergido todo, de la naturaleza”. La formulación filosófica que traduce esta creencia es la de que el descubrimiento revolucionario lo produce por *causa sui* la naturaleza. La irreductibilidad que muestra frente a todo intento de reducirlo a cierto tipo de inferencia lógica (y que lo condena al irracionalismo desde la aproximación positivista) encuentra su reverso en el hecho de que ya no se trata de una novedad teórica subjetiva, sino de una diferencia fenoménica más. Primera ventaja, pues, de la ideología empirista en tanto caracterizada como idealismo de la producción: para dar con un descubrimiento revolucionario tan sólo haría falta que el sujeto contemplase

⁸⁷ Cfr. Baruch de Spinoza, *Ética* (I, VI def.), 46.

los fenómenos con objetividad —que es justamente lo que el empirismo considera como posible. El sujeto científico debe ser capaz de ver todo lo que la naturaleza le tiene que enseñar; estar a la altura de su inagotable productividad y poder registrarla como tal. Por otra parte, la segunda ventaja supuesta que encontramos en esta imagen del mundo consiste en asegurar un progreso acumulativo, lineal y progresivo para la ciencia, en la medida en que su dominio equivale a la naturaleza. Por ser infinita, siempre habrá un elemento en ella que no pertenecerá todavía al conjunto de la ciencia. Por ser exclusivamente diferencial (en el caso de que la naturaleza tuviese, como único objetivo, el agotamiento del espectro de la diferencia), siempre acabará planteándole al científico un descubrimiento nuevo, una diferencia no asumida, una novedad radical. Y en tanto que esta función productiva sólo obedece a una *causa sui* que es azar (y en tanto existen infinitos elementos a tener en cuenta), siempre habrá un argumento indeterminable desde los esquemas causales de la ciencia, de lo que se deriva la imposibilidad de anticipar su desarrollo.

Podría pensarse que esta caracterización de la naturaleza fuera causa de desánimo para la ciencia, pero no es así. Al contrario, justifica su propia posición. Pues el único problema que encuentra en su camino radica en que éste es infinito, es decir, en que la ciencia tiene a su disposición un ámbito ilimitado. Pero esto significa que siempre ha de haber un lugar para ella. En todo caso, lo importante es que con ello descarta la posibilidad de que exista un obstáculo interno a su desarrollo, una contradicción insalvable, una falla en su propia metodología, tal y como las que apunta la corriente que conocemos como post-positivismo. Que el obstáculo solamente se conciba como exterioridad es, precisamente, lo que permite que el límite sea superado indefinidamente, y a su vez pospuesto indefinidamente. Slavoj Žižek ya ha explicado que esta es la forma en la que funciona la retórica del progreso.⁸⁸

Llegamos a la conclusión de que la realidad mostrará continuamente un contenido que se encuentra más allá de los límites del conocimiento del científico pero que, sin embargo, siempre podrá llegar a ser asumido por él. Es así como la ciencia fomenta su propia dinámica y retórica expansiva, pues es capaz de transformar su afuera en

⁸⁸ Cfr. Slavoj Žižek, “*Objet a* in Social Links”, 121-2.

una meta que siempre está capacitada para integrar. En otras palabras: la exterioridad de la naturaleza no se plantea como una diferencia absoluta, sino relativa.

§3. *Caracterización de la estructura teórica*

(A) *El estatuto subjetivo de la estructura teórica*

29. Hemos descrito qué dominios ocupan el lugar de lo dado para el empirismo, pero también hemos hecho algo más. Hemos caracterizado el modelo de estructura bajo la cual lo dado del empirismo se manifiesta. Ahora vamos a emplear una estrategia semejante. Por un lado, toca decir qué es lo que viene ahora a ocupar lo dado en aquellas posiciones que, dentro de la filosofía de la ciencia, se opusieron a los dogmas que hacían del positivismo lógico una suerte de idealismo. Será la teoría la que tenga ahora la prioridad, algo a lo que Kuhn alude cuando identifica el quinto capítulo de su libro con el título de “La prioridad de los paradigmas”. Tal es razón por la que Javier Muguerza afirma que «frente al empirismo, el denominador común de sus posturas [las de Kuhn, Lakatos, Toulmin, Feyerabend, etc.] tal vez pudiera ser etiquetado de teoreticismo».⁸⁹ Pero aún haremos algo más que esto. Pues la correcta caracterización de este elemento teórico (que ahora se plantea como determinante sobre la experiencia) necesitará, además, del correspondiente diseño de un modelo formal de estructura diferente del anterior.

Que contemos con elementos a tratar (con preguntas tales como ¿qué es lo dado? y ¿qué estructura toma?), nos hará más fácil discriminar entre las tres opciones filosóficas en medio de las cuales —de la mano de Althusser— se mueve este ensayo: la primera, una filosofía materialista (un materialismo dialéctico, podríamos decir) que tratamos de renovar por medio de la unificación teórica del marxismo y del psicoanálisis, aprovechando que esta unificación es completamente necesaria para dar solución a un problema que la filosofía todavía no ha resuelto: la posibilidad de la novedad revolucionaria; la segunda, el idealismo empirista; la tercera, el idealismo especulativo de corte hegeliano. Frente a lo que uno pudiera imaginar, el criterio del modelo de estructura será esencial a la hora de distinguir entre el idealismo especulativo y nuestra propuesta materialista, sobre todo cuando se vea que ambas cuentan con la teoría como punto de partida.

⁸⁹ Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas”, 28.

30. Una vez definido el esquema de nuestra exposición, empecemos con ella. Lo primero que debemos decir es que el concepto de lo dado cambia radicalmente desde el momento en que viene referido a la teoría. Entonces deja de constituir un estrato ontológico, en el sentido más específico de la palabra (el ser) —y por lo tanto un nivel determinante pero indeterminado—, para convertirse en algo que sí admite variabilidad, dependiente de un contexto de funcionalidad concreta. Ya veremos más adelante de qué modo este elemento teórico responde a factores sociales, interpersonales y subjetivos muy concretos. En este sentido, la teoría es algo dado de una manera similar a como lo es el lenguaje para los seres humanos, e incluso esta identificación puede que sea excesiva. En realidad, lo que entendemos por lenguaje no es sino una depuración de la teoría, por lo que esta última podría aparecer incluso en aquellos casos —en aquellos periodos de la infancia, por ejemplo— en los que aquél todavía no se manifiesta. Por ahora, hablamos de estructura teórica cuando encontramos funcionando ciertos elementos teóricos que son capaces de producir el mínimo argumento significativo.

31. A ello debemos añadir que este elemento teórico tiene un carácter subjetivo concreto. Nada tiene que ver con que se halle o no afectado por determinaciones sociales, cuestión que trataremos más adelante. Nuestro argumento consiste sencillamente en que si las impresiones se hallan determinadas por la teoría, ésta se halla a su vez determinada por la estructura de psique, o de la subjetividad. Para esto será esencial contar con el psicoanálisis. La teoría hereda para sí esta estructura, y es la única bajo la cual funciona en cada caso.

No podemos remitir la operatividad de la teoría a un plano externo al sujeto, por lo tanto. Soy consciente de que este planteamiento parece contrario al marxismo y su concepto de ideología, y por eso pido cierta paciencia para hacerme comprender. Que una serie de elementos teóricos sea compartida por los sujetos de una sociedad —que, en la medida en que toda educación forma parte del nivel de la ideología o de la superestructura, y en tanto que es así, la producción de la teoría haya de analizarse desde el punto de vista social que implica la estructura del modo de producción..., todo esto no significa que la teoría, a la postre, sólo funcione a través de cada uno de los

sujetos concretos que la actualizan. Esto último puede ocurrir en la forma de un discurso o de cualquier otra actividad. De hecho, de la misma manera que la observación implica la teoría, también lo hace todo proceso de producción, incluidos todos aquellos que consisten en transformar objetos reales en otra cosa. Así se deriva del hecho de que ni el sujeto ni la sociedad pueden llevar a cabo una práctica pura.

Con esta localización del elemento teórico en la subjetividad, activamos además el mejor recurso para evitar dos opciones igualmente idealistas, como son la de concebir una estructura teórica *infinita* y una estructura teórica perfectamente *lógica*. Ambas parecen separar la subjetividad del plano concreto para concebir una subjetividad absoluta o trascendente, como se ve en los siguientes ejemplos. Sin ir más lejos, la primera se encuentra en Platón tanto como en Baruch de Spinoza. En el primero, la estructura teórica infinita no es otra que la que ocupan las ideas inmutables y eternas, en sus relaciones igualmente eternas, con las que todo sujeto habría tomado contacto en una vida anterior. No es extraño, así, que al Sócrates platónico del *Parménides* se le plantee el problema de si también hay una idea eterna de los excrementos, de la caspa, los despojos, la basura, etc., junto a todo el resto de los objetos a los que nos da acceso nuestra sensibilidad; ellos no eran sino simulacros del contenido de las ideas eternas, de igual manera que nuestro conocimiento no era sino una aproximación a esa verdad ideal. En Spinoza, por el contrario, la estructura teórica infinita se encuentra en la postulación del atributo *pensamiento*,⁹⁰ también infinito, el cual no hace sino reproducir las mismas diferencias que encontramos en el atributo infinito *extensión*⁹¹ —cuya concreción es el modo infinito *naturaleza*. Y es que el atributo *pensamiento* también se rige por un principio de producción idealista, pues sólo dispone del infinito como estructura.

¿Qué diferencia el planteamiento espinosista de la dinámica del espíritu absoluto hegeliano, al que tratamos —entre otras— como la encarnación de una estructura teórica perfectamente lógica? Lo diferencia lo siguiente: la concreción de la estructura teórica hegeliana sucede en la historia (hay, por lo tanto, *un fin lógico de la historia*, por mucho que el tiempo continúe), pero una historia que se desarrolla según la racionalidad dialéctica, a la postre unitaria y perfecta. Como es sabido, lo real y lo

⁹⁰ Cfr. Baruch de Spinoza, *Ética* (II, 1 prop.), 112.

⁹¹ Cfr. Baruch de Spinoza, *Ética* (II, 2 prop.), 113.

racional disfrutan en la filosofía de Hegel de la plena coincidencia. La positividad absoluta (motor de la ontología de Spinoza) da paso aquí al juego entre lo positivo y lo negativo, pero sólo a cambio de sintetizarse en esta dialéctica. Mientras los atributos de Spinoza no dejaban jamás de actualizar su potencia, el espíritu absoluto hegeliano revela con el paso del tiempo su lógica, aunque ésta no sea perceptible en cada momento concreto de la historia que —a la postre— la propia lógica es la que cierra. Creemos que el proceder hegeliano se realiza postulando dos vectores teóricos en su propia estructura: uno es el perfectamente lógico del espíritu absoluto; el otro es imperfecto, y se corresponde con el vector teórico de cada civilización particular, de cada espíritu en cada pueblo, de cuya expresión se hace cargo el genio, como sabemos. El segundo vector es concreto y, por lo tanto, de una conciencia limitada, que ha de pasar sólo selectivamente a la Auto-conciencia del Espíritu; el espíritu absoluto es perfecto en tanto que es auto-consciente de esta diferencia, y asume lo esencial (lo funcional) y desprecia al tiempo lo accidental. En tanto es así, logra sintetizar y hacer que avance la historia. La misma presencia, a su vez, de dos vectores caracteriza la descripción que de la conciencia subjetiva hace Hegel en la “Introducción” de su *Fenomenología del espíritu*. Sólo así se explica que la conciencia sea capaz de apreciar la diferencia que hay entre el objeto y lo que ella conoce del objeto, el objeto teórico (esto es, entre el objeto y ella misma), y superarla. Sin duda, Hegel parte de la determinación teórica de la experiencia —lo hace hasta el punto en que no separa el objeto real del objeto de conocimiento, ni siquiera al nivel de la percepción. Por eso, la brecha entre ambas instancias no es algo que pueda ser llenada por la realidad del propio objeto, sino que en este caso la hace posible una conciencia que es capaz de trascenderse a sí misma y de fundar un nuevo vector teórico en este movimiento reflexivo. Así se aprecia en el siguiente fragmento de Hegel:

Pues la conciencia es, por un lado, conciencia del objeto, y, por otro lado, conciencia de ella misma [Denn das Bewusstsein ist einerseits Bewusstsein des Gegenstandes, andererseits Bewusstsein seiner selbst]; conciencia de aquello que para ella es verdadero [das Wahre], y conciencia de su saber acerca de ello [seines Wissens davon]. En cuanto ambas cosas son para una misma conciencia [für dasselbe], esa conciencia es ella misma la comparación de ambas; y así, es para ella misma si su saber del objeto responde a ese objeto o no. Pues para ella, ciertamente, el objeto sólo parece ser como ella lo sabe [Der Gegenstande scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiss]; por decirlo así, ella no parece poder pasar por detrás de él

[dahinter], a fin de saber cómo él es, no para ella, sino cómo él es en-sí [wie er an sich ist], y, por tanto, tampoco parece que ella pueda comprobar su saber recurriendo a él [und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können]. Pero precisamente en ello, es decir, en que la conciencia sabe de un objeto, está ya presente la diferencia de que para la conciencia una cosa es el en-sí, y un momento distinto es el saber, o lo que es lo mismo: un momento distinto es el ser del objeto para la conciencia [ist schon der Unterschied vorhanden, dass ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes für das Bewusstsein ist]. Y es en esta distinción que está ahí presente, donde descansa el examen [beruht die Prüfung]. Y si en esta comparación no se corresponden ambos [—pero ¿cómo podría saberlo ella?—⁹²], parece que la conciencia no tiene más remedio que cambiar su saber [scheint das Bewusstsein sein Wissen ändern zu müssen] para hacerlo conforme con el objeto [es dem Gegenstande gemäss zu machen], pero en este cambio del saber cambia también de hecho para la conciencia el objeto mismo. Pues el saber existente es esencialmente un saber del objeto, y, por tanto, al cambiar ese saber cambia también el objeto, pues el objeto pertenecía esencialmente a ese saber [denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an]. Y con esto le resulta a la conciencia que aquello que para ella era el en-sí, no es en-sí, o que sólo era en-sí para ella. Así pues, en cuanto en su objeto ella encuentra que su saber no se corresponde con ese objeto, resulta que el objeto mismo tampoco aguanta [hält auch der Gegenstand selbst nicht aus]; o lo que es lo mismo: el criterio de examen [der Masstab der Prüfung] cambia cuando aquello de lo que ese criterio viene a ser criterio no se sostiene a examen [in der Prüfung nicht besteht]; y el examen no es entonces solamente un examen del saber, sino también un examen de su criterio [und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Masstabes].⁹³

⁹² Esta interrogación es nuestra.

⁹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Introducción), 190-1/72.

Si duda, para una comprensión pormenorizada de este pasaje se debe acudir al imponente comentario de Félix Duque en su obra *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, 504 y ss. Allí, Duque complica el desplazamiento de la identidad entre el objeto en sí y para sí de la conciencia en una triple identidad que define el punto final del saber absoluto como ω1), «verdad como perfecta igualdad del fenómeno y la esencia; ω2), la no menos plena coincidencia de la ‘Ciencia del espíritu propiamente hablado’ con la ‘exposición’ [Darstellung] de la conciencia (o ‘construcción’ del Absoluto en ella) llegando al fin al punto de ω3) comprender ‘ella misma esta su propia esencia’. Esta complicada coincidencia triple de la Verdad [...] con el camino de la conciencia para acceder a tal Verdad [...], todo eso, el proceso subjetivo-objetivo y a la vez su comprensión, es lo que Hegel llama *Saber absoluto*», Félix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, 504-6. La consecuencia que a nosotros nos interesa destacar es que, como dice Duque, no hay aquí la posibilidad de «una experiencia inconsciente» (509); tampoco nada nuevo puede proceder «de nada externo (ya sea de presuntas cosas ‘de verdad en sí’ o de Dios», sino que debe «resultar del desarrollo inmanente de la experiencia que la conciencia hace de sus figuras». Como es conocido, la única forma de explicar esto —según confiesa Félix Duque— es que «el Saber está ya absolutamente al inicio del movimiento de la conciencia» (512). Sólo que de una manera virtual que llega a ser «para nosotros» en la conciencia filosófica formada. Ésta ha de evitar «las discontinuidades y (literalmente) los sobre-saltos en que la conciencia normal se pierde». Se trataría de un «bucle de retroalimentación». Con ello, el en sí kantiano coincide con la historia del saber. De esta manera, se ordena el pasado según «una lógica de descubrimiento». (513).

La repercusiones de esta posición respecto de la filosofía de la historia son reflejadas por Duque en una larga nota, muy relevante a nuestro entender, que mostraría como el presente, en tanto totalidad, no tiene posibilidad de ser atravesado por la novedad revolucionaria, aunque desde luego no puede ser clausurado al modo de otras sencillas formas de pensar la historia, como la más re-

La misma dinámica opera en la dialéctica del amo y del esclavo, que es también la misma que la del sujeto y el objeto, y cuya lógica Lacan narra como la estrategia a través de la cual la verdad del en-sí ha de convertirse en ciencia y en saber.

Obviamente, también la lógica analítica, tal y como la concibe el positivismo empirista, se adecuaría a esta definición de estructura teórica lógica y perfecta, si bien no dialéctica.

(B) *El estatuto social o asocial de la estructura teórica*

I

32. Analicemos ahora la posibilidad de que la estructura teórica subjetiva tenga también una dimensión *social*. No debemos malinterpretar esta cuestión como si en algún momento estuviésemos poniendo en duda que la teoría funciona solamente en un sujeto concreto; esto es innegable desde el momento en que una estructura teórica se localiza solamente en la subjetividad, y no hay subjetividad sino en un ser humano concreto. Nos estamos refiriendo, antes bien, a la posibilidad de que algunos elementos teóricos de la estructura teórica de todo sujeto tengan un carácter social. A este respecto, afirmamos que —en efecto— en toda estructura teórica subjetiva cabe distinguir dos vectores, un vector teórico social y un vector teórico asocial (o plenamente subjetual). El primero se correspondería a grandes rasgos con aquello que el marxismo entiende por ideología, y el segundo con lo que el psicoanálisis entiende por el *inconsciente*. Más adelante, en el capítulo dedicado al marxismo, veremos cómo la necesidad de contar con un vector teórico social se vuelve inaplazable desde el momento en que no reconocemos la funcionalidad de una realidad que no esté mediada teóricamente. Si esto es así, lo cierto es que no hay manera de defender que una di-

ciente de Fukuyama. Dice Duque: «Cada época de la Historia es íntegra, está completa..., por ahora. Y la filosofía (encarnada en nosotros) es el pensamiento global, igualmente por ahora. Luego para nosotros está el Absoluto íntegro, en y para sí, cabe nosotros. Que creamos que hay Futuro es precisamente esto: una creencia. Cada vez que se confirma (si lo hace), deja de ser futuro, se hace presente, y pasa al pasado, o sea: es recogido por nosotros como pensamiento. No habrá fin de la Historia (ni del pensamiento), porque en cada momento están ambos cumplidos, consumados. Están bien como están... por ahora», Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, 513.

versidad de individuos viven en una misma realidad —más aún, en una misma sociedad— más que dando por supuesta la efectividad de un vector teórico subyacente y compartido por todos ellos. Es aquí donde entraría en juego el concepto de ideología, así como el de los aparatos ideológicos, definidos por Althusser.

Tal y como acaba de ser planteado, el argumento va más allá de la órbita marxista. Ahora bien, en este punto cabe subrayar la contradicción y la ambigüedad que ya hemos señalado en Althusser, y que no es sino la contradicción y la ambigüedad que encontramos en el corazón de esta filosofía. Tiene que ver con la pregunta de si existe algo así como una práctica pura, algo así como una actividad subjetiva que no se halle determinada por la teoría. Concretamente, esta cuestión se traduce ahora en cuál es el fundamento de una sociedad. Es importante hacer notar que si bien parece que Marx asuma —a través de Hegel— el principio de la determinación que la teoría ejerce sobre la experiencia, lo cierto es que no es la ideología la que actúa como el verdadero cemento de una sociedad. Muy al contrario: tal y como se expresan conjuntamente en *La ideología alemana*, Marx y Engels parecen querer decir que la base de una sociedad hay que encontrarla en las necesidades reales que, como organismo, tiene el ser humano. Aquí nos topamos con el suelo de marxismo, con la roca dura que no parece admitir ninguna determinación teórica. De esto se sigue que un modo de producción no será sino la manera en que los sujetos se organicen socialmente para producir los medios necesarios para satisfacer esas necesidades,⁹⁴ por medio de valores (u objetos) de uso. El mismo punto de vista caracterizaría el estudio de la historia para el materialismo histórico, que entiende la historia como la transición de un modo de producción a otro. Pues esta transición responde siempre al desarrollo de las fuerzas productivas, un desarrollo que cabe definir como *real* en tanto que no es ni ideológico ni teórico, como se puede leer a continuación:

*Al llegar a determinada fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí [las cuales sí serían ideológicas]. [...] Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.*⁹⁵

⁹⁴ Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 19.

⁹⁵ Karl Marx, “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, 373.

Como vemos, a la postre la contradicción marxista se centrará en el estatuto de las necesidades y, por ende, de la infraestructura económica que se organice para responder a ellas: hasta qué punto unas y otras (como los propios objetos reales) existen a la vez que funcionan, y ambas cosas necesariamente. Más aún: hasta qué punto las necesidades siempre existen realmente al nivel de una demanda que la infraestructura económica debe solucionar a través del avance material de sus fuerzas productivas (o de lo contrario, el sujeto se muere), pero todo ello sucede siempre determinado teóricamente. Esta ambigüedad no la resolverá la teoría marxista.

Sin duda, en todo este asunto subyace el significado de *materia*, tal y como aparece en el de materialismo histórico. En la medida en que afecta al concepto de necesidad, Agnes Heller lo expone en su importante libro, *Marx y el concepto de necesidad*.⁹⁶ En él muestra que el problema era patente para el propio Marx, quien no por casualidad tuvo que diversificar su análisis en necesidades *básicas, históricas, sociales, económicamente solventes*, etc. Este problema nos perseguirá a lo largo de todo el trabajo; también en relación al privilegio epistemológico en el que se encontraría el proletariado, el tratamiento de la dicotomía ciencia versus ideología en relación con la división de trabajo entre material e intelectual, etc. Por ahora, sirvan estas anotaciones sólo para demostrar algo que ya dijimos, a saber: que ni siquiera la infraestructura económica podría considerarse como una práctica pura, libre de cualquier influencia teórica; tampoco el fundamento materialista con que el marxismo trata de analizar la sociedad (las necesidades biológicas), y mucho menos el desarrollo de las fuerzas productivas que presentan la novedad en la historia. En contra de las tesis marxistas,

⁹⁶ Cfr. Francisco José Martínez, “Marxismo” (V), 273-4: «Aunque Marx no tiene una concepción fijista de la naturaleza humana, ya que considera que ésta se concreta en cada caso históricamente, podemos afirmar que parte de una idea de hombre definida por sus *necesidades y capacidades*. [...] ha sido A. Heller, discípula de Lukács y cabeza de la Escuela de Budapest, quien ha analizado con más profundidad el concepto de necesidad en Marx, el cual clasifica las necesidades humanas desde un punto de vista histórico-filosófico-antropológico en “necesidades naturales” y “necesidades socialmente determinadas”. Esta oposición, sin embargo, no es excluyente, ya que el desarrollo histórico ha conducido a que en las necesidades naturales se hayan introducido elementos históricos y morales que las han convertido en necesidades históricamente producidas. El concepto de “necesidades necesarias” evoluciona en Marx desde su coincidencia con las necesidades naturales en los *Gruñidse* asta su diferenciación respecto a éstas en *El Capital*, al destacar su carácter histórico, dependiente del nivel económico adquirido y de las costumbres particulares de cada sociedad».

creemos que a todos estos niveles la teoría, las ideas (conscientes o inconscientes, científicas o ideológicas) tienen algo que decir.

33. Ahora bien, si la necesidad de postular un vector teórico social era imperativa para justificar la efectividad de una sociedad (de un mismo concepto de realidad), lo cierto es que lo mismo sucede con un vector teórico plenamente asocial (el inconsciente), el cual será necesario a la hora de explicar de qué manera puede un descubrimiento revolucionario emerger del seno de una ideología, y fundar una nueva teoría que se diferencie de ella.

Por supuesto, tan anti-marxista resulta postular la efectividad de un vector teórico asocial como la tesis de que la infraestructura económica se halle afectada por instancias teóricas. También, en el tratamiento del psicoanálisis, negaremos uno de sus postulados básicos al identificar la conciencia no tanto con el aparato sensorial como con la ideología. Todos estos movimientos los explicaremos en su justa medida cuando llegue el momento. Detrás de la revisión de ambas teorías estará la voluntad de articular los conceptos de ideología y de inconsciente, que es donde creemos que se juega la viabilidad de unificar teóricamente el marxismo y el psicoanálisis. De ello fue plenamente consciente Althusser, si bien lo fue también de haber fracasado en el intento.⁹⁷

II

34. Precisamente, el concepto de vector teórico social permite aproximarnos, no sólo al de ideología —en un sentido marxista—, sino también a todas aquellas hipótesis que la filosofía de la ciencia post-positivista elaboró para concretar de qué manera la teoría delimita la experimentación que caracteriza la investigación científica, y sobre la cual la ciencia basa la pretensión de verdad para su conocimiento. Este giro hacia la prioridad de la teoría es un lugar común en la filosofía del siglo XX que, según todas las indicaciones, se ha caracterizado por llevar a cabo un giro lingüístico

⁹⁷ En una carta de 1977, ante la pregunta “¿Cuál es la relación entre ideología e inconsciente?”, Althusser reconoce que «debe existir ahí una relación, pero al mismo tiempo me he prohibido a mí mismo inventármela [qu’il devait y avoir là quelque rapport, mais en même temps je me suis interdit de l’inventer] [...] sólo puedo responder que no la veo», citado en Olivier Corpet y François Matheron, “Présentation”, 12.

en sus diversas tendencias. Desde la hermenéutica hasta el estructuralismo y la filosofía analítica, pasando por el pragmatismo y la filosofía de la ciencia, el lenguaje y su estructura han pasado al primer plano de la reflexión. Así, «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» no es sólo una frase de *Verdad y método*, de Hans-Georg Gadamer, ni sólo el título de un compendio de interesantes artículos en honor a su autor.⁹⁸ También podría resumir una inclinación generalizada que en modo alguno implica una coincidencia de soluciones —pues el lenguaje puede ser pensado de diversas maneras. Michel Foucault hablará de *episteme* en *Las palabras y las cosas*; Wittgenstein de *juegos de lenguaje*⁹⁹; Lacan de *discurso del amo*; Badiou de *situación*;¹⁰⁰ Agamben de nuevo de *paradigma* (aunque su tratamiento es ajeno a nuestros objetivos¹⁰¹); Althusser de *problemática, estructura teórica*, y —quizá— de *ideología*. Y, más allá de sus diferencias, todos estos términos son ejemplos claros de la funcionalidad de un vector teórico social. Tal vez, lo más sorprendente del libro de Thomas Kuhn radique en que muestra que éste también es necesario para el conocimiento científico, que el empirismo había depositario de la absoluta objetividad.

35. Igualmente, en su libro *Contra el método*, Paul Feyerabend habla de *cosmovisiones, ideologías comprensivas*;¹⁰² Imre Lakatos, de *programas científicos de investigación*, compuestos de un *núcleo teórico irrefutable* y un *cinturón protector*.¹⁰³ Pero veamos sobre todo de qué manera se ejecuta la determinación teórica de la experiencia a través de lo que Kuhn define como paradigmas, en su libro *Estructura de las revoluciones científicas*. Ya hemos apuntado que se trata de una aproximación al modo en que la teoría funciona dentro de una comunidad científica; sin ir más lejos, en la

⁹⁸ Destacamos el ensayo de Richard Rorty que quiere poner en relación la hermenéutica de Gadamer con la aproximación analítica al lenguaje de la tradición anglosajona. Cfr. Richard Rorty, “El ser que puede ser comprendido es lenguaje. *Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario*”, 41-58.

⁹⁹ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Parte I, 7), 25: «Llamaré también “juego de lenguaje” [Sprachspiel] al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido».

¹⁰⁰ Cfr. Alain Badiou, *Being and Event* (1), 24 y *Manifiesto por la filosofía* (2), 19: «Llamaremos “situación”, para abreviar, a un estado de cosas, una multiplicidad cualquiera».

¹⁰¹ Cfr. Giorgio Agamben, *Signatura rerum* (I), 40-1.

¹⁰² Cfr. Paul Feyerabend, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (XIV), 120.

¹⁰³ Cfr. Imre Lakatos, *La crítica y la metodología de programas científicos de investigación* (§3), 36.

“Posdata” de 1969 a su famoso libro, Kuhn solapará la extensión de ambos términos.¹⁰⁴ Si bien su definición general es la de «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica»,¹⁰⁵ lo cierto es que incluso aquellos lectores que han reconocido su utilidad también han criticado su definición algo difusa.¹⁰⁶ Las formulaciones del término fueron variando a lo largo de los años, a través de sucesivos ensayos motivados por su voluntad de redefinir el término para hacer frente a las críticas. De estos cambios da cuenta el siguiente párrafo de Alexander Bird, en el que tal vez encontremos una versión definitiva.

Mientras que su uso en La estructura de las revoluciones científicas era algo variado, Kuhn clarificó más tarde su uso en la forma de dos sentidos relacionados. El sentido amplio es el de un consenso alrededor de una variedad de componentes de la actividad científica: teorías y ecuaciones claves, una terminología, técnicas matemáticas y procedimientos experimentales aceptados. Una constelación de tales cosas alrededor de la cual hay un consenso en la ciencia normal se llama “matriz disciplinar”. Para un sentido más concreto de “paradigma”, Kuhn usó el término “ejemplar”. Los ejemplares son un elemento de la matriz disciplinar. Pero son el elemento más importante, aquél que explica el resto. Un ejemplar es un logro científico especialmente significativo, la solución a un puzzle [científico] (o un conjunto de soluciones relacionadas) que se revela tan efectiva que consigue cristalizar el apoyo [del gremio científico] en torno a ella, y que sirve de modelo para futuras investigaciones.¹⁰⁷

En cualquiera de estas definiciones, el paradigma es la estructura teórica (pues la teoría también funciona tras toda actividad) que determina todos los frentes de la investigación que la ciencia realiza para obtener un conocimiento de la realidad. Quiere esto decir que regula tanto la experiencia de los objetos reales —«es necesario algo

¹⁰⁴ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (Posdata: 1969), 270.

¹⁰⁵ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (Prefacio), 13.

¹⁰⁶ Para las varias definiciones de paradigma, cfr. Margaret Masterman, “La naturaleza de los paradigmas”, 159-202.

Para un crítica de la vaguedad con la que Thomas S. Kuhn define los paradigmas, cfr. Dudley Shapere, “The Structure of Scientific Revolutions”, recensión temprana del libro de Kuhn aparecida originalmente en *Philosophical Review* 63, en 1964, de la que extraigo la siguiente cita, página 412: «El término “paradigma” cubre así un abanico de factores de desarrollo científico que incluyen o de alguna manera implican leyes y teorías, modelos, estándares y métodos (tanto teóricos como instrumentales), intuiciones vagas, creencias metafísicas implícitas tanto como explícitas (o prejuicios). En resumen, cualquier cosa que permita que la ciencia consiga cualquier cosa, puede formar parte de (puede estar de alguna manera implicado en) un paradigma».

¹⁰⁷ Alexander Bird, “The historical turn in the philosophy of science”, 69.

similar a un paradigma como requisito previo para la percepción misma»¹⁰⁸—, como el marco de las soluciones que en un momento dado la propia ciencia puede llegar a pensar, ante la resistencia que la realidad ofrece a sus previsiones. A veces la ciencia se ve incapaz de solucionar ciertos problemas, y entonces Kuhn habla de *anomalías* que surgen en el seno de un paradigma. Y sin embargo, ni siquiera su acumulación acaba por invalidarlo.¹⁰⁹ En contra de un Popper que afirma que las teorías se reemplazan en cuanto la naturaleza las falsea, Kuhn defiende que los paradigmas pierden efectividad, no cuando se encuentra dentro de ellos una anomalía, algo a lo que no pueden dar explicación (pues casos de éstos los ha habido en todo paradigma), sino únicamente cuando pasan a ser reemplazados por otro que surge en su seno como novedad revolucionaria.¹¹⁰ Como bien apunta John Watkins, el principal problema de Kuhn será que, desde sus postulados, es imposible argumentar cómo pudiera tener lugar un cambio de paradigma.¹¹¹ Pero esto no es razón para invalidar su tesis de que la investigación científica no pueda realizarse nunca en el vacío teórico. Se desarrolla siempre dentro de un paradigma, del mismo modo que la experiencia de los objetos reales y existentes siempre están determinados por cierta teoría.

Del mismo modo, en contra de un Popper que asegura que un científico puede salir de un paradigma con espíritu crítico y esfuerzo (valores puros de la ideología liberal, para la que existe el *factum* de la libertad),¹¹² Kuhn afirma que su adopción no es una decisión, y que nada tiene que ver con la libertad. Será en este sentido que ven-gamos a asociar su propia efectividad con la de la ideología. En ambos casos, el término clave parece ser el de *educación*, aquélla que el científico ha recibido a lo largo de su preparación. Los límites de esa educación son los límites de su paradigma.

¹⁰⁸ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (X), 179.

¹⁰⁹ Cfr. John Watkins, “Contra la ciencia normal”, 122: «Parece que una teoría dominante puede llegar a ser reemplazada no a causa de la creciente presión empírica (la cual puede que sea escasa), sino a causa de que se haya elaborado libremente una teoría nueva e incompatible (inspirada quizá por una perspectiva metafísica diferente): las causas de una crisis científica pueden ser más teóricas que empíricas».

Cfr., también, Imre Lakatos, *La crítica y la metodología de los programas científicos de investigación* (§2), 12: «La falsación ingenua consiste precisamente en la confusión entre refutación y “rechazo” (o eliminación), y esta es la tesis que constituye el corazón de la metodología de Popper₁».

¹¹⁰ Cfr. Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (XII), 227-8.

¹¹¹ Cfr. John Watkins, “Contra la ciencia normal”, 125.

¹¹² Cfr. Karl Popper, “La ciencia normal y sus peligros”, 155.

Si los marcos generales son el requisito previo a la investigación, el hecho de que se fijen en la mente no es algo meramente pickwickiano, ni puede ser muy acertado decir que, “si lo intentamos, podemos salir de nuestro marco general en cualquier momento”. Ser simultáneamente algo esencial y algo de lo que puede prescindirse libremente es casi una contradicción en los términos.¹¹³

36. Creemos que, así considerado, el paradigma kuhniano no desmerece demasiado en complejidad al tratamiento que Althusser andaba ofreciendo a la ideología por esos mismos años. Ambos trataban de acercar a un suelo concreto algo tan fácilmente idealizable como las ideas. Existen características comunes a ambos términos, y no será la menos importante el que las instituciones educativas (escolares, universitarias, etc.), bajo cuya responsabilidad recae la preparación de los futuros científicos, se encuentren dentro de la lista de aparatos ideológicos que Althusser ofreciera en su famoso ensayo.¹¹⁴ Pero las coincidencias van todavía más allá en el asunto de cuál sería la relación entre estas estructuras teóricas y el sujeto. Si hemos visto que un científico no se sale caprichosa o libremente de un paradigma (es más, para Kuhn sólo lo hacen los genios), el principal interrogante que Althusser se plantea respecto a la obra de Marx es precisamente el de cómo consiguió salirse de la ideología burguesa, de ese idealismo que contagiaba la ciencia económica y la filosofía de la historia. La misma interrogación desesperada la podemos encontrar de variadas formas:

¿Cómo dar cuenta del hecho de que la teoría misma de Marx, que nos ha hecho inteligible esta necesidad, haya sido producida, si la estructura de la contradicción no hace posible la realidad concreta de esta producción?¹¹⁵

No hemos llegado a descubrir [Nous ne sommes pas allés voir] de dónde obtuvo [où avait pris] Marx este método de análisis [méthode d’analyse] que él considera pre-existente. No nos hemos planteado el problema de saber si Marx, en lugar de tomarlo prestado, no habrá inventado [inventé] el método de análisis que él creía sólo haber aplicado. [...Pues implica] una ruptura con Hegel [pero] es preciso todavía exhibir las condiciones positivas de esa producción.¹¹⁶

No es fácil probar positivamente en qué Marx, que no es hegeliano ni humanista, es distinto, y entonces es necesario definir en qué es distinto. Y cuando se intenta de-

¹¹³ Thomas S. Kuhn, “Consideración en torno a mis críticos”, 405-6.

¹¹⁴ Cfr. Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, 110.

¹¹⁵ Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, 179/221.

¹¹⁶ Louis Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, 57/53-4.

*mostrarlo, no es fácil hacerlo comprender y aceptar. [...] No se trata de una dificultad imaginaria, es una dificultad objetiva histórica, tan real en su género como las dificultades de la práctica revolucionaria.*¹¹⁷

Llega incluso pone establece este esquema, que él descubrió en Marx, como el propio de todo descubrimiento científico:

*En el contexto general del desarrollo humano [développement humain] que hace, por así decirlo, urgente, si no inevitable, todo gran descubrimiento histórico, el individuo que será su autor se ve sometido a esta condición paradójica de tener que aprender el arte que le permitirá decir lo que va a descubrir en aquello mismo que debe olvidar [d'avoir à apprendre l'art de dire ce qu'il va découvrir dans cela même qu'il doit oublier].*¹¹⁸

Todo ello nos lleva a asegurar que un paradigma no puede ser rechazado aunque se haya mostrado contrario a la experiencia y a los hechos: puede ser criticado y pueden guardarse verdaderas reticencias al respecto de si sigue siendo una buena herramienta. Pero el caso es que, a pesar de todas las preguntas que deja sin respuesta, a pesar de todas las inexactitudes, incorrecciones, frustraciones, promesas incumplidas, etc., que de él se obtengan, se trata del marco general de referencia dentro del cual la propia experimentación científica cobra sentido, aunque sólo sea por contraste o negación de las previsiones teóricas. Así sucede en el caso de las anomalías. Algo similar parece constituir a la ideología, en palabras de Étienne Balibar: se trata de «una institución social, totalmente irreductible a la dimensión epistemológica de un error, de una ilusión o de un desconocimiento».¹¹⁹ Y ahí está la dificultad de zafarse de ella (para lo cual la experimentación con el objeto real no ofrece todas las garantías), y más aún la de producir una novedad teórica como la de Marx, que pretendía convertirse en una «teoría de la historia de producción de conocimientos»¹²⁰ —el materialismo dialéctico—; una teoría que, yendo más allá de las visiones ideológicas de la sociedad (la economía liberal y la sociedad civil hegeliana serían buenos ejemplos), quería acceder a la estructura del modo de producción y, a partir de ésta, entender qué función ocupaba la ideología dentro de ella.

¹¹⁷ Louis Althusser, “Acerca del trabajo teórico”, 83.

¹¹⁸ Louis Althusser, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría), 70/83.

¹¹⁹ Cfr. Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 33.

¹²⁰ Louis Althusser, “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, 48.

Nosotros queremos analizar la función de los paradigmas en el ámbito de la ciencia mano a mano con la que puede tener la ideología en una sociedad. Esta aproximación implica la subversión de los postulados del materialismo histórico, al menos tal y como se hallan en la aproximación althusseriana al concepto de ideología —somos conscientes de ello. Esta última era aquello que se oponía a la ciencia, y ahora tratamos de problematizar el propio concepto de ciencia al introducir el relativismo que implica contar con diferentes paradigmas. Pero de esto —a lo que tan reacio se muestra en su ensayo Balibar— no somos culpables, pues no afirmamos nada diferente a lo que logró justificar la crítica al positivismo. Más aún: el propio Balibar apunta en su ensayo sobre Althusser otras coincidencias: por ejemplo, que las rupturas también son intrínsecas a la práctica científica. Lo hace al refrendar la *genialidad* del concepto de *obstáculo epistemológico* de Bachelard,¹²¹ a partir del cual Althusser *aplicó* «la concepción bachelardiana de ruptura, rebautizándola como corte epistemológico».¹²² La obra de Althusser demostraría que la ciencia y la ideología comparten el espacio de la práctica científica, esto es, que en el sujeto científico siempre hay ideología.¹²³ ¿De qué otra manera se explica la tesis althusseriana —aquella que formula en *Curso de filosofía para científicos*— según la cual «la filosofía tiene como función primordial trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías, por una parte, y lo científico de las ciencias, por otra»,¹²⁴ y esto dentro de la propia actividad científica? Ante las proposiciones producidas por los sujetos científicos, la filosofía debe distinguir aquéllas que son ciencia de aquéllas que son ideología, y esto según el criterio de si los científicos se han dejado llevar en ellas por el elemento idealista de su propia filosofía espontánea, o por el elemento materialista.

Siendo así, si dejamos a un lado el importante factor de la experimentación con el objeto real, al que permanece fiel la práctica científica, no atisbamos entre ciencia e ideología comportamientos muy diversos. Desde el momento en que la sensibilidad se

¹²¹ Cfr. Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 11.

¹²² Cfr. Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 21.

¹²³ Cfr. Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 38.

¹²⁴ Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos* (1º, Nociones básicas), 26/26: «La philosophie a pour fonction majeure de tracer une ligne de démarcation entre l’idéologique des idéologies d’une part, et le scientifique des sciences d’autre part».

halla determinada por lo teórico, la relación con los objetos reales deja de ser una instancia tan fundamental. La distancia entre ambas formas de teoría se mantiene, pero también se estrecha. A partir de aquí, por ejemplo, cabría definir el paradigma como aquella parte de la ideología que se adecua a los objetos reales tanto como a la lógica del lenguaje formal. Con ello se da la prioridad al paradigma, y no a un objeto real que sólo gracias a él funciona. Pero es desde el punto de vista formal como resulta más fácil defender que los paradigmas científicos dominantes hoy día siguen teniendo un contenido ideológico evidente. Pues tanto las ideologías como las ciencias (tanto las teorías que contrastan su contenido con el objeto real como las que no) utilizan un mismo modelo formal de estructura: el lógico y numérico. Frente a este, creemos que existe una alternativa, y en este contexto sería la verdaderamente científica. Con ello actualizaremos el debate, abandonado ya hace muchos años por la filosofía española —por desgracia, y para el empobrecimiento general de su filosofía y de todos cuantos de alguna forma siguen participando en ella—, entre la corriente analítica y la dialéctica.¹²⁵

37. Por último, quisiera demostrar que son muchos los momentos en los que Althusser refleja y asume la ley de la determinación teórica de la experiencia. Lo hace a partir de las pocas formulaciones epistemológicas que encuentra en la obra de Marx. Esto no le impedirá en otros tantos lugares entrar en contradicción con ellas, al proponer una práctica pura que reproduce ciertos rasgos de visión empirista de la realidad y de la experiencia. En nuestra opinión, lo hará para poder justificar el propio descubrimiento marxiano, pues no puede hacerlo de otra manera.

¹²⁵ Pero que, como debate, haya sido abandonado implica que no siempre estuvo ausente. Así se recoge, por ejemplo, en el número 3 de la revista *Zona abierta*, de 1975. Bajo el título temático de “La filosofía actual en España”, el número aborda en la práctica totalidad de sus artículos y entrevistas la polémica entre analíticos y dialécticos, tal y como ésta se reflejaba no sólo en las publicaciones de los filósofos implicados, sino también en los diferentes Departamentos universitarios. A varios artículos, entrevistas y Apéndice del número 5 de la revista *Zona abierta* haremos también referencia en este trabajo. En este sentido, destaca el Apéndice “Entre el cerco y el circo: El Círculo de Valencia”, dedicado a la situación del Dep. de Lógica y Teoría de la Ciencia de la Universitat de València en 1975, firmado bajo seudónimo por el colectivo “El corro de la patata”. Para estos episodios, aunque no plenamente relatados, cfr. Francisco Vázquez, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Ábada, Madrid, 2010.

En cualquier caso, Althusser remite esta forma de determinación a toda una variedad de categorías con las que se refiere a una estructura teórica. Se hace difícil saber cuándo son de naturaleza científicas y cuándo ideológica, puesto que las describe de forma muy similar. Por ejemplo, dirá de una *problemática* que es «un conjunto de conceptos prestados unidos entre sí de una manera sistemática»¹²⁶; en *Para Leer “El Capital”* habla acerca de la *problemática* teórica «a la cual se remiten [sont rapportés] todos los criterios de validez teórica existentes; por consiguiente, las formas requeridas para dar al orden de un discurso teórico fuerza y valor de demostración [force et valeur de démonstration]».¹²⁷ Y cuando se refiera al vector teórico social en términos de *ideología* dirá que se trata de «un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos)».¹²⁸ También empleará categorías muy parecidas cuando hable de la observación y del sentido de la vista que caracteriza a la investigación científica. Así, podemos leer lo siguiente:

*Nunca una investigación o una observación son pasivas: sólo son posibles bajo la conducción y control de los conceptos teóricos que actúan en ellas ya directa o indirectamente, en sus reglas de observación, de elección y clasificación, en el montaje teórico que constituye el campo de la observación y de la experiencia.*¹²⁹

[El sentido de la vista] ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de “ver” que él podría ejercer, sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales [le fait de ses conditions structurales], la vista es la relación de reflexión immanente del campo de la *problemática* sobre sus objetos y sus problemas. [...] Literalmente hablando, ya no es el ojo [...] de un sujeto que ve lo que existe en el campo definido por una *problemática* teórica; es el campo mismo el que se ve en los objetos o en los problemas que define, no siendo la vista sino la reflexión necesaria del campo sobre sus objetos.¹³⁰

Más concretamente, sobre la ciencia dirá que

*no puede plantear problemas [y ver objetos] sino en el terreno y en el horizonte de una estructura teórica definida, su *problemática*, la que constituye la condición de posibilidad definida absoluta y, por lo tanto, la determinación de las formas de planteamiento*

¹²⁶ Cfr. Louis Althusser, “Los *Manuscritos filosóficos* de Feuerbach”, 36/40.

¹²⁷ Louis Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, 55/51.

¹²⁸ Louis Althusser, “Marxismo y humanismo”, 191/238.

¹²⁹ Louis Althusser, “Acerca del trabajo teórico”, 75.

¹³⁰ Louis Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, 30/19. La frase clave es «le rapport de réflexion immanent du champ de la problématique sur ses objets et ses problèmes».

*de todo problema [y de todo el espectro de la percepción misma], en un momento dado de la ciencia.*¹³¹

Si recordamos, Kuhn se expresó en similares términos cuando asiente al hecho de que «es necesario algo similar a un paradigma como requisito previo para la percepción misma». Lo hará de igual manera cuando se refiera a un cambio revolucionario de paradigma, diciendo que

*es algo así como si la comunidad profesional fuera transportada repentinamente a otro planeta, donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además, se les unen otros objetos desconocidos. Por supuesto, no sucede nada de eso: no hay trasplante geográfico; fuera del laboratorio, la vida cotidiana continúa como antes. Sin embargo, los cambios de paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución [científica: de un cambio de paradigma], los científicos responden a un mundo diferente.*¹³²

¹³¹ Louis Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, 30/19. La frase original: «Par là nous sommes mis en présence de ce fait, propre à l’existence même de la science: qu’elle ne peut poser de problème que sur le terrain et dans l’horizon d’une structure théorique définie, sa problématique, qui constitue la condition de possibilité définie absolue, et donc la détermination absolue des formes de position de tout problème, à un moment considéré de la science».

¹³² Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (X), 176.

(C) *El modelo formal de la estructura teórica*

[... E]structuras fundamentales de la dialéctica hegeliana *tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la “superación”, la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc.*, [poseen] en Marx (en la medida en que vuelven a ser empleadas: cosa que no ocurre siempre) una estructura diferente de la que poseen en Hegel. *Ello implica también que es posible poner en evidencia, describir, determinar y pensar estas diferencias de estructura.*¹³³

I. *Estructura, función y vectores*

38. Hemos concretado los dos niveles en los que parece funcionar la estructura teórica subjetiva: el nivel social y el nivel asocial. Ahora queremos dar un paso más y explicar este mismo hecho a partir de consideraciones de naturaleza formal. De un modo todavía general, reconoceremos que la estructura teórica que el sujeto actualiza (en la realización de cualquier actividad productiva) cuenta con dos vectores distintos. Esto es algo que ya hemos dicho y a partir de ahora lo llamaremos *principio formal de diversidad*. A ello hay que añadir que siempre existe un vector dominante que impone la unidad a la función productiva —y lo llamaremos *principio formal de dominancia*.

A este modelo formal de estructura lo llamamos *dialéctico*. El segundo principio es responsable de que se produzca algo antes que nada, mientras que el primero lo es del hecho de que solamente se produzca de forma sintomática.

Se hace necesario contrastar este modelo de estructura dialéctica (bi-vectorial y articulada en una relación de dominancia) con los respectivos modelos formales que utilizan tanto el idealismo especulativo como el empirista. Lo primero e importante es que el principio de dominancia asegura el carácter no-igualitario de los vectores, lo cual nos permite evitar las dos alternativas referidas. La primera, propia del idealismo

¹³³ Louis Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)”, 75/92. Reproduzco la cita en el francés original: «Cela implique que *des structures fondamentales de la dialectique hégélienne*, telles que la négation, la négation de la négation, l’identité des contraires, le ‘dépassement’, la transformation de la qualité en quantité, la contradiction, etc..., possèdent chez Marx (*dans la mesure où il les reprend: ce que n’est pas toujours le cas!*) *une structure différente de celle qu’elles possèdent dans Hegel*. Cela implique aussi qu’il est possible de mettre en évidence, de décrire, de déterminer, et de penser *ces différences de structure*».

especulativo, consiste en lo siguiente: en la medida en que la dominancia de un vector sobre otro es lo que acaba dando unidad a la función productiva (permite, pues, que se produzca algo antes que nada), ya no tenemos por qué reconciliar los dos vectores en uno solo. En la dialéctica hegeliana, sabemos que existen dos vectores teóricos: la tesis y antítesis (por ejemplo: lo racional y lo real), pero la función productiva sólo se actualiza cuando se logra la síntesis que resulta de ellas. El lugar donde este modelo ha encontrado la aplicación más frecuente ha sido la historia, donde toda síntesis acercaba algo más a la teodicea final. Para ello, sin embargo, se necesita que un punto de vista teórico superior intervenga en la forma de sujetos absolutos tales como el espíritu o la auto-reflexión a través de la cual la conciencia se supera y se desdobra, se contrapone y se sintetiza. Manuel Sacristán se refiere a esta estrategia hegeliana como *monismo idealista*, y dice que

*puesto que el ser que evoluciona es único (es el ser), el desarrollo tiene que ser obra de ese ser mismo en desarrollo, el cual sólo puede moverse negándose a sí mismo, contradiciéndose, poniéndose fuera de sí mismo, que es lo que quiere decir alienándose (enajenándose), y mediándose de nuevo hacia sí mismo.*¹³⁴

El otro proceder idealista pertenece a la filosofía empirista, y cree que una estructura puede consistir en la mera afirmación de una diversidad de diferencias que no necesitan de un principio de dominancia que las determine, ni tampoco cierta mediación sintética. La igualdad y la productividad serían algo dado en ellas. Tales diferencias pueden ser de naturaleza teórica o de naturaleza empírica, dependiendo de si se acepta o no el principio de la determinación teórica de la experiencia; en cualquier caso, se tiende a asimilar el modelo de estructura a la serie numérica. Es éste el modelo formal liberal por excelencia, y lo encontramos en sus conceptos ideológicos de naturaleza, mercado, sociedad civil y democracia. Políticamente, su formulación más rigurosa la produce el anarquismo (en sus variantes progresistas o conservadoras), y por eso mismo se trata también de la posición más idealista en la política, deseosa de prescindir de toda determinación institucional-estatal. Subyace la creencia en un plano de convivencia indeterminada, de existencia sin funcionalidad que paradójicamente sería el ideal. Si la asociamos con el empirismo, es porque este plano se asocia con

¹³⁴ Manuel Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, 326.

lo natural, con la base ontológica que es condición de posibilidad de todo lo demás. Así, el anarquismo cree en la funcionalidad de una esencia social en el hombre que es, por ella misma, garante del buen equilibrio: a la vez, libre, productivo e igualitario. «*La solidaridad social es la primera ley humana; la libertad es la segunda*», escribe Mijail Bakunin, sin hacer explícito que en lo arbitrario de ese orden de prioridad el anarquismo encuentra su única viabilidad, que de otro modo (por ejemplo, si la libertad fuese la primera ley humana) no sería posible. «La libertad no es la negación de la solidaridad; al contrario, representa el desarrollo y, por decirlo así, la humanización de ésta».¹³⁵

Aceptadas estas premisas, todo añadido institucional estorba y daña el ideal anarquista.

Creemos encontrar su contexto filosófico original en la preocupación por el *infinito* (un infinito que antiguamente era Dios tanto como era el ser, o la sustancia): dado el infinito, no se requería de ninguna determinación adicional para reunir todas las diferencias, precisamente porque el infinito era el verdadero conjunto —el del ser, el del amor divino, etc. Se confiaba en un principio de organización puramente inclusivo. En la filosofía contemporánea, Gilles Deleuze tal vez sea su valedor y teórico principal, hasta el punto que ha tratado de incluir en el infinito del ser formas —tanto teóricas como empíricas— que no se dejan acotar en el principio de identidad.

Ante una pluralidad de vectores teóricos o de diferencias, este modelo confía en que la afirmación es por sí misma un principio causante de estructura, puesto que la estructura es lo dado del ser. Pero resulta obvio que el problema residiría en explicar cómo pueden vectores totalmente diferentes, y además igualitarios, construir una estructura.¹³⁶ La línea de fuga de Deleuze es el destino de este pensamiento.

¹³⁵ Mijail Bakunin, “Resumen”, 117.

¹³⁶ Precisamente ésta es la imposibilidad que Mao Tse Tung denuncia al condenar la *ultra-democracia* en el ámbito de la política y la teoría, cuyos efectos eran devastadores sobre la efectividad del Partido Comunista Chino. Cfr. Mao Tse Tung, *Quotations from Chairman Mao Tsetung* (XV. Democracia en los tres ámbitos principales), 163-4: «En la esfera de la teoría, destruye la raíz de la ultra-democracia. Primero, debemos apuntar que el peligro de la ultra-democracia reside en el hecho de que daña o incluso destruye completamente la capacidad de lucha del Partido, volviéndolo incapaz de cumplir con sus tareas de lucha, y causando así la derrota de la revolución. Después, debemos apuntar que el origen de la ultra-democracia consiste en la aversión individualista que la pequeña burguesía siente hacia la disciplina. Cuando esta característica se introduce en el Partido, da lugar a ideas ultra-democráticas en la política y en la organización. Estas ideas son totalmente incompatibles con las tareas combativas del proletariado».

39. Por otra parte, el *principio de diversidad* asegura que la dominancia de un vector sobre el otro no puede ser absoluta en el tiempo y en el espacio. No hay reducción al monismo aquí. Uno de los dos vectores es siempre el dominante (o de lo contrario no habría producción), de la misma manera que hay uno que lo es en la mayoría de los casos. Pero no se contempla que un vector ejerza su determinación en todos los casos. Se evita así el cierre en una estructura unitaria que habría acabado con toda contradicción o residuo de negatividad, tal y como ocurre en el idealismo especulativo (analítico o hegeliano) tanto como en el empirista —aunque, en este caso, precisamente por lo contrario, por la carencia de determinaciones.

Llamamos *dialéctico* a nuestro modelo formal. Llamamos modelo formal de *diversidad sintética* a la estructura propia del idealismo especulativo. Tal vez éste haya encontrado su más riguroso uso en los regímenes fascistas, y el Estado sea su principal construcción especulativa. Frente a este modelo, el dialéctico ofrece una diversidad que llamaré sintomática. Por último, llamamos modelo formal de *diversidad indeterminada* a la estructura propia del empirismo, y es el propio de la ideología liberal, que adquiere su forma más pura en la vertiente anarquista.

Antes de pasar a la siguiente sección, pondremos algunos ejemplos de éste último, provenientes de toda una serie de ámbitos y disciplinas. De la ontología de Gilles Deleuze extraemos su descripción de lo que sería una multiplicidad articulada a través de lo que él llama una *síntesis disyuntiva*, y que equivale a la que yo llamo diversidad indeterminada; de Paul Feyerabend, citamos su *criterio de proliferación*¹³⁷ que propone como la mejor metodología de una *ciencia anarquista*; de Mijail Bakunin, su descripción en términos políticos de una sociedad anarquista, y finalmente de Michael Hardt y Antonio Negri usamos la caracterización del poder constituyente como categoría política del capitalismo postmoderno.

Comenzaremos por Feyerabend, quien pretende contraponer un sujeto (un método) infinito a una naturaleza igualmente infinita:

¹³⁷ Cfr. Paul Feyerabend, “Consuelo para el especialista”, 354.

*Si queremos comprender la naturaleza, si queremos dominar nuestro entorno físico, entonces debemos usar todas las ideas, todos los métodos, y no precisamente una pequeña selección de ellos.*¹³⁸

[...] *No hay necesidad de suprimir siquiera los productos más extravagantes del cerebro humano. Todo el mundo puede proseguir sus propias inclinaciones, y la ciencia, concebida como una empresa crítica, sacará provecho de tal actividad.*¹³⁹

Como vemos, esta imitación se debe impulsar hasta lo monstruoso y lo extravagante, pues, por una armonía preestablecida en la ontología, hasta lo falso y absurdo sería provechoso.

Oigamos ahora a Bakunin:

*¿Deseas hacer que sea imposible para cualquiera oprimir a su prójimo? Entonces asegúrate de que nadie tenga poder. ¿Deseas que los hombres respeten la libertad, los derechos y la personalidad de sus prójimos? Asegúrate entonces de que sean compelidos a respetar esas cosas, no forzados por el deseo o la acción opresiva de otros hombres, ni tampoco por la represión del Estado y sus leyes, necesariamente representadas y aplicadas por hombres, que a su vez se hacen esclavos de ellas, sino por una verdadera organización del medio social; esta organización está constituida de manera que, permitiendo a cada uno el más completo disfrute de su libertad, no permite a ninguno elevarse sobre los otros ni dominarlos, a no ser mediante la influencia natural de sus cualidades morales e intelectuales, sin que esta influencia se imponga nunca como un derecho y sin apoyarse en ninguna institución política.*¹⁴⁰

Obviamente, la clave se encuentra en su firme creencia en una *influencia natural*, en una naturaleza capaz de determinar a los sujetos desde una profundidad de esencia.

*Ya podemos ver que se acerca la completa emancipación de las masas trabajadoras y su libre organización social, libre de la intervención gubernamental, formada por las asociaciones económicas del pueblo barriendo todas las viejas fronteras del Estado y sus distinciones nacionales, y que tiene como su fundamento sólo el trabajo productivo, el trabajo humanizado, con un interés común a pesar de su diversidad.*¹⁴¹

¹³⁸ Paul Fayerabend, “El mito de la ciencia y su papel en la sociedad”, 23. No podemos evitar recordar que John Stuart Mill, y especialmente su ensayo *On Liberty*, inspiró la teoría de Fayerabend. Creemos que esta influencia puede apreciarse, claramente, en la siguiente metáfora de Stuart Mill, que se adivina tras el párrafo recién citado de Fayerabend: «La naturaleza humana no es una máquina que haya que construir de acuerdo con un patrón [...] sino un árbol que exige crecer y desarrollarse en todas las direcciones, de acuerdo con la tendencia de las fuerzas internas que hacen de él una cosa viva», del texto *On Liberty*, aunque aparece citado en José Montoya, “La renovación del utilitarismo y la idea de libertad en John Stuart Mill”, 252. De forma conveniente, José Montoya añade: «¡los árboles no crecen en todas las direcciones indistintamente!», una queja que también podemos dirigir a Fayerabend y al desarrollo del conocimiento científico.

¹³⁹ Paul Fayerabend, “Consuelo para el especialista”, 360.

¹⁴⁰ Mijail Bakunin, “¿Cómo pueden asegurarse la libertad y la igualdad?” 19.

¹⁴¹ Mijail Bakunin, “Organización de las fuerzas productivas en lugar del poder político”, 56-7.

Aquí, la armonía se supone entre la diversidad del trabajo productivo y la convergencia en el interés común, con lo que la conciencia regresa muy por detrás de aquellos quienes, como Kant, vieron una dualidad insuperable —*insociable sociabilidad*¹⁴²— que se hacía visible en que toda forma de trabajo tiene afectos de contraposición social.¹⁴³

Escuchemos ahora a dos filósofos que hoy parecen actualizar esta misma lógica:

*No hay ninguna forma lógica fija que permita tratar la libertad creativa de las singularidades cooperativas, un límite que obstruyera su posibilidad de construir hipótesis de cohabitación y concatenaciones cooperativas siempre nuevas. El poder constituyente excluye cualquier finalidad externa a aquélla que, conscientemente construida por la multitud en su experiencia cotidiana, pueda ser impuesta sobre la libertad de la acción humana histórica y constructiva. Así pues, se trata de una democracia sin fundamento, sin límite lógico o real, sin teleología.*¹⁴⁴

Este último «sin fundamento» revela que la naturaleza cooperativa y democrática de la humanidad es lo natural (en el sentido de la ideología liberal), y por eso *causa sui*.

Por fin, llegamos a Deleuze, filósofo que ha ofrecido a todo este pensamiento su ontología. Al oponerse a la apuesta hegeliana por la identidad especulativa absoluta entre lo idéntico y lo diferente, Deleuze ha ofrecido su ontología al empirismo y, en el fondo, al liberalismo y el productivismo capitalista. También ha afirmado una línea de fuga para sus sujetos, si bien ésta no hace sino radicalizar las líneas de fuerza del liberalismo.

Por regla general dos cosas no son afirmadas simultáneamente sino en la medida en que es negada su diferencia, suprimida desde el interior, aunque el nivel de esta supresión pretenda regular la producción de la diferencia tanto como el desvaneci-

¹⁴² Cfr. Immanuel Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, 102/37: «*El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones.* Entiendo aquí por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres [dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen], esto es, el que su propensión a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad».

¹⁴³ Cfr. Immanuel Kant, “Probable inicio de la historia humana”, 171/96: «En ese momento hubo de surgir la discordia [Zwist] entre unos hombres que habían convivido pacíficamente hasta entonces, siguiéndose de ello la escisión de los mismos en diversas formas de vida y su dispersión sobre la tierra [deseen Folge die Trennung deber von verschiedener Lebensart und ihre Zerstreung auf der Erde war].».

¹⁴⁴ Michael Hardt y Antonio Negri, *Trabajo de Dionisios* (III, 9), 139.

miento. Ciertamente, la identidad no es aquí la de la indiferencia, pero generalmente es por la identidad que los opuestos son afirmados a la vez, ya sea profundizando uno de los opuestos para encontrar allí el otro, ya sea elevando una síntesis de los dos. [Aquí] Nos referimos por el contrario a una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas por su diferencia, es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada, es también afirmativa. No se trata en absoluto de la identidad de los contrarios, todavía inseparable en tanto que tal de un movimiento de lo negativo y de la exclusión. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya de identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que “diferentes”. La idea de una distancia positiva en tanto que distancia (y no distancia anulada o franqueada) nos parece lo esencial, porque permite medir los contrarios según su diferencia finita en lugar de igualar la diferencia en una contrariedad desmesurada, y la contrariedad en una identidad ella misma infinita. [...] La distancia es, en definitiva, la afirmación de lo que distancia. [...] la divergencia deja de ser un principio de exclusión, la disyunción deja de ser un medio de separación, lo imposible es ahora un medio de comunicación.¹⁴⁵

Hegel, como vemos, es el enemigo a batir, y con él el punto de vista de Kojève, circulante en el *arcanum* de París, que presagiaba un final de la historia. Una unidad virtual, básica en su productividad infinita de diferencias que coexisten *en su diferencia*, es el antídoto perfecto contra cualquier fin de la historia.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (§24), 207-9.

¹⁴⁶ Creemos distinguir un análisis crítico de los dos modelos de estructura que aquí hemos identificado con el idealismo especulativo y el empirista (esto es, el modelo de diversidad sintética y el de diversidad indeterminada, respectivamente) en la obra de Teresa Oñate, concretamente en las dos concepciones de infinito que ha identificado y criticado ampliamente a lo largo de su obra. Frente a estas dos concepciones “infinitistas”, la autora propone y fundamenta su lectura novedosa de Aristóteles. Sirva como ejemplo de su iniciativa teórica el texto “Nihilismo y posmodernidad”, 64: «Dos infinitos ilimitados: el monológico fundamentalista o dogmático: el *Pensamiento Único* regulando las costumbres en nombre del absoluto (Dios, la Razón, el Estado, el Pueblo, la Raza, la Ciencia, La Técnica, el Capital, La Libertad, el Mercado, etc.) y el infinitismo relativista donde las diferencias se diluyen multiplicadas al infinito numérico ilimitado sin enlace de lo irrelevante y de la saturación del exceso (de información, de objetos, de sujetos aislados...) que es propia de los consumidores-consumidos. Dos extremos equivalentes y compensados entre sí por la oscilación de una perversa balanza: Satán, el falso Dios del *fundamentalismo* ocupando el lugar de los divino para vaciarlo y transformarlo en lo irrelevante del *relativismo*. Los dos lados del nihilismo todopoderoso que ignora el límite-diferencia, los dos lados del indiferentismo-infinitismo, que se dan en combinación estable, en la estabilidad de la crisis permanente, la crisis de la economía de guerra sin límites». Teresa Oñate desarrolla esta perspectiva de forma más amplia en su libro *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 2001.

II. Vectores, leyes y elementos

I

40. Resumamos ahora de forma clara la interrelación básica entre los tres conceptos que hasta aquí nos han servido para articular nuestro modelo formal de estructura: *estructura, vectores y función*. Así, se trata de una estructura compleja en la medida en que se compone de dos vectores diferentes y articulados en una relación desigual. Esta estructura, además, se realizará en una función productiva que también será compleja, en la medida en que no es sino la actualización a la vez de aquella dominancia y diversidad. Significa esto que, a lo largo del tiempo, no será posible recoger todos los actos productivos bajo una misma función, o bajo la determinación de un solo vector teórico.

Resulta, pues, fundamental no proyectar el principio de diversidad y el de dominancia sobre dos estructuras productivas diferentes, pues esto daría lugar a que nos perdiésemos por los laberintos engañosos de una diversidad numérica (el sujeto estaría compuesto de varios sujetos igual que un número puede descomponerse en números más pequeños). No: se trata en todo momento de la diversidad y dominancia interna de una sola estructura productiva en la que actúan dos vectores diferentes (teóricos y funcionales) a través de una relación desigual. Pero esta estructura, compleja como es, forzosamente se actualiza en un acto material que —en tanto que implica el cuerpo del sujeto— ha de concretarse en el tiempo y en el espacio.

II

41. Nos queda concretar de qué manera los dos vectores referidos interactúan en algún momento, o de lo contrario no podríamos recogerlos en una sola estructura. Si bien es cierto que el principio de dominancia nos evitaba recurrir a una síntesis *hegeliana*, persiste la necesidad de teorizar su determinación mutua. Ésta ha de darse por lo menos en algún momento y en algún lugar, o de lo contrario los dos vectores jamás se cruzarían, correrían simplemente como líneas paralelas. En cuyo caso sólo nos quedarían dos opciones: la de eliminar una función, o la de no recoger ambos vectores bajo la concreción que entraña un mismo acto productivo. En este segundo caso, estaríamos hablando de nuevo de dos estructuras, a cada una de las cuales cabría re-

mitir actos diferentes. En cambio, si defendiésemos —de acuerdo con la primera de las opciones— que sólo existe una función, entonces no nos quedaría más remedio que hacerla equivalente a un solo vector, y pretender que no exista aquello que no participe de ella. Tal es el método que realiza tanto el fascismo como la psicología conductual. El primero porque, en contra de la síntesis de la lógica hegeliana y de la diversidad liberal, busca acabar con la negatividad a través de la eliminación del objeto real sobre el que se proyecta la contradicción teórica. Como en Hitler, se trataría de la eliminación de un vector teórico como única mediación válida para llegar a la solución (final).¹⁴⁷ La psicología conductual, porque pretende simplemente que ni funcione ni haya un vector teórico inconsciente.

A este respecto, nosotros debemos concebir la determinación entre los dos vectores, no como una síntesis, tampoco como una separación, ni como una reducción, sino como una *interferencia* que no cancela ni el principio de dominancia ni el de diversidad. Para entender esto, debemos analizar en qué consisten estos vectores, cuál es su consistencia interna y su materialidad. Hay que distinguir sus *leyes* y sus *elementos*: siendo como son vectores inscritos en el interior de una estructura teórica, los vectores mismos serán de naturaleza teórica, y teóricos serán sus elementos. En ambos casos se trata de formas teóricas, lingüísticas, significativas, y esto será lo que haga posible su encuentro. La naturaleza teórica común a los dos vectores nos permite hablar de una sola estructura productiva, de una sola subjetividad.

A partir de este mínimo teórico, la diferencia que da sentido al principio de diversidad vectorial se encuentra solamente en las leyes por medio de las cuales uno y otro vector asocian y combinan sus elementos para crear sentido y producir argumentos. Como veremos, Jacques Lacan definirá el significado como el efecto que se produce al combinar un significante con otro. Por eso, llegado el momento será necesario recordar que existen varias leyes de combinación para el lenguaje; así, el vector teórico social o de la conciencia combinará sus elementos haciendo uso de las mismas leyes sintácticas que estudia la lógica, de tal forma que sus elementos tengan un contenido conceptual. Mientras tanto, el otro vector teórico (el del inconsciente) producirá com-

¹⁴⁷ Debo este apunte a María Amparo García del Moral, tal y como lo formuló durante el curso 2008-9 en el seminario de enseñanza lacaniana, que todavía dirige en Valencia y al que asisto semanalmente.

binaciones de naturaleza meramente asociativa, por lo que no se podrá decir que sus elementos tengan un significado conceptual.

Debido a esto, ni sus leyes ni sus elementos pueden ocupar un mismo nivel; no pueden articularse y funcionar en un plano homogéneo (idealismo empirista), ni sintetizar sus respectivas funciones (idealismo especulativo). Más adelante veremos el proceso a través del cual los dos vectores se fijan en la subjetividad, y cómo cada uno de ellos satisfará una función afectiva diferente. Es cierto que el psicoanálisis ofrece su síntesis teórica, pero ésta no es accesible al sujeto desde el momento en que las circunstancias fuerzan el desdoblamiento de dos vectores y el consiguiente modelo de estructura dialéctico. A partir del instante en que sobre cada vector teórico (sobre sus elementos) se deposita un afecto diferente, su reconciliación teórica podrá llegar a ser comprendida, pero no puede llegar a completarse.

Quiere esto decir que en cuanto se instaura la subjetividad neurótica —pues es de esto de lo que estamos hablando, aunque existan otros caminos para la subjetividad—, el único encuentro entre los dos vectores lo ofrece su interferencia a través de un *síntoma*, cuando un elemento teórico es capaz de ocupar un lugar en ambos vectores, y de forma simultánea. Solo entonces se revela la efectividad del principio de diversidad y el de dominancia.

III. *Sobre-determinación y determinación en última instancia*

I

42. Pasamos ahora a identificar las dos formas de determinación que hallamos en nuestro modelo de estructura teórica. Gracias a la dependencia de la teoría que tiene la experiencia, ambas formas afectan tanto a la propia producción del sujeto como a su sensibilidad. No nos sorprenderá que, a partir de Althusser y del propio Lacan, las llamemos *determinación en última instancia* y *sobre-determinación*. Las explicamos de la siguiente manera: toda estructura teórica individual, así como la función productiva que se deriva de ella, está determinada en última instancia por un vector dominante que se impone sobre un vector subordinado. De lo contrario, no se produciría nada. Y sin embargo, el vector teórico subordinado no deja de actualizar su funcionalidad, aunque sólo sea interfiriendo en la determinación en última instancia que ejerce

el vector teórico dominante. Cuando esto ocurre, decimos de esa interferencia que está sobre-determinada, siendo el resultado de la determinación del vector teórico subordinado sobre el dominante, que no por ello ha dejado de determinar la producción de una forma general. Es decir: la sub-determinación del vector dominado se introduce en la determinación en última instancia del dominante, que todavía mantiene su vigencia.

Si la estructura debe su cohesión a la determinación en última instancia (al principio de dominancia), debe su existencia compleja a la sobre-determinación (al principio de diversidad), a la sub-determinación que lo dominado ejerce sobre aquello que es determinante en última instancia. El principio de diversidad afecta al principio de dominancia del que depende la producción y la posibilidad misma de la estructura. De ello se deriva que la estructura funcione, pero sólo de forma compleja.

43. Los dos principios de dominancia y complejidad deben ayudarnos a concretar el contenido de la estructura teórica subjetiva, concreta e individual. Así, utilizamos el concepto de *determinación sintáctica y conceptual* para referirnos a la dominancia que los conceptos y las leyes sintácticas imponen, en última instancia (pero no siempre), sobre el funcionamiento y la producción de toda estructura teórica, en la medida en que son los elementos propios del vector dominante. Por otra parte, el término *sobre-determinación teórica* (sin más) nos servirá para referirnos al efecto que otros elementos teóricos (de naturaleza no-conceptual, y articulados en el vector subordinado según leyes no sintácticas) tendrán sobre el vector dominante y así sobre la estructura entera de producción.

Y para acabar de cerrar nuestro argumento, y recoger todo lo dicho, identificamos ahora el vector sintáctico-conceptual, dominante en última instancia, con aquello que hemos llamado el vector teórico social, con una ideología de la cual el paradigma científico correspondiente —y sus ontologías— no será sino la formalización más rigurosa y adecuada a la metodología experimental; vector que, a través de su transmisión por los aparatos ideológicos (del estado y del mercado), posibilita que se logre hablar un mismo lenguaje, y por lo tanto algo así como un efecto de realidad compartida, un efecto de sociedad y de conocimiento a partes iguales. Sin duda, este vector teórico social equivaldría a aquello que el psicoanálisis llama *el lenguaje consciente*,

lo *imaginario*, el *yo*, etc. La determinación en última instancia del lenguaje conceptual, sintáctico y consciente implica que, en cada caso concreto, la producción total de un sujeto esté dominada por el vector teórico social, por la ideología y la función que ésta impone. Mientras funcione un mismo lenguaje, el vector teórico social seguirá siendo el dominante.

A su vez, identificaremos el vector subordinado con aquello que en la estructura teórica no es ni puede ser social, sino completamente asocial e intransferible; es decir, con los elementos y los principios asociativos de aquello que Freud llamó el *inconsciente*. Son éstos los que se hallan detrás de la producción sintomática, a la que no podemos conceder valor desde el punto de vista del funcionamiento de una sociedad.

En cualquier caso, la naturaleza del inconsciente será algo que tendremos que precisar en el capítulo dedicado al psicoanálisis.

§4. *El problema de la novedad revolucionaria*

Cierto, la filosofía actúa modificando palabras, y sus conexiones [agencement]. Pero se trata de palabras teóricas, y es precisamente esta diferencia de palabras lo que hace aparecer, lo que permite ver algo nuevo en la realidad [voir quelque chose de nouveau dans la réalité], algo que antes estaba recubierto y escondido [caché et recouvert].¹⁴⁸

(A) *Planteamiento del problema*

I. *La ceguera del empirismo*

44. Hemos analizado con detalle nuestro modelo de estructura teórica, y tenemos algunas de las claves necesarias para empezar a abordar el problema de la novedad revolucionaria de forma adecuada, con la esperanza de poder darle una solución satisfactoria.

Respecto de la localización del problema, las preguntas claves son de dónde y cómo se produce la novedad revolucionaria. Sólo así podremos entender de qué manera podría ser posible. Ya tenemos algo que responder a esta pregunta. Por la crítica al idealismo empirista sabemos que la novedad revolucionaria no se produce desde la realidad, que no funciona al nivel del objeto real ni se deriva de la productividad de la naturaleza. Si es la teoría la que determina la experiencia, que una novedad revolucionaria se manifieste en la experiencia (en la forma de un descubrimiento) dependerá enteramente de la producción previa de un nuevo elemento en la estructura teórica. A este proceso hace referencia el texto de Althusser con el que hemos comenzado esta sección. En tanto es así, debemos eliminar toda esperanza de que el idealismo empirista nos ilumine en este problema, pues —simplemente— no se lo plantea. Su solución no es otra que la de recurrir a la metafísica de la naturaleza.

Sucede, sin embargo, que no basta con cancelar el recurso a lo dado de las impresiones sensoriales para terminar con la influencia del idealismo empirista. Hicimos bien en subrayar el papel que los diferentes modelos formales de estructura tienen en una y otra forma de idealismo (también en el materialismo dialéctico), pues es esto lo

¹⁴⁸ Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos* (2º, I), 64/63.

que ahora nos permite evitar ciertos engaños, en cuanto las cosas se complican. Lo definitorio del modelo formal de estructura empirista no era tanto que remitiese las diferencias directamente a la naturaleza; lo verdaderamente definitorio residía en que negaba la determinación de la teoría sobre la experiencia porque confiaba en que una serie de diferencias podían conformar una estructura sin requerir de una determinación. Así, la teoría era descartada en la medida en que se descartaba la determinación (todo pensamiento acerca de la funcionalidad y la determinación ya implica lo teórico). De esto, como hemos dicho, no podía más que derivarse una metafísica de la naturaleza, donde se llama naturaleza a aquello en cuya efectividad no ha intervenido lo teórico. El empirista afirma que sus impresiones sensoriales han de conformar la base misma de sus elaboraciones teóricas, y no se da cuenta de que en parte son un resultado de ellas. Por ejemplo: David Hume, en su crítica a una inferencia inductiva tal que *El sol sale por el este todos los días*, dirá que ésta sería irracional en la medida en que sólo se basa en una serie finita de enunciados observacionales. De ahí la obsesión empirista por trabajar solamente con *datos aislados* que no se insertarían en una lógica causal. El problema es que Hume no se da cuenta de que su definición del sol ya implica el hecho de que éste sale por el este todos los días, y que está actualizando esa definición cada una de las mañanas en las que su luz lo despierta. Sin duda se trata de un ejemplo un tanto forzado, pero creo que indica cuál es el error esencial en el que cae el empirismo. Mao Tse Tung lo expresa de la siguiente manera:

*Pensar que el conocimiento puede quedarse en la etapa inferior, sensorial, y que sólo es digno de crédito el conocimiento sensorial y no el racional, significa caer en el "empirismo", error ya conocido en la historia. El error de esta teoría consiste en ignorar que los datos proporcionados por las sensaciones, aunque constituyen reflejos de determinadas realidades del mundo exterior objetivo (aquí no me refiero al empirismo idealista, que reduce la experiencia a la llamada introspección), no pasan de ser unilaterales y superficiales, reflejos incompletos de las cosas, que no traducen su esencia.*¹⁴⁹

Nosotros diremos que la realidad se experimenta siempre de forma ya estructurada (dentro de una teoría, dentro de un paradigma); de ahí que el materialismo histórico critique el método de la investigación empirista porque, lejos de darse cuenta de los postulados teóricos que están determinando sus impresiones sensoriales, las trata

¹⁴⁹ Mao Tse Tung, "La práctica", 24.

como si éstas fuesen las diferencias mínimas de la naturaleza. Como tales, serían incontrovertibles. Pero es que, además, el empirismo se muestra completamente receloso a la hora de articular estas mismas impresiones en un argumento teórico propiamente dicho, novedoso, por respeto a esa experiencia que juzga aporreada. Tolera demasiado y a la vez demasiado poco: no ve la teoría donde ésta funciona, y no quiere que funcione donde debiera.

Acertadamente, Balibar ha definido el cambio que el materialismo dialéctico propone respecto al positivismo empirista. Para el primero, «toda ciencia es ciencia de la ideología de la que surge», mientras que para el segundo «toda ciencia es ignorancia de la ideología de la que surge».¹⁵⁰

La realización de una ciencia de la ideología por parte de la ciencia (que necesariamente surge de ella) implica, por supuesto, la revolución teórica cuyo misterio todavía se guarda en un círculo.

II. *La circularidad de la teoría*

45. Tras lo dicho en el punto anterior, podemos afirmar sin miedo que nuestro objeto de estudio consiste en una novedad revolucionaria cuya naturaleza es teórica. La pregunta acerca de su posibilidad se concreta, pues, en cómo puede ésta ser producida en el seno de una estructura teórica subjetiva.

Con esto, sin embargo, no hemos hecho sino cancelar una de las vías de aproximación al problema, pero todavía quedan otras. Precisamente, la razón de que ofreciésemos una caracterización tan minuciosa de lo que —para nosotros— es una estructura teórica, es que el problema del descubrimiento revolucionario permanecerá irresoluble a no ser que lo situemos en el seno de una estructura teórica tal y como la acabamos de explicar. Ha de tener un estatuto subjetivo concreto (se encuentra en una subjetividad individual) y además contar con la efectividad de dos vectores teóricos articulados desde los principios de dominancia y complejidad. Será por contraste con cualquiera de estos dos rasgos como iremos refutando aquellas aportaciones que, des-

¹⁵⁰ Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 42-3.

de perspectivas siempre idealistas, tratan de explicar la producción de una novedad teórica revolucionaria.

Una vez localizado el descubrimiento revolucionario en la teoría, el problema es entonces el de cómo evitar el *efecto de circularidad* interno a un vector teórico, efecto del que se deriva —como a continuación veremos— la imposibilidad de que ésta haga emerger una novedad a partir de ella. Vamos a situar este problema en el seno de la obra de Kuhn, y lo traduciremos a sus categorías.

El problema de la circularidad es el siguiente: desde los elementos conceptuales y leyes sintácticas de un vector teórico social no se puede operar un cambio revolucionario tal que transforme el vector teórico que estamos considerando. El cambio, pues, ha de advenir de otro lugar. La pregunta es: ¿de dónde? Kuhn resumirá esta imposibilidad diciendo que la mera derivación sintáctica de las proposiciones conceptuales del lenguaje consciente no puede resultar en un concepto revolucionario, en un nuevo elemento teórico que fuerce un cambio cualitativo en el contenido del paradigma. En el ensayo “Qué son las revoluciones científicas” escribe que se trata de descubrimientos *no-acumulativos* —«no pueden acomodarse dentro de los conceptos que eran habituales antes de que se hicieran dichos descubrimientos»¹⁵¹— y *holistas*: desde el momento en que implica una revisión global del marco científico, se trata de un desarrollo que «no puede hacerse poco a poco, paso a paso».¹⁵² En “El camino desde *La estructura*” apunta que realizan un cambio *taxonómico*,¹⁵³ cambio que en otro lugar describe según la experiencia de ver «las piezas ordenándose súbitamente por sí mismas y apareciendo juntas de un modo nuevo».¹⁵⁴

Todo esto lo resume en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*:

Lo que sucede durante una revolución científica no puede reducirse completamente a una reínterpretación de datos individuales y estables. [...] La empresa de interpretación [...] sólo puede articular un paradigma, no corregirlo. [...] Ningún sentido ordinario del término “interpretación” se ajusta a esos chispazos de la intuición por medios de los que nace un paradigma. Aunque esas intuiciones dependen de la experiencia, tanto anómala como congruente, obtenida con el antiguo paradigma, no se encadenan lógicamente ni gradualmente a conceptos particulares de esa experiencia como sucedería si se tratara de interpretaciones. En lugar de ello, reúnen grandes porcio-

¹⁵¹ Thomas S. Kuhn, “Qué son las revoluciones científicas”, 25.

¹⁵² Thomas S. Kuhn, “Qué son las revoluciones científicas”, 41.

¹⁵³ Cfr. Thomas S. Kuhn, “El camino desde *La estructura*”, 121.

¹⁵⁴ Thomas S. Kuhn, “Qué son las investigaciones científicas”, 23.

*nes de esa experiencia y las transforman para incluirlas en el caudal muy diferente de experiencia que será más tarde, de manera gradual, insertado al nuevo paradigma, y no al antiguo.*¹⁵⁵

También podemos remitir esta última cita a lo que Alan F. Chalmers apunta en su libro *Qué es esa cosa llamada ciencia*, cuando dice que «los conceptos sólo pueden definirse en función de otros conceptos cuyos significados están ya dados. [... Así] Newton no pudo definir la masa o la fuerza en términos de conceptos pre-newtonianos».¹⁵⁶ Pero este tema será tratado más adelante con mayor detalle.

III. *El problema de la anomalía*

46. Kuhn no resuelve el problema de la circularidad —salvo, como veremos, por alusiones místicas que ya se han hecho evidentes en su referencia previa a *chispazos de la intuición*— y esto amenaza su argumento de varias maneras. La más importante de ellas consiste en que no puede enlazar teóricamente su cambio de paradigma con su concepto de anomalía, que ya hemos introducido en este ensayo. Si recordamos, por anomalía se entiende aquel fenómeno observado por los científicos, aquella presencia que no se ajusta a lo previsto por un paradigma teórico. Como concepto, se vuelve relevante porque Kuhn insiste en que la acumulación de anomalías siempre antecede a un cambio de paradigma:

*Hasta un punto mayor o menor, [hay] características comunes a todos los descubrimientos de los que surgen nuevos tipos de fenómenos. Estas características incluyen: la percepción previa de la anomalía, la aparición gradual y simultánea del reconocimiento tanto conceptual como de observación y el cambio consiguiente de las categorías y los procedimientos del paradigma.*¹⁵⁷

Esto parece de sentido común; puede que incluso describa lo que siempre sucede antes del cambio de un paradigma (aunque ni siquiera esto es cierto, como parece probarse de la sustitución que la teoría de Newton llevó a cabo sobre las leyes de Kepler¹⁵⁸). Pero en todo caso, está lejos de ofrecer una explicación de las revoluciones

¹⁵⁵ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (X), 192-3.

¹⁵⁶ Alan F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia* (7, 1), 112.

¹⁵⁷ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (VI), 107.

¹⁵⁸ Cfr. John Watkins, “Contra la ciencia normal”, 121.

científicas. Antes de explicar qué falla en este argumento, debemos detenernos en el concepto de anomalía, pues alguien podría sentirse tentado a cuestionar su posibilidad desde los postulados epistemológicos que hemos explicado. Podría hacerse la siguiente pregunta: si, efectivamente, la experiencia depende de la teoría, ¿cómo puede la propia experiencia presentar hechos que se hayan previsto por el paradigma teórico? Que esta pregunta vale la pena formularse no lo pensamos nosotros, sino el propio Kuhn cuando reconoce que, «en realidad, a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados, frecuentemente ni siquiera se los ve».¹⁵⁹ En la teoría de Kuhn, el paradigma es completamente narcisista.

Lo cierto es que esa pregunta es infundada, pero no por ello deja de ser útil analizarla. Para entender de forma rigurosa qué es una anomalía debemos antes comprender qué la diferencia del descubrimiento revolucionario. No iremos muy desencaminados si decimos que la anomalía no tiene que ver con la aparición de lo nuevo, sino con la negación de lo viejo. No implica, pues, la aparición de otro concepto, sino la organización de unos mismos conceptos según una causalidad sintáctica diferente e inesperada. Es importante tener en cuenta que las anomalías surgen siempre dentro de un contexto experimental que el científico organiza bien para confirmar, bien para negar, un argumento concreto. Si éste se confirma, el experimento es un éxito; si no lo hace, surge la anomalía, precisamente como respuesta negativa a una pregunta que ha sido formulada según un paradigma teórico. Esta respuesta negativa, sin embargo, no implica un nuevo concepto. Por las mismas razones dijimos que la refutación de un paradigma no implica su sustitución.

47. Queda así solucionado el problema acerca de la posibilidad de la anomalía. En la medida en que el concepto de *negación* exista en la estructura teórica de la ciencia (en la medida en que un científico esté dispuesto a no ver cumplido su argumento — lo cual no es lo mismo que ver otro totalmente nuevo), las anomalías podrán ser percibidas. Pero, como concepto, su significado se reduce al de *negación*. Como prueba de que la anomalía no significa nada más que eso, recordaremos que ciertos fenómenos que a la postre acabarían dando lugar a verdaderas revoluciones científicas ni

¹⁵⁹ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (III), 53.

siquiera fueron percibidos como anomalías en un primer momento, ni mucho menos como descubrimientos —tan lejanos quedaban respecto al objetivo del experimento. Como ejemplo, Kuhn refiere lo que sucedió con los rayos X:

*¿En qué momento de la investigación de Roentgen pudiéramos decir que los rayos X fueron realmente descubiertos? En todo caso, no fue al principio, cuando todo lo que el investigador había notado era una pantalla que resplandecía. Por lo menos otro investigador había visto ya ese resplandor y, con la pena consiguiente, no había logrado descubrir nada.*¹⁶⁰

En la misma línea, Jacques Hadamard subraya ciertos casos de *fracasos paradójicos*, «esto es, el fracaso de un investigador a la hora de percibir una consecuencia importante e inmediata que se deriva de sus propias conclusiones».¹⁶¹ En cualquier caso, por el psicoanálisis sabemos que el concepto de negación no es un triunfo pequeño, puesto que es precisamente el que falta en la subjetividad psicótica.

IV. *El problema del cambio de paradigma*

48. Lo que hemos llamado el problema de la anomalía no hace referencia a su posibilidad, sino al la posibilidad de que ella (incluso en un gran número) deba desembocar en el cambio revolucionario. Entre una y otra instancia hay un paso que no está explicado. Podemos decir que la anomalía surge en el seno de un paradigma cuando éste no puede explicar la negación experimental de sus teorías —al menos, tal sería su significado en las ciencias empíricas; en la ciencias formales, la anomalía tendría que ver con la existencia de paradojas y antinomias lógicas. Frente a esto, el cambio de paradigma implicaría la producción del nuevo concepto capaz de explicar la negación que implica la anomalía, y de disolverla en la medida en que ésta adquiere un significado nuevo. Pero estas definiciones no hacen sino dar aún más tintes de inverosimilitud al esfuerzo de unir lógicamente el cambio de paradigma con la emergencia primera de anomalías. ¿Cómo podría la mera negación dar lugar a la producción positiva de un nuevo concepto?

¹⁶⁰ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (VI), 100.

¹⁶¹ Jacques Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* (IV), 49.

Kuhn reconoce abiertamente su dificultad. En la transición de una a otra anda implicado un salto que ni siquiera podría ser salvado al postular una acumulación de anomalías, tal y como sucede en los momentos en que entra en crisis un paradigma. Lo vemos en los siguientes ejemplos:

La ciencia normal conduce sólo, en el último análisis, al reconocimiento de anomalías y a crisis. Y éstas se terminan, no mediante la deliberación o la interpretación, sino por un suceso relativamente repentino y no estructurado, como el cambio de forma (Gestalt).¹⁶²

El descubrimiento comienza con la percepción de la anomalía; o sea, con el reconocimiento de que en cierto modo la naturaleza ha violado las expectativas, inducidas por el paradigma, que rigen la ciencia normal. A continuación, se produce una exploración más o menos prolongada de la zona de la anomalía. Y sólo concluye cuando la teoría del paradigma ha sido ajustada de tal modo que lo anormal se haya convertido en lo esperado. [Sin embargo, la] asimilación de un hecho de tipo nuevo [es decir, aquél que ha llevado a un descubrimiento revolucionario] exige un ajuste más que aditivo de la teoría y, en tanto no se ha llevado a cabo ese ajuste —hasta que la ciencia aprende a ver a la naturaleza de manera diferente—, el nuevo hecho no es completamente científico.¹⁶³

No se sigue, pues, que de la crisis deba emerger la novedad que le ponga término —y pensar lo contrario implicaría reproducir la falacia según la cual debe darse el paso de la cantidad a la cualidad. A veces, esta falacia parece ser el único recurso cuando se cuenta con un solo vector teórico del que, sin embargo, se quiere escapar. Pero la refutación de un concepto (de una teoría, de un sistema económico, de cualquier argumento) no lleva de por sí al concepto nuevo.

En otras palabras: las cosas siempre pueden empeorar más, y el sufrimiento y el sinsentido, solos, no nos desprenderán de lo viejo.

(B) *Las soluciones idealistas*

I. *El genio individual*

I

49. Éste es el problema. Creemos que sólo podrá solucionarse por medio de nuestra caracterización de la estructura teórica, y manteniendo todos sus rasgos. De otra

¹⁶² Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (X), 192.

¹⁶³ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (VI), 93.

manera resultaría muy difícil ahorrarnos el recurso a una serie de soluciones idealistas, como son el concepto de *genio* —ya, en el fondo, acariciado por Kuhn— y la inscripción del *modelo formal empirista en la estructura teórica*.

Por un lado, el concepto de genio acepta el estatuto subjetivo e individual de la estructura teórica a la vez que rechaza para ella cualquier modelo formal que no sea el uni-vectorial. Si bien abraza la psicología, concibe un solo vector teórico en la subjetividad, de acuerdo con la psicología conductual.

Por otro lado, postular el modelo formal empirista para la estructura teórica implica aceptar un modelo bi-vectorial para la estructura teórica tanto como rechazar su estatuto subjetivo individual. Antes bien, se proyecta sobre la sociedad, y esto a cambio de que ésta se conciba como un hecho empírico que no necesita de determinación teórica alguna. Así lo hace la ideología liberal.

Pasemos a analizar la primera de las propuestas. En ella también cabe distinguir dos versiones diferentes, correspondientes al idealismo empirista y al especulativo. Podemos imaginar que, para el primero, el genio imita la productividad de la naturaleza, aunque esta vez para producir sus ideas. Se plantea así la infinita capacidad creativa del individuo singular. De acuerdo con el ideal humanista, tal opción posicionará la *libertad creadora* en el centro y como esencia del sujeto, lo cual simplemente quiere decir que es cualitativamente perfecto en la medida en que su pensamiento no se halla determinado por ley alguna; se reserva para sí mismo una afirmación creativa que es imprevisible, lo cual justifica que de él se pueda esperar cualquier cosa — como de la naturaleza. Tal visión es humanista porque parte del supuesto de que el hombre es un pequeño mundo reunido.

Por otra parte, el idealismo especulativo trata al genio como un momento expresivo, no ya de la naturaleza, sino del verdadero vector teórico (sea éste el espíritu, la historia, el pueblo...). Si la obra del genio empirista sólo significaba la libertad natural, la del genio histórico aún permite ser leída desde una determinación teórica. En este caso, el genio emerge en su sociedad concreta (y en el vector teórico prevalente en ella) como una novedad inasumible, pero paradójicamente también lo hace como el portavoz de su verdad histórica. Trae una verdad alejada de la conciencia predominante, una verdad que sólo era alcanzable desde el punto de vista externo de la histo-

ria. En este caso, no es la libertad pura sino la absoluta reflexividad sobre una esencia popular lo que hace avanzar la historia.

Por otra parte, allí donde ninguna de estas opciones se asume, el problema de la novedad revolucionaria simplemente se deja en silencio. Esta es la segunda solución que suele ofrecerse. Así parece hacerlo, por ejemplo, Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*; al hablar sobre el cambio de *episteme* o estructura teórica, escribe que «un día, a fines del siglo XVIII, Cuvier meterá mano [...] Es, lo que resulta más grave, una mutación en el espacio natural de la cultura occidental».¹⁶⁴

No culpamos a Foucault de este silencio, pues creemos que revela la verdad de la opción del genio, y es que no merece ser tomada en serio. En el fondo son la misma cosa, pues en cuanto uno inquiera acerca de las razones concretas del genio, entonces se topa con el mismo silencio que el genio sólo sirvió para postergar. Tampoco culpamos al positivismo lógico de la negativa que muestra a la hora de hablar acerca del descubrimiento, puesto que, desde sus estrechos postulados acerca del lenguaje y de la racionalidad, se convierte en algo de lo que es imposible hablar con propiedad.

Visto así, no nos sorprende que Kuhn haga uso de ambas soluciones. Cuando no explica el cambio de paradigma recurriendo explícitamente a la noción de genio —lo cual Balibar vendrá a criticar¹⁶⁵—, recurre al silencio. Tenemos así su respuesta a la pregunta que él mismo se formula: «¿Por qué tuvo lugar ese cambio [revolucionario] de visión?»: «Por supuesto, gracias al genio individual de Galileo».¹⁶⁶ En páginas anteriores habíamos leído: «Cómo inventa un individuo (o descubre que ha inventado) un modo nuevo de ordenar datos totalmente reunidos ya, [eso] deberá permanecer inescrutable aquí y es posible que ese estado sea permanente».¹⁶⁷

Es curioso, a su vez, que en un momento dado haga uso del mito de la *juventud* como recurso para explicar el cambio de paradigma. Por supuesto, se trata de una variante del genio, y como tal está injustificada. Pero sin embargo parece avanzar en una dirección adecuada —siempre que lo interpretemos desde la óptica de un psicoanálisis que mira a la infancia. «Casi siempre», escribe Kuhn,

¹⁶⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (V, 3), 138.

¹⁶⁵ Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 46.

¹⁶⁶ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (X), 188.

¹⁶⁷ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (VIII), 147.

*los hombres que realizan esos inventos fundamentales de un nuevo paradigma han sido muy jóvenes o muy noveles en el campo cuyo paradigma cambian. Y quizá no fuera necesario explicar explícitamente este punto, ya que, evidentemente, se trata de hombres que, al no estar comprometidos con las reglas tradicionales de la ciencia normal debido a que tienen poca práctica anterior, tienen muchas posibilidades de ver que esas reglas no definen ya un juego que pueda continuar adelante, y de concebir otro conjunto que pueda reemplazarlas.*¹⁶⁸

II. La diversidad indeterminada de vectores teóricos sociales

I

50. Si Kuhn está dispuesto —al menos así se traduce en estas citas— a ver la producción de una novedad desde el punto de vista del genio y de su psicología, a la hora de explicar cómo puede una novedad de este tipo conseguir todo el apoyo institucional de los diferentes científicos y consolidar un cambio de paradigma, Kuhn opina que la solución vendrá de la sociología.¹⁶⁹ Esto ya se percibe en su “Posdata de 1969”. Evidentemente, este segundo aspecto no nos interesa tanto, pues nuestro ensayo está volcado en entender el proceso de producción de ese elemento revolucionario, tal y como se lleva a cabo en un sujeto concreto, y no a explicar su triunfo a nivel social. Sin embargo, el comentario de Kuhn nos introduce en la segunda perspectiva idealista, aquella para la cual la novedad se debería a la interacción de dos o más vectores teóricos, todos ellos funcionando a un nivel social.

Esta opción es la que hemos identificado con un uso del modelo formal empirista, pero sus elementos en este caso serían vectores teóricos, no ya unidades de la sensibilidad, objetos o sujetos reales, etc. En cierto momento, Althusser habló de ella en términos de *eclecticismo* en la teoría.¹⁷⁰ Esta opción también tuvo su relevancia en la discusión post-positivista de la filosofía de la ciencia, entre Kuhn, Popper y compañía, respecto de qué puede sostener la elección de paradigmas que compiten, y que en muchos casos son inconmensurables. Más concretamente, se trata de una posición sostenida sobre todo por Fayerabend, como ya hemos visto. Sin embargo, como propuesta, acarrea varios problemas. El primero de ellos es que no responde al problema

¹⁶⁸ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (VIII), 147.

¹⁶⁹ Thomas S. Kuhn, “¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?”, 104.

¹⁷⁰ Cfr. Louis Althusser, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, 44/55.

de la producción de la novedad, sino que sencillamente la da por supuesta. Se halla más preocupado por el tema de la elección de paradigmas que por su producción. Afirma que una diversidad de paradigmas convive en el dominio de la ciencia, o que en el interior de una sociedad lo hace una pluralidad de ideologías, aun a riesgo de sacrificar el propio concepto de revolución o novedad cuando se hace pensar que la misma diversidad ha existido siempre, en todos los momentos de la historia. Ésta sería como un depósito, un almacén de caminos posibles que se actualizarían socialmente en un momento dado.

*Cuando hablo de “descubrimientos” no quiero decir que las ideas mencionadas sean completamente nuevas, o que aparezcan ahora de una forma nueva. Muy al contrario. Algunas de estas ideas son tan viejas como las montañas.*¹⁷¹

Esta posición, además de errónea, es conservadora. Como el propio ideal anarquista con el que simpatiza, en la gran mayoría de sus intervenciones Fayerabend muestra una posición llena de ambigüedades. Ahora bien, su argumento se vuelve directamente erróneo cuando quiere hacerlo pasar por el de Lenin, Marx, etc. Para darse cuenta de su equívoco no tendría más que leer las actas levantadas del conflicto entre Bakunin y Marx, tal y como se desarrolló en la Primera Internacional. Entonces se daría cuenta de la incompatibilidad de los dos modelos que está tratando de solapar.¹⁷²

Curiosamente, encontramos el mismo problema en un momento clave de la importante obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*. Más concretamente, cuando —en contra de todas las evidencias que hoy tenemos, aunque tal vez no de la que se tenían en 1985, fecha en la que se publica el libro— ambos autores defienden que

¹⁷¹ Paul Fayerabend, “Consuelos para el especialista”, 361.

¹⁷² Ahora bien, incluso Mao Tse Tung caería en cierta ambigüedad, como delata el siguiente párrafo: «Permitir que cien plantas florezcan y cien escuelas de pensamiento contiendan es la política para promocionar el progreso de las artes y las ciencias y hacer que la cultura socialista florezca en nuestra tierra», Mao Tse Tung, *Quotations from Chairman Mao Tsetung* (XXXII. Cultura y arte), 302-3. Ni que decir tiene que esta estrategia no fue seguida por Mao Tse Tung.

*Es necesario empezar por una pluralidad de espacios sociales y políticos que no se refieran a una base unitaria última. La pluralidad no es el fenómeno que ha de ser explicado, sino el punto de partida del análisis.*¹⁷³

Con este giro anarquizante,¹⁷⁴ los autores se quitan de en medio la mitad del problema, puesto que dan por sentado que siempre habrá una verdadera alternativa ideológica en el seno de una formación social. En nuestra opinión, es por eso que ya se trata de un libro caduco, pues no respondería a la principal demanda que pudiera realizarse hoy en día a la filosofía política: la de cómo actualizar una filosofía marxista que (dada la unilateralidad ideológica reinante) sólo puede ser recomenzarse como si de una auténtica novedad se tratara.

El segundo problema que relacionamos con la opción de concebir una estructura teórica a partir del modelo formal empirista es más grave todavía. Feyerabend afirma que una serie de diferencias teóricas (una pluralidad de vectores) puede funcionar de forma conjunta y provechosa sin necesidad de sufrir una determinación teórica ulterior que las haga consistentes y las reúna. Aquí, de nuevo, el modelo es rigurosamente anarquista. Este autor no sólo defiende que existe (que ha existido siempre) una infinita diversidad de paradigmas, todos ellos funcionando a un tiempo, sino que añade a esto que siempre lo hizo en provecho de la ciencia. Repetimos aquí la cita anterior para confirmarlo:

*La proliferación significa que no hay necesidad de suprimir siquiera los productos más extravagantes del cerebro humano. Todo el mundo puede proseguir sus propias inclinaciones y la ciencia, concebida como una empresa crítica, sacará provecho de tal actividad.*¹⁷⁵

De igual manera: «la separación de ciencia y no ciencia no es sólo artificial sino también perjudicial para el avance del conocimiento»¹⁷⁶. Obviamente, frente a lo recogido en estas tesis, nosotros pensamos que la ciencia sólo podría beneficiarse de tomar bajo su brazo la totalidad de las producciones teóricas a cambio de dejar de ser una

¹⁷³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (3), 140.

¹⁷⁴ Así lo entiende también Patrice Bollon, en su artículo “El marxismo según, a pesar de, o sin Marx”, página 68, al identificar la posición de Laclau y Mouffe con la de Castoriadis, Lefort y Rancière: «Su visión de una sociedad “abierta” que se reinventa sin cesar recuerda las proyecciones de Cornelius Castoriadis en *L’Institution imaginaire de la société*».

¹⁷⁵ Paul Feyerabend, “Consuelos para el especialista”, 368.

¹⁷⁶ Paul Feyerabend, “El mito de la ciencia y su papel en la sociedad”, 23.

teoría propiamente dicha, de dejar de ser ciencia; a cambio, pues, de convertirse en una mera adición de diferencias teóricas inarticuladas —única definición que cabe imaginar para eso que Fayerabend llama “conocimiento”.

Ahora bien, al defender tal posición, Fayerabend demuestra ser un empirista respecto a otro objeto de estudio: la sociedad. Sin duda, hace suyo el mensaje de la ideología burguesa liberal y, en vez de criticarlo, prefiere llevarlo a las últimas consecuencias. En vez de asumir que la sociedad no es un espacio ideológicamente neutro (bien porque se trata de un fenómeno empírico dado, bien porque la determina solamente un lenguaje objetivo y neutral), reclama que «una ciencia que insiste en poseer el único método correcto y los únicos resultados aceptables es ideología y debe ser separada del estado y especialmente de la educación».¹⁷⁷ Asimismo, Fayerabend no explica bajo qué óptica podríamos considerar que una sociedad «en la que todas las tradiciones tienen iguales derechos e iguales accesos a los centros de poder»,¹⁷⁸ podría seguir siendo una sociedad —si es que hemos de tomarnos esa totalización en serio. Pues, de querer hacerlo, sólo tendríamos el recurso a la existencia fáctica de los sujetos que conviven en un mismo espacio. El problema es que este criterio no es teórico y, por lo tanto, no es evaluable desde el punto de vista de su consistencia lógica, de su funcionamiento ni de su racionalidad. Este criterio, en realidad, es irreal. Pero Fayerabend se comporta como si el concepto de “existencia” (o de “ser”) pudiese ser neutro a la vez que funcional, socialmente hablando; cuando lo cierto es que si es un elemento teórico es porque es funcional, y si es funcional se debe a que no es neutral. Al contrario, pertenece a una ideología muy concreta como es la liberal, la que pretende situar el ordenamiento burgués en el nivel metafísico de lo dado por naturaleza.

Frente a esta trampa, rescatamos el libro de Laclau y Mouffe, y más concretamente su constante énfasis en la necesidad de ir *más allá de la positividad de lo social*. «No existe un espacio suturado específico de la “sociedad”», escriben, «puesto que lo social en sí mismo no tiene esencia».¹⁷⁹

¹⁷⁷ Paul Fayerabend, “El mito de la ciencia y su papel en la sociedad”, 26.

¹⁷⁸ Paul Fayerabend, “El mito de la ciencia y su papel en la sociedad”, 5.

¹⁷⁹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (3), 97.

II

51. Esperamos haber demostrado que la pretensión de encontrar (de acuerdo con el modelo formal de la diversidad indeterminada) una multitud de vectores teóricos en el interior de una sociedad, por fuerza implica la pretensión (en este caso empirista) de no encontrar ninguno. Lo cierto es que implica reducir la sociedad a la facticidad de un objeto real cuyo funcionamiento no requiere de una determinación teórica y que, precisamente por ello, puede contar con muchas ideologías distintas, en posición de igualdad. Encontramos las dos cosas en el sistema político de las democracias liberales.

Ahora bien, lo cierto es que esta última tentación también afectó a la filosofía marxista, como señalan Laclau y Mouffe en su libro.¹⁸⁰ Lo hizo cuando el marxismo revisó el concepto de sociedad y lo reemplazó por el de modo de producción, a veces a riesgo de perder de vista la determinación teórica que también ha de estar presente en la infraestructura económica. Concibieron las leyes de esta última de acuerdo a leyes científicas, correspondientes al objeto real, y por tanto necesarias. Frente a esto, nuestra opinión es que ni la sociedad civil liberal ni el modo de producción marxista pueden pensarse sin postular la funcionalidad de un vector teórico social que los determine como una unidad, también en la economía, y hace de ellos una estructura. Que el contenido de este vector teórico social sea conceptualmente inadecuado (que tenga inconsistencias que se derivan de metafísicas idealistas) no quiere decir que no cumpla su función, sino al contrario: su precariedad teórica bien pudiera ser responsable del mal funcionamiento de la sociedad, así como de sus crisis sucesivas. A esto hay que añadir, además, que a cada modo de producción le corresponde un vector teórico social, y no más. Allí donde halla dos vectores teóricos sociales completamente diferentes habría que postular la existencia de dos sociedades diferentes, aunque convivan en un mismo espacio real. Esto nos servirá para iluminar en qué pueda consistir la lucha de clases en el campo de la teoría. En todo caso, conviene no tomar por diferencias radicales aquello que no son más que diferencias relativas; conviene no pensar que existen dos ideologías cuando lo único que hay es cierta variedad intrínseca a un solo vector teórico. Así, por ejemplo, en las democracias liberales existiría

¹⁸⁰ Cfr. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (3), 97-100.

solamente un vector teórico social, aunque con diferentes variantes: el conservador o el progresista.

Si esto es cierto, tendremos que hallar un elemento teórico primordial que sirva como criterio para englobar, dar consistencia e identificar un vector teórico social como diferente de otro. Más tarde defenderemos que se trata del modelo formal (o matriz) de estructura. Sólo a este nivel puede pensarse la verdadera diferencia ideológica. A su vez, el recurso al modelo formal de estructura nos permitirá entender mejor la relación que existe entre un vector teórico social y un paradigma científico, así como por qué los cambios revolucionarios a nivel de paradigma no tienen por qué implicar cambios de un vector teórico social.

Y sin embargo, quedará claro que el verdadero descubrimiento revolucionario es aquél que entraña un nuevo modelo formal de estructura, pues es el único que abre la posibilidad de dar lugar a una sociedad radicalmente diferente, que tome tal modelo como punto de partida y lo ponga en el seno de su vector teórico social.

52. En lo que respecta a la búsqueda de la explicación del descubrimiento revolucionario, creemos que esta sección ha justificado nuestra caracterización de la estructura teórica subjetiva en los términos en los que la realizamos. Por un lado, no podemos proponer una variedad de vectores teóricos sociales, ni para una sociedad ni para una subjetividad. Sin embargo, en la medida en que necesitamos de la funcionalidad de dos vectores teóricos en el seno de una estructura teórica para justificar la novedad teórica revolucionaria dentro de un vector teórico social, ha de postularse un vector teórico diferente al social, esto es, un vector teórico asocial. Éste es el inconsciente. Con ello se completará el modelo formal de tipo dialéctico que aquí hemos defendido.

Nuestro trabajo tendrá éxito en la medida en que esta apelación al inconsciente sea teóricamente efectiva, esto es, que no sea otra forma de invocar el genio, la mística del acontecimiento y sus variaciones. Igual que Freud, consideramos que «el genio es incomprensible e irresponsable, de modo que no habremos de invocarlo para explicar algo, sino cuando haya fracasado toda otra solución».¹⁸¹

¹⁸¹ Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos* (3. Moisés, su pueblo y la religión monoteísta, Primera parte, a), 3279.

Capítulo 2

POLÍTICA

*Los racionalistas son constitutivamente incapaces de aceptar el anarquismo cuando éste se presenta sin camuflaje. Un día, sin duda, descubrirán que es lo que han estado sosteniendo. Ése será el día en que estén preparados para el anarquismo puro y simple.*¹

*La anarquía es la ley de la sociedad burguesa emancipada de los privilegios que dividen, y la anarquía de la sociedad burguesa es el fundamento del estado de cosas público moderno, así como éste, a su vez, es lo que garantiza esa anarquía. Por mucho que ambos se contrapongan, se condicionan recíprocamente.*²

*Si el “campo” de los fenómenos económicos no tiene la homogeneidad de un plano infinito [l’homogénéité d’un plan infini], sus objetos ya no son, con pleno derecho, homogéneos entre sí, en todos los lugares, por lo tanto, uniformemente susceptibles de comparación y de medida [mesure].*³

*En Jarkov se organizaron treinta mil mineros del carbón, y adoptaron de consigna el preámbulo de la Industrial Workers of the World: “La clase trabajadora y la clase propietaria no tienen nada en común”.*⁴

Introducción

1. Supongo que será evidente lo que, en este trabajo, planteamos en relación con el psicoanálisis, la filosofía marxista y la novedad revolucionaria. Toda persona mínimamente informada será capaz de ver en ambas teorías la efectividad de aquello que hemos llamado un modelo formal de estructura dialéctica. Es cierto que ésta se concreta en un objeto teórico diferente: en el primer caso, en una subjetividad dividida entre la conciencia y lo inconsciente; en el segundo, en un modo de producción dividido por la lucha de clases. A partir de esto, algo importante se deriva. Pues si — como hemos dicho— sólo un modelo formal dialéctico puede explicar la producción de una novedad teórica revolucionaria, debemos preguntar tanto al marxismo como al psicoanálisis qué pueden decirnos ellos acerca de una novedad tal; y esto con la esperanza de que, a diferencia de las soluciones que hemos barajado, sus respuestas no

¹ Paul Feyerabend, “El mito de la ciencia y su papel en la sociedad”, 35.

² Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia* (Capítulo VI, §3, b), 135.

³ Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, 198-9/398.

⁴ John Reed, *Ten Days that Shook the World*, 63.

recaigan en ninguno de los dos idealismos explicados (el especulativo y el empirista), ni tampoco en el silencio.

Pero la cosa no queda aquí. Hemos afirmado, también, que la verdadera novedad teórica es aquélla que conlleva un cambio en el modelo formal de estructura. En tanto es así, interrogaremos al marxismo y al psicoanálisis acerca de cómo un nuevo modelo formal puede ser posible; y, más concretamente, el modelo formal dialéctico, precisamente el que ellos vienen a concretar. (Como veremos, los otros dos modelos, el diverso-sintético y diverso indeterminado, son compatibles y están presentes en la ideología liberal. Los encarnan el Estado y el mercado, respectivamente.) Significa esto que el marxismo y el psicoanálisis habrán de explicar su propia posibilidad y su novedad. En tanto que son teorías cuyos objetos de estudio ofrecen un modelo dialéctico de estructura, ambas deberían estar preparadas para responder y explicar la novedad revolucionaria implicada por ellas.

Nada distinto a esto es lo que el primer Althusser pretendía encontrar en una epistemología marxiana (la Teoría con mayúsculas, el materialismo dialéctico) que, implícita en la ciencia de Marx (el materialismo histórico, cuyo objeto es la historia) debía dar las claves de cómo su doble descubrimiento científico y filosófico había sido posible. Según Althusser, esta filosofía no había sido escrita de forma sistemática,⁵ sino que sobre todo había sido puesta en práctica, científica y políticamente. Pues se encontraba tanto en la obra fundamental del materialismo histórico (*El capital*) como en la lucha política del movimiento obrero, cuyo máximo triunfo había sido la revolución rusa. Es ahí, pues, donde había que ir a buscarla.

Iremos, por consiguiente, a El capital en busca de los elementos para definir la filosofía marxista. Ahora bien, El capital no nos brinda los principios de la filosofía marxista en sí misma, pues ni trata de filosofía ni ella es su objeto; sólo se trata del modo de producción capitalista.

Sin embargo, la filosofía marxista está toda en El capital, que es una “realización” de la misma. Diremos que la filosofía marxista puede ser encontrada en El capital porque se encuentra allí en funcionamiento. Diremos que la filosofía marxista

⁵ Esto es así excepto en contados ejemplos, que Althusser anota en “Práctica teórica y lucha ideológica” y “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, a saber, *La ideología alemana*, *Miseria de la filosofía*, la “Introducción” metodológica de 1857 a las *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, y ciertos pasajes de *El capital*. Aparte de estos escritos de Althusser, cfr., respecto de las fuentes para una posible refundación del materialismo dialéctico, Gregory Elliott, *Althusser. A Detour of Theory* (2), 59.

*existe allí “en estado práctico”, que está presente en la práctica teórica de El capital, precisamente en la manera de plantear los problemas, en la manera de tratarlos y resolverlos. [...] Decir que la filosofía marxista se encuentra en estado práctico en El capital significa por consiguiente que el contenido de la filosofía marxista está presente en dicha obra pero que le falta su forma teórica. [...] El hecho de encontrarse presente “en estado práctico” (contenido) y no en estado teórico (forma), nos obliga a darle su forma correspondiente.*⁶

Vemos que *El capital* es el contenido de la filosofía marxista carente de forma teórica, en estado de práctica teórica. Althusser, por ejemplo, dirá que se trata de la solución desplegada a un problema (o una pregunta) que Marx no parece haber formulado, pero que sin duda ha de estar implícito en esta respuesta.⁷ Para conocerla, sin embargo, aparte de acudir a esta gran obra, también habremos de remitirnos —según Althusser—

*a la práctica política de las organizaciones de la lucha de clases surgidas de la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero, y de sus resultados. [...] La práctica política de los partidos comunistas puede, efectivamente, contener en estado práctico algunos de los principios marxistas o algunas de sus consecuencias teóricas que no se encuentran en los análisis teóricos existentes. Desde el punto de vista del contenido teórico en sí mismo de la práctica política de las organizaciones de la lucha de clases puede encontrarse, en ciertos casos y sobre ciertos puntos, adelantada, a veces con amplitud, con relación a la teoría existente. Por consiguiente se pueden “extraer” de la práctica política los elementos teóricos que ella contiene y que están adelantados con relación a la teoría existente.*⁸

Más adelante, en la segunda sección de este capítulo, expondremos las varias razones por las que el intento de Althusser fue inviable, si bien comprenderemos su fracaso en los límites mismos de un marxismo todavía ambiguo. De ahí justificaremos que no es sólo en el marxismo donde uno puede encontrar la respuesta a cómo él mismo fue posible. Esta investigación tiene que incluir al psicoanálisis, pues éste contendría una tesis fundamental para justificar la producción de toda novedad teórica revolucionaria, tanto la del marxismo como la del psicoanálisis. Esto nos servirá

⁶ Louis Althusser, “Acerca del trabajo teórico”, 85-6.

⁷ Cfr. Louis Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, 23/10.

⁸ Louis Althusser, “Acerca del trabajo teórico”, 90.

Como resumen de ambas aportaciones, cfr. Louis Althusser, “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, 43: «Verdaderamente, la filosofía marxista nunca nos es dada en una forma adecuada a su objeto, está contenida en “estado práctico” en *El capital*, y en los resultados de la actuación de los partidos comunistas, así como en las reflexiones políticas de sus grandes dirigentes, Lenin por ejemplo».

para defender que la revisión y unificación del psicoanálisis y del marxismo puede y debe realizarse; solamente con ambos puede elaborarse la epistemología capaz de explicar la producción del psicoanálisis, del marxismo y el modelo formal dialéctico, y también el resto de descubrimientos internos a las diversas ciencias, tanto formales como empíricas.

2. Antes de llegar a estas conclusiones, haremos una crítica tanto al liberalismo como al marxismo, basándonos en que ambos adoptan finalmente un modelo formal uni-vectorial de estructura. Esto, dicho del liberalismo, no levantará sorpresas; a la postre, tanto el modelo de diversidad sintética como el de diversidad indeterminada son reducibles a un solo vector, si bien en el segundo modelo se copia el plano homogéneo de una serie numérica. En lo que respecta al marxismo, mostraremos que el modelo dialéctico (tal y como se deriva de la lucha de clases), a pesar de su verdadera innovación teórica y efectividad, no es sino el resultado de la *alienación* de un solo vector, en este caso económico: el representado por el desarrollo de las fuerzas productivas. Que su procedimiento pueda identificarse con la alienación implica que el marxismo se hallaría demasiado cerca del idealismo especulativo que hizo de la alienación su estrategia básica. Estamos hablando de la extraña manera en la que alguien proyecta su propia esencialidad (de la que sin embargo carece) en una alteridad, de tal forma que se reencuentra a sí mismo en ella, pero bajo la forma de otro.

Como veremos, en el marxismo esta estrategia se ve acompañada por un idealismo de rasgo contrario: el empirista.⁹ En este caso, el problema se concentra en la categoría de fuerzas productivas, que ocupan el lugar de la materialidad absoluta, el de la práctica pura —en la terminología de Balibar—, el de la *realidad*. Así, la historia de la lucha de clases debería entenderse como el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, unas relaciones cuyo reflejo invertido se encontraba en la superestructura política, jurídica e intelectual, que las legitimaban. Ahora bien, esta lucha ocurriría solamente hasta que la propia ley interna de las fuerzas productivas

⁹ Cfr. Francisco José Martínez, “El marxismo” (I), 263: «Marx retoma de Hegel la centralidad de la idea de proceso y de devenir, es decir, la concepción dinámica de la realidad; así como su crítica implacable del formalismo moral kantiano. Pero se distingue de él por su orientación materialista fuerte [...], por su noción de historia como producto material de los hombres reales más que como autodesarrollo del espíritu».

forzase el conocimiento de su contradicción con las relaciones de producción, a pesar de su falso reflejo en la superestructura ideológica, política y jurídica. Esto coincidiría con el fin de la división clasista. Con ello se revelaría que Marx está más cerca de Hegel de lo que Althusser pudo pensar, pues la historia sería el proceso por medio del cual el Sujeto (la idea: la ciencia y la política) acabaría por conocer plena y verdaderamente al Objeto (la economía, con su división entre fuerzas y relaciones productivas).¹⁰ Cuando el proletariado revolucionario tomase las riendas del Estado y de los medios de producción, se diluirían también las ilusiones de la superestructura. Con el conocimiento absoluto de la economía que vendría implicado en esta toma de posesión, se pondría fin a la lucha de clases, y también a toda la falsedad y la mentira defendida en la historia.

Ahora bien, esto significa que el modelo formal dialéctico (diferente como era del de Hegel) no era más que un efecto transitorio de la historia de las fuerzas productivas en la época de la lucha de clases, historia que incluía la necesidad de su propio conocimiento. La forma dialéctica acababa siendo un momento del desarrollo de un modelo de estructura de diversidad sintética, uno de cuyos vectores sería la materialidad (el objeto), el otro la ciencia (la idea), pero donde el primero (y no el segundo, como en Hegel era el espíritu absoluto) era el que operaba la síntesis de ambos.

Trataremos de demostrarlo. Para ello iremos primero a los modelos sencillos y simples (y hoy dominantes) del liberalismo, para luego ver su relación con el marxismo.

¹⁰ Así lo aceptó el propio Althusser cuando escribió que «en Hegel, la historia es concebida como un proceso de alienación *sin sujeto*, o un proceso dialéctico sin sujeto. [...] Creo poder afirmar que esta categoría de *proceso sin sujeto*, que, desde luego, hay que arrancar a la teleología hegeliana, representa, sin duda, la principal deuda teórica que ata a Marx con Hegel», Louis Althusser, “Sobre la relación Marx-Hegel”, 76.

Para una defensa general de la tesis según la cual el Marx de Althusser se mueve siempre en los parámetros hegelianos, cfr. Armando Segura, *El estructuralismo de Althusser*, Editorial Dirosa, Barcelona, 1976.

§1. Crítica al liberalismo

(A) Crítica del modelo formal numérico

I

3. De cara a la crítica del liberalismo, la cuestión del número tiene una importancia primordial. Se halla a la base de los dos modelos formales que funcionan en la ideología de los actuales estados democráticos liberales, a saber, aquél en cuyo centro hemos descubierto la creencia de que la diversidad indeterminada es en sí misma un principio de comunidad y de estructura, y aquél que entiende que esta unidad sólo puede lograrse a través de la síntesis conceptual de dos vectores teóricos. La una es propia del idealismo empirista, la otra del idealismo especulativo. El primero tiene su mejor expresión en un anarquismo irrealizable, y que por ello necesita de la institución estatal —como lo necesita el mercado. La segunda, en cambio, muestra una afinidad electiva con un Estado que otorga un estatuto universal a la teoría que él mismo constituye, pero que se vuelve autoritario (a veces fascista) en cuanto descubre que de ello no resulta síntesis conceptual alguna (puesto que el concepto de universal es abstracto e idealista), y que la comunidad sólo puede conseguirse a través de la eliminación de los objetos reales concretos a través de los cuales la diversidad teórica tiene funcionalidad social.

En ambos modelos encontramos el número, pues lo real (sea como naturaleza, sea como teoría) es *uno*. Veamos por qué. El idealismo empirista ve lo dado como un conjunto de diferencias mínimas pero unitarias (correlato de las impresiones y del objeto real); el especulativo plantea la forma unitaria de la teoría como el objetivo a alcanzar. A la primera estrategia, Étienne Balibar la ha llamado *fetichismo*, y a la segunda *ideología*.¹¹ Como ejemplo fundamental de la primera, Balibar pone al fetiche mercado (vinculado al concepto de naturaleza humana, de necesidad natural,

¹¹ Cfr. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (3), 78.

La misma distinción la realiza Wolfgang Fritz Haug en su ensayo “Sobre la actualidad filosófica de Karl Marx”, 11: «Simplificando mucho, puede fijarse la diferencia [entre el fetichismo y la ideología] en que el fetichismo de las formas de valor deriva de las relaciones de intercambio, o sea de relaciones horizontales, mientras que las formas ideológicas obedecen a la lógica “vertical” de la dominación. Y mientras que las formas de valor se apoderan de los objetos, irradiando a la consciencia de los sujetos, cuya capacidad de trabajar conquistan, las formas ideológicas apuntan directamente a eso que podemos llamar la dimensión filosófica del sujeto, su *hegemonikón*».

etc.); y como construcción central de la segunda presenta al ídolo Estado, en la tradición idealista. Escribe:

A la división de la comunidad real de individuos le sigue la proyección o transposición de la relación social sobre una “cosa” externa, un tercer elemento. Sólo que, en uno de los casos, tal cosa es un “ídolo”, una representación abstracta que parece existir por sí misma en el reino etéreo de las ideas (Libertad, Justicia, Humanidad, Ley), mientras que en el otro caso es un “fetiche”, una cosa material que parece que pertenezca a la tierra, a la naturaleza, mientras que a su vez no deja de ejercer un poder irresistible sobre los individuos (la mercancía y, sobre todo, el dinero).¹²

II

4. Para ilustrar el modelo formal numérico (y criticarlo) leeremos el brillante ensayo de Jacques-Alain Miller “Sutura (elementos para una lógica del significante)”.¹³ Fue publicado originalmente en 1968, en el primer número de *Cahiers pour l’analyse*. Como filósofo y psicoanalista lacaniano, Miller utiliza el término *lógica del significante* para hacer referencia a lo que nosotros —en el primer capítulo— llamamos estructura teórica subjetiva y dialéctica, es decir, articulada según los principios de diversidad y de dominancia. A ésta opone la *lógica de los lógicos*, la lógica analítica y su modelo numérico que el positivismo hace equivalente a las leyes sintácticas.

Como no podía ser de otra manera, la lógica del significante abraza el principio de la determinación teórica de la experiencia. De acuerdo con esto, dice Miller que, para todo sujeto, la realidad consiste solamente de *cosas* que existen en la medida en que existen *conceptos*. Estos aportarían la funcionalidad del objeto real. Si avanzamos más en su ensayo, leemos que Miller llama *subsunción* al momento en el que el concepto consigue referirse o integrar a la cosa. «Un objeto», escribe, «tan solo tiene existencia en la medida en que cae bajo un concepto, no existiendo ninguna otra determinación que participe en su existencia lógica». ¹⁴ Ahora bien, sobre el momento de la subsunción se lleva a cabo, después, un movimiento ulterior, y es a éste al que remitimos la emergencia del número, así como el modelo formal de estructura que con él trabaja. Se trata de la *asignación*, una asignación por medio de la cual se su-

¹² Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (3), 76.

¹³ Para el tratamiento de este trabajo, cfr. también Jacques Lezra, “Spontaneous Labor”, 92-3.

¹⁴ Jacques-Alain Miller, “Suture (elements of the logic of the signifier)”, 30.

perpone un nombre diferente a todo concepto y a toda cosa. Y no se trata de un nombre cualquiera, pues este nuevo nombre ya no es propiamente un significante (al contrario que el concepto); al menos, no funciona como tal. Se trataría, si acaso, de un significante que ha pretendido desembarazarse de la especificidad de la lógica del significante, de la estructura teórica dialéctica que determinó su producción.

Se trata, en fin, del nombre de un número. «Un número es asignado a un concepto que subsume objetos».¹⁵ Por medio de la asignación, el concepto pasa a ser considerado desde la óptica del número, y la cosa desde la del objeto unitario. Debemos entender este doble mecanismo, pues se trata de una estrategia por medio de la cual el número impone doblemente el principio de identidad; primero sobre el concepto («al que se le añade el concepto de su propia identidad consigo mismo») y después sobre la cosa, que con ello se vuelve objeto («el objeto es la cosa en tanto es una»¹⁶).

Es evidente que para Miller la forma conceptual es diferente a la forma numérica. Como tal, la primera aún dejaría ver los efectos que se derivan del efecto de sobre-determinación de la estructura teórica dialéctica, es decir, del hecho de que el vector dominado (inconsciente, a-conceptual) aún pueda crear interferencias en el vector teórico dominante (conceptual).

Esto es también lo que diferencia a la cosa que sólo cae bajo la determinación del concepto, del objeto que cae bajo la determinación del número. Esta última reduce la posibilidad de que la sobre-determinación revele sus efectos.

5. De hecho, siendo un significante sin cualidad, el número se plantea liberar a los objetos de conocimiento de la determinación dialéctica de la lógica del significante. Esto es, trata de eliminar los principios de diversidad y dominancia. Por un lado, el prisma del número elimina la verdadera diversidad, que es la que anteriormente se planteaba entre el vector teórico sintáctico-conceptual y un vector teórico que no era ni sintáctico ni conceptual. Por el otro, cancela el principio de dominancia, tal y como antes se manifestaba en la imposición del primer vector sobre el vector inconsciente y a-conceptual. En lugar de todas estas discrepancias, la imposición de la forma numérica logra que ya sólo sean efectivas tres instancias que no son contradictorias: la

¹⁵ Jacques-Alain Miller, “Suture (elements of the logic of the signifier)”, 29.

¹⁶ Jacques-Alain Miller, “Suture (elements of the logic of the signifier)”, 30.

lógica numérica, unos conceptos liberados de la sobre-determinación que provocaba el vector no-conceptual, y unas impresiones sensoriales que adoptan la forma numérica.

La clave reside en que, en cuanto borramos la efectividad del vector teórico a-conceptual, la triada conformada por números, elementos teóricos conceptuales e impresiones reales queda liberada de toda dialéctica verdadera. Sólo existe un vector, y su modelo formal es el numérico.

A esto cabe añadir que, como es común al idealismo empirista y su fetichización, la asignación acaba ocultándose detrás de una reversión de la verdadera cronología. La unidad pasa a postularse como originaria, dada y natural, propia desde siempre de los conceptos y de las impresiones reales; la unidad se considera como el estado originario, y no como el efecto de la determinación de la forma numérica sobre la forma conceptual y sobre la experiencia. Dice Miller que con ello se instaura el efecto imaginario del «nacimiento del tiempo lineal».¹⁷

A partir de entonces, en vez de los principios de dominancia y diversidad, la unidad numérica se desdobra en un dos para construir una diversidad que —obviamente— no es verdadera ni dialéctica, pues ha eliminado el principio de dominancia. Al producirse como una abstracción de la subsunción (categoría que también puede entenderse como el orden del juicio), la equivalencia concepto = cosa = 1 no incorpora contenido, y en todo caso se repite. Por eso todos los números se extienden sobre un plano homogéneo, y todos los números comparten una relación de igualdad. Tal es el modelo formal de estructura que el liberalismo presenta: diversidad sin dominancia, dominancia sin verdadera diversidad.

Jacques-Alain Miller, además, remite la aparición de la diversidad numérica a la del número 0 junto al 1, a partir de lo cual el dos se derivaría lógicamente. Así, la posibilidad del cero depende de que «un número pase desde la repetición del 1 de lo idéntico a aquél [1] de su sucesión ordinal», para que con ello «la dimensión lógica

¹⁷ Jacques-Alain Miller, “Suture (elements of the logic of the signifier)”, 33. La operación completa es la siguiente: el número asignado se asocia al objeto en la medida en que el concepto que lo subsume incluye, a su vez, el concepto de ser idéntico a sí mismo. A partir de aquí —a través de la asignación— «el número asignado (tercer término de la secuencia) al concepto de [el objeto] X sería el número 1», Jacques-Alain Miller, “Suture (elements of the logic of the signifier)”, 30.

adquiera definitivamente su autonomía». ¹⁸ Como vemos, el mismo redoblamiento que se dio con el 1 se produce aquí con el 0, que pasa a ser el concepto de aquello que no es igual a sí mismo. Acto seguido, se le buscan objetos reales que puedan ser subsumidos bajo ese concepto. Pero como objetos tales no existen, su extensión es 0. Ya tenemos entonces la serie que puede proyectarse y fundar el infinito.

Concluimos, por eso, que la absoluta diferencia entre el número y el concepto queda cegada cuando se niega la existencia de un vector teórico no-conceptual, que es el único que serviría para iluminarla. Por así decirlo, el número y la lógica sintáctica entornan aún más la puerta que la dominancia de los conceptos y su sintaxis todavía dejaban entreabierta. Para la filosofía analítica, la matemática consigue tapiar todos los vanos por los que hasta entonces afloraban en el discurso los elementos no conceptuales y las leyes no sintácticas.

III

6. La crítica a la forma numérica nos acompañará a lo largo del trabajo, también en el capítulo dedicado al psicoanálisis. Para ello, iremos más allá de la afirmación de Alain Badiou de que «no existe el uno, sólo existe el recuento-como-uno» ¹⁹ —pues, en el marco de su propia propuesta, esta denuncia esconde la verdadera premisa idealista de su filosofía. En relación con la forma numérica, el verdadero problema viene cuando se olvida la instancia del juicio, esto es, cuando se hace abstracción del hecho de que todo recuento presupone la identificación y el funcionamiento de una cualidad; el tratamiento de un objeto real como objeto teórico. Lo que se cuenta no son números, sino muebles, plantas, animales... valores de uso para Marx, y siempre a partir de la definición de los valores que implican en cada caso.

Sobre esta operación, la matemática abstrae un valor-de-ser-contado (de ser identificado, igualado...), a secas. Evidentemente, este valor no es más que otra función teórica, aunque más abstracta que la anterior. En tanto que desconecta el concepto de valor del de un valor de uso concreto (tal y como un objeto puede tenerlo para el sujeto y para la sociedad, en la medida en que tienda a satisfacer necesidades materia-

¹⁸ Cfr. Jacques-Alain Miller, “Suture (elements of the logic of the signifier)”, 32.

¹⁹ Alain Badiou, *Being and Event* (I), 24.

les²⁰) podemos decir que esta abstracción ya es idealista. Es así como el estudio de las matemáticas puede llegar a considerarse como un fin en sí mismo, de la misma manera que los matemáticos pueden llegar a operar como si el valor de ser contado fuese independiente de una función teórica concreta (de un valor de uso más básico), en vez de una abstracción realizada sobre ésta.

Como sabemos, Platón llegó a defender que, lejos de ser la función teórica más abstracta, los números son entidades existentes (y además eternas). Sin duda debemos poner en relación esta última referencia filosófica con el giro que inaugura el idealismo empirista, y que encontramos en el dogma positivista; precisamente aquél por medio del cual el valor (teórico) de ser contado se identifica, sin mediaciones, con la existencia del objeto real. La esencia del objeto real pasa a ser simplemente la función teórica más pobre y más abstracta: el ser contado. Cuando alguien cuenta, cuenta directamente el objeto real. El resto de funciones teóricas se escriben sobre el número que todo objeto real es en sí mismo. De acuerdo con el texto de Jacques-Alain Miller, ya no hay diferencia entre objeto real y objeto teórico: tenemos ahora número y concepto solamente.

En cierta forma, la propiedad de ser contado pasa a ser la cosa en sí del objeto. Se justifica así el movimiento platónico de dar existencia a los números: cuando la esencia real de los objetos es el ser contado, los números son tan reales como los objetos.

A continuación veremos que este valor meramente numérico que el empirismo hace pasar por lo real de todo objeto será ocupado, en la tradición de filosofía política y moral, por objetos teóricos muy característicos, tales como el individuo, el alma, la razón, el voto, etc.

(B) *Crítica a la filosofía y economía políticas liberales*

I

7. Que el número se encuentra en la base del idealismo empirista tanto como del especulativo, ya lo sabemos. Ambos quieren lograr cierta unidad. Para conseguirla a través del Estado, por ejemplo, la filosofía hegeliana confía en una lógica conceptual

²⁰ Sólo más adelante concretaremos la naturaleza de las necesidades materiales, así como el estatuto exacto de su determinación teórica.

que medie la distancia entre lo universal y lo concreto. El empirismo, por el contrario, pone el número en lugar del concepto a la vez que coloca el número en el plano del objeto real. Donde aquél pone la síntesis, este último pone el múltiplo, la división, la suma, la diversidad que puede igualar y numerar, aunque sea apelando a una serie infinita; y donde aquél pone al Estado, el empirismo pone el fetiche mercado, y también una teoría del Estado elaborada a partir de la idea del *contrato social*. Esta última, como es sabido, se basa sobre postulados diferentes a los de la tradición hegeliana.

Finalmente, creemos que donde Hegel construye una *teleología* (una teodicea, que toma como punto de partida un tratamiento específico de la historia), el empirismo inventa una *metafísica vitalista* que, en este caso, se fundamenta sobre una definición de *naturaleza*. Será esta segunda tradición la que analizaremos a continuación, y en especial la articulación entre naturaleza, mercado y contrato social.

8. A este respecto, empezamos diciendo que Marx dedicó un buen número de páginas a criticar la pretensión (burguesa) de que sus instituciones eran naturales, entendiéndolo por ello que eran las únicas que se guiaban por leyes eternas. Tales leyes sólo se habrían materializado, conocido y realizado con las transformaciones políticas que había emprendido la propia burguesía, pero habrían sido verdaderas desde siempre. Sin duda existen muchos ejemplos donde se trata esta polémica; aquí subrayaremos únicamente fragmentos de *Miseria de la filosofía*²¹, el *Manifiesto del partido comunista*²² y —sobre todo— la “Introducción” a su obra *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. A continuación citamos dos famosos párrafos que

²¹ Cfr. Karl Marx, *Miseria de la filosofía* (2, §1, 2), 90/128: «Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material [welche die sozialen Verhältnisse gemäss ihrer materiellen Produktivität], crean [gestalten] también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales.

»Por tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones [ebensowenig ewig wie die Verhältnisse] a las que sirven de expresión. Son *productos históricos y transitorios* [Sie sind historische, vergängliche, vorübergehende Produkte]». En la edición francesa de 1847 se empleaba el término «productivité matérielle».

²² Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista* (II), 153. «Compartís con todas las clases dominantes ya desaparecidas la interesada idea según la cual transformáis vuestras relaciones de producción y propiedad, de condiciones históricas, pasajeras con el curso de la producción, en leyes naturales y racionales eternas».

subrayan la falta de conciencia histórica como el fundamento de toda idea de naturaleza, y por lo tanto de un individuo que se considera “uno” de forma natural.

*A los profetas del siglo XVIII —sobre cuyos hombros se apoyan todavía por completo Smith y Ricardo—, este individuo del siglo XVIII, producto por una parte de la disolución de las formas sociales feudales, y por otra de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas desde el siglo XVI— se les presenta como un ideal cuya existencia pertenece al pasado. Se les presenta no como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Ya que, en cuanto individuo conforme a la naturaleza, o mejor dicho, en cuanto individuo conforme a su representación de la naturaleza humana, dicho individuo no se les presentaba en cuanto individuo que surge históricamente, sino en cuanto individuo puesto por la naturaleza. Esta confusión ha sido hasta el momento propia de toda época histórica.*²³

*Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: las unas, artificiales [künstliche], y las otras, naturales [natürliche]. Las instituciones del feudalismo son artificiales, y las de la burguesía son naturales. En esto los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana [eine Erfindung der Menschen], mientras que su propia religión es una revelación de Dios [eine Offenbarung Gottes]. Al decir que las actuales relaciones —las de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza [die Entwicklung der Produktivkräfte sich gemäss den Naturgesetzen vollziehen]. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas [Es sind ewige Gesetze] que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido una historia, pero ahora ya no la hay [Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr].*²⁴

En estos ejemplos ya se aprecia cómo el recurso a la naturalidad de la sociedad burguesa implica una antropología a-histórica que, además, se conforma en torno a una noción de individuo, egoísta por naturaleza. «Los miembros de la sociedad civil no son átomos»,²⁵ dirá Marx contra esta concepción. En efecto, la tesis del sujeto atomizado se halla en la base de las teorías del mercado y el contrato social (también en el utilitarismo de Stuart Mill),²⁶ pero lo que nosotros queremos sacar a la luz es

²³ Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 6.

²⁴ Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, (2, §1, 7), 100/140.

²⁵ Karl Marx, *La sagrada familia* (Capítulo VI, 3, c), 138.

²⁶ Cfr. José Montoya, “La renovación del utilitarismo y la idea de libertad en John Stuart Mill”, 237-60. Sin duda, la posición de John Stuart Mill dentro del *utilitarismo* —tendencia dominante, por otra parte, en el pensamiento liberal (237)— es cuanto menos compleja. Así lo refleja el ensayo de José Montoya al que ahora hacemos referencia. Partiendo de una doctrina como la de Bentham, fundamentada en el principio estrictamente utilitarista de «la utilidad común», de «la máxima

que todas estas categorías (cada uno de los niveles que ocupan) pueden remitirse a una misma estructura, a un mismo modelo formal numérico; y, además, que estos niveles y este modelo se encuentran en lo que hemos llamado Naturaleza. En realidad, los hallamos ya en la subsunción y su abstracción como identidad $1 = 1$. Éstas imponen el presupuesto ontológico que considera la idea de 1 como la fundamental, natural y a-histórica, que reverbera igual a sí misma hasta el infinito. La referencia a la Naturaleza no sólo servía para bendecir la eternidad de la sociedad burguesa, como ya se ha visto;²⁷ sino que ella misma era la instancia metafísica por excelencia. Si hay

felicidad social», «el máximo bienestar social», etc., (reglas que apelaban, sobre todo, a gobernantes (240), pero que no podían dar lugar a una ética individual), Stuart Mill intentó construir una «ética completa» (255) que aportase también una guía a la subjetividad individual. El problema es que, a la subjetividad, Stuart Mill la caracterizó a partir de unos *sentimientos* que debían ser cultivados de forma interna (246) y, sobre todo, a partir de la *libertad* (248-52). Evidentemente, al poner énfasis en estos conceptos, el autor tensionó unos principios utilitaristas que quería mantener a pesar de todo. Como escribe José Montoya: «Cuanto más se exalta el elemento de la libertad individual dentro de la felicidad, tanto más vago se hace el término de utilidad social» (256).

En el caso del utilitarismo estricto y en el de la ética de Stuart Mill, sin embargo, parece evidente que siguió primando la concepción del sujeto atomizado. En el utilitarismo benthamita, esa sociedad para la cual se busca el máximo bienestar consiste en el mero agregado de sujetos individuales, así que no existe en ella una división estructural, tal como la lucha de clases sería para el marxismo. Las únicas diferencias que funcionan en la sociedad liberal son internas a los sujetos que la componen, esto es, las propias de su subjetividad; diferencias que —como sucede en el caso de Stuart Mill— apuntan hacia ciertas discrepancias en las cualidades subjetivas. El “vulgo”, con fines y placeres inferiores, se opone a unos sujetos que ni siquiera están marcados por una procedencia de clase, sino que se definen directamente como “los experimentados” (247).

En lo que respecta a Stuart Mill y su concepto de sujeto, José Montoya da a entender que su doctrina de la libertad parece inspirada por cierta influencia kantiana, que el propio Montoya define acertadamente de la forma siguiente: «La liberación de todos los determinismos psicológicos y sociales: he aquí, para la corriente principal del pensamiento ético poskantiano la condición del surgimiento del sujeto ético y, por tanto, la condición de posibilidad de una ética individual» (239). Evidentemente, esta misión es un imposible que sólo puede alcanzarse (y justificarse) por la deducción propia del idealismo trascendental. En Kant, el sujeto accede a la libertad propiamente ética cuando logra distanciarse de todos sus deseos o inclinaciones concretas (patológicas), cuando logra desmarcarse de sus determinaciones subjetivas. En cambio, Stuart Mill se conforma con definir la libertad del individuo (y por lo tanto, esa instancia de cuyo ejercicio el sujeto obtiene la verdadera felicidad) a partir de la «distinción entre aquellos deseos y objetivos que son *propios* de él y los que son *recibidos* pasivamente del entorno social» (254). La libertad se obtiene con la capacidad de identificar y de separarse de la determinación que la sociedad ha ejercido sobre la propia subjetividad (pues insistimos en que, para el liberalismo en su conjunto, no cabe tener en cuenta efectos o determinaciones sociales que no sean puramente subjetivos).

²⁷ Destacamos que, según José Montoya, «en el terreno de la ética propiamente dicha el mérito principal de Bentham habría consistido en una limpieza a fondo en aquel campo de toda la basura intelectual de las nociones de “ley natural” y “justicia natural”, ficciones que históricamente no han servido más que para justificar los caprichos y arbitrariedades de los hombres», José Montoya, “La renovación del utilitarismo y la idea de libertad en John Stuart Mill”, 242. En este sentido al menos, el utilitarismo habría tenido un propósito desmitificador similar al de Marx, si bien su alternativa (como pensamiento que busca la mayor felicidad del mayor número de sujetos), aunque

una *metafísica de la economía política*, como escribía Marx (igual que la hay del sujeto —¿qué es sino el *homo economicus*?—, e igual que la hay también del contrato social), todo ello se debe a que también funciona una metafísica de la naturaleza.

9. Del anterior capítulo sabemos que la naturaleza es, para el empirismo, lo dado y existente, a la vez que lo teórica y socialmente indeterminado. Esto sigue siendo verdad ahora que hablamos de ella con mayúsculas. De acuerdo con la máxima del empirismo, para la ideología burguesa lo dado funciona. Podemos empezar por definir esta Naturaleza como una estructura productiva y relacional mayor y más perfecta que cualquiera de las que quepa encontrar en la teoría burguesa de la sociedad. A la sociedad liberal, la Naturaleza le sirve como un espejo conceptual en el que mirarse, en la medida en que sus diferentes estructuras productivas y relacionales son capaces de trazar con ella una relación de simpatía, coherencia o afinidad. Esto es, la Naturaleza ofrece ni más ni menos que el cumplimiento perfecto de la estructura que tanto las instituciones de la democracia y el mercado liberal encarnarán de forma necesariamente imperfecta.

Pero esto no es todo. En modo alguno se conforma esta tradición con postular la Naturaleza como un ideal, como una fantasía imposible y externa a las dinámicas de la propia sociedad; de lo contrario no se entendería el porqué de la afinidad estructural que ya hemos identificado entre ambas esferas. Para la ideología burguesa, la metafísica sirve de garantía de que la sociedad vaya a acabar cumpliendo, de hecho, su propio ideal. Pues la Naturaleza se encargará de que, con el tiempo, sea imposible distinguir entre ella misma y la sociedad, y por lo tanto saber cuál de las dos es más perfecta, pues se tratará ya de un único orden. Aquí se revela la última consecuencia de la afinidad de la que hemos hablado, si bien la fusión de sus horizontes tan sólo se llevará a cabo por medio de una transición derivada de las dinámicas de la Naturaleza, y no —de esto tenemos ya pruebas— de la lógica que guía el funcionamiento de la sociedad capitalista.

Significa esto que, independientemente de la eficacia que la democracia y el mercado liberal demuestren en todos sus casos concretos (independientemente del número

fuese más concreta, ni se fundaba ni permitía el desarrollo de un conocimiento científico de la sociedad.

ro y la gravedad de los fracasos, crisis, imperfecciones, sufrimientos e injusticias que sacudan a sus sociedades), el recurso a la metafísica servirá para garantizar que los principios del liberalismo se cumplan siempre, triunfen siempre (en todo momento y lugar; y además de forma perfecta) por intervención de la Naturaleza. En tanto que nada tiene que ver con la sociedad, aquélla aporta la continuidad de los principios liberales cuando éstos se vuelven invisibles en las formaciones sociales, o sólo aparecen de forma imperfecta.

Que esta lógica tuvo su papel desde la defensa de la libertad natural de Adam Smith hasta la batalla ideológica que enmarcó la Guerra Fría, parece obvio. “Fracasarán las sociedades liberales” —parece decir—, “pero la libertad triunfará. Se perderán batallas (incluso todas las batallas), pero la guerra sólo se puede ganar.” Si tuvo su papel entonces, y lo sigue teniendo ahora, es porque históricamente forma parte de la ideología y la retórica anglosajona. Quizá encontremos uno de sus ejemplos más puros en la prosa de Walt Whitman, cuando identifica los principios de la Naturaleza con los de la democracia estadounidense del siglo XIX:

Como las más grandes lecciones que la Naturaleza nos da a través del universo son quizás las lecciones de la variedad y la libertad, lo mismo presentan también las más grandiosas lecciones de la política y el progreso en el Nuevo Mundo. Si a un hombre se le preguntara, acaso, por los factores distintivos que discriminan lo político y el resto de formas de vida de las modernas Europa y América respecto de los viejos cultos asiáticos, como permanecen todavía heredados en China y Turquía, tal hombre podría encontrarlos, en su conjunto, en el profundo ensayo de John Stuart Mill sobre la Libertad en el futuro, donde, para cualquier nacionalidad verdadera, demanda dos constituyentes esenciales, o estratos profundos — 1º, una amplia variedad de carácter — y 2º, permisividad plena para que la naturaleza humana se expanda en direcciones innumerables, e incluso conflictivas — (así, en gran medida parece ocurrir con el género humano lo mismo que con las influencias que, en su campo ilimitado, consiguen ese perenne efecto de salud en el aire, eso que llamamos el tiempo [meteorológico][that make up ... that perennial health-action of the air we call the weather] — un número infinito de corrientes y fuerzas, y contribuciones, y temperaturas, y propósitos cruzados, cuyo juego incesante de contrario sobre contrario resulta en constante restablecimiento y vitalidad). Con este pensamiento — y no por lo que es sí mismo, sino por lo que necesariamente implica y trae consigo—, dejadme empezar mis especulaciones.²⁸

Sin duda, cabe leer la definición de la *nacionalidad verdadera* tanto como la del *tiempo (meteorológico)* en sintonía con el resto de ejemplos que ya dimos acerca del

²⁸ Walt Whitman, *Democratic vistas*, 929.

modelo formal de estructura liberal, consistente en una diversidad indeterminada, que tiene garantizada su comunidad en la medida en que la diferencia y la igualdad numérica lo permiten.

Que, por otra parte, el origen de esta perspectiva se encuentra en la filosofía estoica, también parece claro. Así lo apuntan D. D. Raphael y A. L. Macfie cuando rastrean la presencia de esta filosofía en la obra *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith.²⁹ No fue, así, casualidad que este último empleara por vez primera su famoso concepto de *la mano invisible* para un ámbito como la cosmología, como los propios editores apuntan en el texto, en una nota a pie de página.³⁰ La cosmología encarnó para Adam Smith el lugar metafísico de la Naturaleza. Igual de obvio resulta que el estoicismo se halla presente, a partes iguales, en la filosofía de Spinoza tanto como en la de Gilles Deleuze, como él no se cansó de reconocer.

II

10. En cualquier caso, para concretar un poco más la estrategia de la que estamos hablando, hace falta recalcar algo que el texto de Walt Whitman ya ha explicitado. Sea como Naturaleza, contrato social democrático o mercado, el modelo de estructura liberal consiste en los principios de *igualdad* y de *libertad*. Vamos a ver qué tienen que ver con la dinámica de la proliferación numérica. Reformularemos lo dicho espe-

²⁹ Cfr. Raphael y A. L. Macfie, "Introduction", 7: «Una vida en sintonía con la naturaleza era una de las máximas de la ética estoica, y la idea estoica de la naturaleza y de lo natural actúa como buena parte de la fundamentación filosófica tanto de *La teoría de los sentimientos morales* como de *La riqueza de las naciones*. La doctrina estoica se acompañaba de una visión de la naturaleza como armonía cósmica. Algunas de las frases que Smith utiliza para describir esta concepción estoica tienen su eco cuando expresa sus propias opiniones. La correspondencia es muy sorprendente en el capítulo sobre la benevolencia universal, donde se recuerda el nombre y la letra de Marco Aurelio: "el gran Conductor" cuya "benevolencia y sabiduría ... han planeado y conducido la inmensa maquinaria del universo" (en [*La teoría de los sentimientos morales*] parte VI, sección ii, capítulo III, párrafos 4 y 5, [236-7/422-3]) es un recuerdo de "el Arquitecto que todo lo sabe y Conductor" de "un inmenso sistema conectado", "la maquinaria del universo" (citado de Marco Aurelio en VII, ii, I, 37). [...] Ciertamente, la frecuente aparición de estas frases nos lleva a pensar que los comentaristas han puesto demasiado énfasis en "la mano invisible", que aparece sólo una vez en cada uno de los libros de Smith. En las dos ocasiones el contexto es la idea estoica de un sistema armónico, visto en el funcionamiento de la sociedad. Los propios estoicos aplicaron esta noción a la sociedad no menos que al universo físico, y usaron la palabra griega *sympatheia* (en el sentido de una conexión orgánica) para ambos».

³⁰ Cfr. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 184, nota 7: «Smith usó la expresión "mano invisible" por primera vez en *Astronomía*, III, 2, cuando escribía sobre el pensamiento religioso primitivo, que sólo atribuía una agencia supranatural a acontecimientos irregulares».

cificando que la ideología liberal recurre a la metafísica de la Naturaleza precisamente para asegurar la efectividad y la vigencia perennes de estos principios en el seno de su sociedad, pues sólo así está justificada. Esto quiere decir que el idealismo empirista hace de toda sociedad uno de los momentos del sistema ideal de la Naturaleza (*cosmos* y *ser* son otras formas de referirnos a ella).

Pero, como ya he dicho, más importante aún es hacer ver que la Naturaleza no es sino el nombre que recibe una metafísica numérica. Con ello se reproduce la segunda de las características que ya le dimos a lo dado del empirismo: su forma unitaria. Éste no recurre a una historia que ya ha sido previamente sometida a la lógica del concepto, sino que, tras hacer pie en la asignación del concepto de “identidad consigo mismo” sobre el propio concepto, lo repite y lo hace eterno como estructura, y lo eleva a infinito numérico. Donde el idealismo especulativo localiza la oposición entre lo concreto y lo universal, el empirismo sitúa el par finito/infinito. Obviamente, la afinidad entre esta metafísica y la lógica numérica vendría dada por la premisa según la cual la Naturaleza sería tan infinita como la serie de los números —como el *conjunto actualmente infinito* de Cantor (infinito actual). Así, la ideología liberal recurre al infinito de la naturaleza para que éste garantice, bajo cualquier condición, la libertad y la igualdad dentro de ella: entre los elementos o partes componentes de cualquiera de sus subestructuras (sujetos, voluntades y necesidades individuales).

Que el infinito es una categoría falsa, idealista, lo sabemos desde el momento en que no puede funcionar una estructura teórica subjetiva de infinitos elementos. No hay modo de concretar una concepción tal. En tanto que es así, tampoco puede haber una estructura productiva infinita. Con todo, a través de la Naturaleza, la ideología liberal no sólo postula la existencia de tal estructura, sino que a esto añade que todo en la sociedad formaría parte de ella. Esto es: todo elemento o determinación funcionaría a la vez en dos planos diferentes: en el de la finitud social concreta, por un lado, y en el de la infinitud metafísica, natural y numérica, por otro. Todo formaría parte del conjunto finito y del conjunto infinito, de la sociedad y de la Naturaleza, de la teoría y de lo matemático dado. Lo propio del liberalismo es hablar de su sociedad en términos de infinitud y *causa sui*, cuando lo mira desde la perspectiva de la Naturaleza; y de finitud y funcionalidad social, cuando lo hace desde la política o la economía.

11. Debemos explicar la razón de esta doble mirada. Es cierto que tanto la Naturaleza como la democracia y mercado liberales participan del modelo de estructura del idealismo empirista; pero también lo es que estos principios significan cosas muy diferentes en cada uno de estos niveles. Pongamos como ejemplo la economía de mercado. El argumento se repetirá respecto a la política, pero será más didáctico comenzar con este nivel. No lo analizaremos todavía como un modo de producción capitalista, esto es, según el diagnóstico que de él ofreció Marx, pues, evidentemente, la economía política clásica no miró su estructura productiva desde el punto de vista de la lucha de clases. Por eso no pudo llegar a la caracterización que Marx delinea (y ya de forma segura) en su breve “Introducción” de *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* —precisamente, al identificar las determinaciones que la lucha de clases establece en la distribución, en la producción y en el consumo. La economía política liberal ofrece, pues, un modelo homogéneo de estructura, conforme al modelo uni-vectorial propio del empirismo. Ahora bien, también caracteriza una estructura productiva finita y concreta. Y es que, por muy complaciente que se pueda llegar a ser, ningún teórico de la sociedad liberal se atrevió a hacer de ella algo infinito —al menos no de partida. Ahí está el principio de los *recursos limitados* para confirmarlo. Significa esto que, forzosamente, para que pueda hablarse de la operatividad de los principios de igualdad y de libertad dentro de esta economía, tendrán que tener una eficacia concreta en los diferentes contextos productivos de esa sociedad, en cuyos confines encontrarán su único significado. Habrán de entenderse, pues, dentro de un contexto de referencia a lógicas cualitativas y cuantitativas, lógicas valorativas, etc. En el caso de la igualdad, por ejemplo, ésta deberá ser entendida como la misma cantidad de una misma cualidad en diferentes objetos; o bien como la equivalencia de diferentes cualidades que, por referencia a un tercer término, pudiesen llegar a ser asimilables.

12. De cualquier manera, advertimos que en esta situación el significado de la libertad y de la igualdad no será compatible con cualquier estado de cosas en la economía, del mismo modo que su significado no será compatible con cualquier marco sintáctico y conceptual. Esta situación basta para forzar el contraste que nos interesa.

Pues resulta que, por oposición a la economía liberal, en la Naturaleza los principios de igualdad y libertad son compatibles con cualquier estado de cosas, así como con cualquier contexto teórico de la sociedad. Precisamente lo son en la medida en que — como ya vimos en el primer capítulo— la función productiva de la Naturaleza no viene determinada por ninguna cualidad particular (es *causa sui*), sino por un imperativo meramente cuantitativo: el número de determinaciones productivas ha de ser infinito. Esa es la única función que regula su productividad: la indeterminación más absoluta respecto a cualquier lógica teórica, social y subjetiva.

Lo único que a la Naturaleza parece interesarle es ser infinita —no tal o cual cualidad en particular, en oposición a otra, sino *todas*; no tal o cual ordenación de la productividad bajo cierto régimen de igualdad y libertad, sino todas las determinaciones posibles. Esta es la dinámica que Deleuze atribuye al ser y que resume bajo la audaz fórmula de *la repetición de la diferencia*.³¹

En este infinito, la igualdad y la libertad del régimen de producción social liberal han de salir forzosamente transformadas.

13. Es un hecho que, en cuanto la sociedad se mira a través de la lente metafísica, la igualdad y la libertad se imponen de forma necesaria, pues la Naturaleza se convierte en la única estructura. Respecto a la igualdad, ocurre que todas las determinaciones productivas son iguales en tanto que ninguna de ellas, en suma o de forma individual, es más valiosa que otra al contrastarse con el infinito. Sean cuales sean sus cualidades, y sean cuales sean los conjuntos finitos que sobre la base de éstas se puedan formar, no realizan el infinito de la Naturaleza de mayor o mejor manera. En comparación con ésta, todo conjunto o diferencia es infinitesimal. En tanto es así, será también más parecido a otro que a la totalidad.

³¹ Ponemos los ejemplos siguientes de su formulación, entre muchos otros posibles: cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Introducción), 41: «La repetición aparece como una diferencia, pero una diferencia sin concepto, en este sentido, diferencia indiferente»; también, 102: «Las diferencias siempre se parecen, son análogas, opuestas o idénticas: la diferencia está detrás de cada cosa, pero no hay nada detrás de la diferencia. [...] La repetición es el ser informal de todas las diferencias, la potencia informal del fondo que lleva cada cosa a esa “forma” extrema en que su representación se deshace. Lo *dispar* es el último elemento de la repetición, que se opone a la identidad de la representación».

En la medida en que las cualidades de las diferentes determinaciones productivas son disfuncionales e inconmensurables respecto al infinito, creemos que comparten el equilibrio del número. Si una *cifra* significa una cantidad referida a una determinación cualitativa, esto no ocurre con el *número*, que interesa independientemente de la teoría que podría volver significativa la cantidad que designa. De la misma manera, las determinaciones concretas sólo interesan a la ontología en la medida en que tienen una propiedad muy particular: la de poder ser contadas como diferencias del ser. En ninguna otra cosa consistirá la propiedad del *ser-en-tanto-que-ser* que tradicionalmente interesa a la ontología, y que Alain Badiou coherentemente asocia a la matemática.³² Sólo conciernen como ejemplos productivos del ser, aislados de toda lógica social.

La propiedad de ser contado responde punto por punto a la función exclusivamente *productiva* de la naturaleza, puesto que solamente como formas de existencia contables las produce la Naturaleza por medio de la *causa sui*, o las enumera. A partir de entonces, las determinaciones productivas acaban relacionándose en un infinito que aparece como una estructura sencilla y homogénea, y sólo cabe el principio de igualdad entre ellas. Todo deviene medible e igualable. Desmarcados de una cualidad que dé sentido a la propiedad cuantitativa, todos los números son iguales, y basta con que se suponga una serie infinita para que se caractericen por la indiferencia,.

14. Respecto a la vigencia obligada de la que disfrutaría la libertad dentro de una estructura infinita, el argumento es más complejo, aunque espero que acabe siendo evidente. Consiste en lo siguiente: infinitas determinaciones productivas se relacionan de tal manera que ninguna de ellas, en suma o de forma individual, consigue a su vez afectar (en una dirección u en otra y de forma necesaria) el infinito que todas conforman. Ningún argumento causal que implicase un orden finito de cualidades y cantidades podría pronosticar el desarrollo concreto de la totalidad de la estructura. Como infinita que es, también es libre, impredecible o irreductible respecto a cualquier subgrupo de los elementos que la conforman, y su desarrollo será por tanto neutro res-

³² Cfr. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía* (1), 11: «Sostengo por mi parte que incluso el antiguo problema del ser-en-tanto-que-ser no es competencia exclusivamente suya [de la filosofía]: es un problema del campo matemático».

pecto a los intereses finitos (tanto si los consideramos individualmente como si los consideramos en suma) que entran en pugna dentro de ella. Estamos hablando, pues, de la libertad de la estructura.

A su vez, la libertad de la Naturaleza también estaría contenida en el principio de la *causa sui*, que se afirmaría a sí mismo mediante la producción de nuevas diferencias. Esta producción no podría rastrearse ni remitirse a la interrelación de las infinitas diferencias. Frente a éstas y a todo a lo que éstas podrían dar lugar, la *causa sui* implica un azar, la posibilidad de un acontecimiento novedoso que, por supuesto, es libre y neutro respecto al orden de la causalidad concreta, cuantitativa y cualitativa. Responde a un imperativo ontológico, no a una función productiva social, determinada teórica y socialmente hablando. En este punto, el primado de la libertad no deja de alimentar el principio de igualdad ya explicado anteriormente, pues, frente a la novedad, las determinaciones productivas ya existentes son iguales. Aquélla no beneficia a ninguna, ni a ningún conjunto de ellas en particular.

Como vemos, la libertad y la igualdad de la Naturaleza se derivan del hecho de que todo lo finito se hallaría igualmente lejano del infinito. Podríamos incluso describir así la premisa fundamental de la ideología liberal: todo esfuerzo proveniente de la finitud (también de la finitud de una sociedad) es igualmente ineficaz para representar la libertad del infinito y de su azar, dado que este último es neutro por igual respecto a cualquier lógica finita, cualitativa o cuantitativa. La normatividad que se deriva de aquí es sencilla: productividad infinita, infinita integración de diferencias en una igualdad aún mayor, composibilidad de todas las libertades.

III

15. Que la sociedad funcione más allá de sí misma; que lo hagan el mercado y la democracia, por encima de la explotación y la tiranía; que en el campo de la economía y la política, la igualdad y la libertad sigan sirviendo de guías... tal es la fantasía de la que se alimenta la ideología liberal, y a la que trata de dar funcionalidad. Cuando resulta evidente que los principios de igualdad y libertad no son efectivos, y cuando parece imposible que puedan ser derivados de los diferentes contextos de la sociedad (más aún: cuando lo evidente parece ser lo contrario), entonces el liberalismo recurre a la metafísica. Lo que Hegel consigue mediante el concepto y la historia, el empi-

rismo liberal lo logrará mediante la Naturaleza infinita, por medio de dos estrategias: por un lado, integra a la sociedad dentro del marco infinito de la Naturaleza, con lo que logra que esta última imponga su libertad y la igualdad sobre aquélla; por otro, busca reproducir los equilibrios de igualdad y libertad del infinito en los contextos limitados de la propia sociedad, aunque para esto deba hacer abstracción de toda cualidad y cantidad concreta (y por supuesto de la lucha de clases).

Donde mejor se percibe la primera estrategia es en la doctrina de la *mano invisible* de Adam Smith, así como en el eco que todavía hoy despierta en la teoría económica liberal. Ya hemos aludido a su procedencia estoica; y es que en *La riqueza de las naciones*, leemos al filósofo describir cómo

*los antiguos estoicos pensaban que, como el mundo está gobernado por la imperiosa providencia de un Dios sabio, poderoso y bueno, cada acontecimiento singular debe ser considerado como una parte necesaria del plan del universo, que tendía a promover el orden y felicidad general del conjunto; que los vicios y locuras de la especie humana, por tanto, constituían una parte tan necesaria de este plan como su sabiduría y su virtud; y merced a aquel arte eterno que extrae el bien y el mal, tenderán igualmente en favor de la prosperidad y perfección del gran sistema de la naturaleza.*³³

Esta idea estoica —por ejemplo, que la productividad del vicio es parte de la productividad del bien— tiene su continuidad en la mano invisible, doctrina a la que el autor se refiere en dos alusiones solamente, en *La riqueza de las naciones* y *La teoría de los sentimientos morales*, y que reproducimos ahora:

*cada uno de por sí viene a esforzarse, sin intentarlo directamente, en conseguir el máximo de renta anual de la sociedad en común. Ninguno por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. [...] solo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención.*³⁴

Aquí tenemos asegurada la comunidad de lo productivo:

Una mano invisible [invisible hand] los conduce [a los ricos] a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra

³³ Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (I, ii, 3, 4), 36/ 97-8.

³⁴ Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (IV, ii, 9), 456, vol. 1/ 191, vol. 2.

*hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie. Cuando la providencia distribuyó la tierra entre unos pocos patronos señoriales ni olvidó ni abandonó a los que parecían haber quedado excluidos del reparto. También éstos disfrutaban de una parte de todo lo que produce. En lo que constituye la genuina felicidad de la vida humana no están en ningún sentido por debajo de quienes parecerían ser tan superiores a ellos. En el [estado de] desahogo del cuerpo y la paz del espíritu, todos los diversos rangos de la vida se hallan casi al mismo nivel, y el pordiosero que toma el sol a un costado del camino atesora la seguridad que los reyes luchan por conseguir.*³⁵

En mi opinión, estos dos párrafos responden y confirman algunas de las hipótesis presentadas hasta ahora acerca del modelo de estructura productiva adoptado por la ideología liberal. Es evidente que Adam Smith no considera que la estructura del mercado sea, de hecho, infinita. Pero esto no es óbice para que, a través del mito de la mano invisible (un azar teleológico), el filósofo se prohíba juntar los dos planos que él mismo pone en juego: el natural y el social, el infinito y el finito. Al hacerlo, no sólo inventaría la Naturaleza (el ser, el universo, etc.) como algo diferente de la sociedad, sino que además le atribuiría categorías como las de igualdad, libertad y riqueza, pretendiendo que éstas tengan el mismo significado que presentan en el marco de una formación social. Sólo si recurriésemos al conjunto infinito en el que todo participa de igual manera podríamos lograr entender cómo es que la libertad, la igualdad, la riqueza (e incluso la felicidad) de un vagabundo pueden tener algo en común —compartir, pues, un mismo plano— con las del capitalista, con las del rico, con las del rey. Sin duda, ha de tratarse de la misma igualdad y libertad de la que disfrutarían las diferencias en la Naturaleza, exclusivamente por formar parte de ella.

Antes de pasar al ejemplo que asociamos con la segunda de las estrategias —la de reproducir los equilibrios de igualdad y libertad del infinito en el contexto finito de la propia sociedad, aunque esto signifique abstraernos de toda lógica concreta—, debemos mencionar que Marx identificó y criticó el recurso metafísico de la mano invisible de Adam Smith, a quien colocó junto con Ricardo entre los *economistas fatalistas*.³⁶ Hizo lo mismo con estrategias similares que poblaban toda suerte de filosofías

³⁵ Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (IV, i, 10), 184/ 332-3.

³⁶ Cfr. Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, (2, §1, 7), 102-3/143: «Existen los economistas *fatalistas* [*fatalistischen Ökonomen*], que en su teoría son tan indiferentes a lo que ellos denominan inconvenientes de la producción burguesa [die Übelstände der bürgerlichen Produktionsweise]

idealistas, tal y como lo demuestra su *Miseria de la filosofía*, al subrayar, en la propuesta de Proudhon, que la igualdad es la *tendencia mística*.³⁷ Los economistas soviéticos S. M. Firsoba y V. F. Tsaga creyeron encontrar una reformulación de esta tendencia en la *teoría metafísica del equilibrio* que afecta a todos los economistas liberales por igual (incluido el propio Keynes, más intervencionista), en la medida en que no reconocen que la lucha de clases establece una división en la propia estructura de la sociedad (impone, por ejemplo, una diferencia entre la oferta —la productividad— y la demanda).³⁸ Exactamente por la misma razón, esta metafísica del equilibrio estaría detrás de la concepción del poder “suma cero”, formulada por Wright Mills, quien, incluso cuando reconoce la existencia de diferentes clases o grupos sociales, observa el todo social como un plano homogéneo en el que el poder sería *una cantidad dada*, de tal forma que «toda clase o grupo social *tendría todo el poder que no tuviera otro*». ³⁹ Finalmente, este sesgo metafísico se dejaría sentir incluso en las ediciones

como los burgueses mismos lo son en la práctica ante los sufrimientos de los proletarios que les ayudan a adquirir riquezas. Esta escuela fatalista tiene sus clásicos y sus románticos. Los clásicos, como Adam Smith y Ricardo, son representantes [vertreten] de una burguesía que, luchando todavía contra los restos de la sociedad feudal [der feudalen Gessellschaft], sólo pretende depurar de manchas feudales [den feudalen Flecken] las relaciones económicas, aumentar las fuerzas productivas y dar un nuevo impulso [neue Triebkraft] a la industria y al comercio. A su juicio, los sufrimientos del proletariado que participa en esa lucha, absorbido por esa actividad febril [von dieser fieberhaften Arbeit], sólo son pasajeros, accidentales, y el proletariado mismo los considera como tales. Los economistas como Adam Smith y Ricardo, que son los historiadores de esta época, no tienen otra misión que mostrar cómo se adquiere la riqueza en el marco de las relaciones de la producción burguesa, formular estas relaciones en categorías y leyes y demostrar que estas leyes y categorías son, para la producción de riquezas, superiores a las leyes y a las categorías de la sociedad feudal. A sus ojos la miseria no es más que el dolor que acompaña a todo alumbramiento [jeder Geburt], lo mismo en la naturaleza que en la industria».

³⁷ Cfr. Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, (2, §1, 6), 98-9/138: «En resumen, la igualdad es la *intención primitiva, la tendencia mística, el fin providencial* [Die Gleichheit ist die ursprüngliche Absicht, die mystische Tendenz, das providentielle Ziel] que el genio social no pierde nunca de vista, girando en el círculo de las contradicciones económicas. Por eso, la *Providencia* [die Vorsehung] es la locomotora que hace marchar todo el bagaje económico del señor Proudhon mucho mejor que su razón pura y etérea [seine luftige, reine Vernunft]. Nuestro autor ha consagrado a la Providencia todo un capítulo, que sigue al de los impuestos».

³⁸ Cfr. S. M. Firsoba y V. F. Tsaga, *Teorías económicas burguesas del siglo XX* (3), 22: «Habitualmente, los economistas burgueses partían del supuesto de que con el denominado equilibrio económico era posible la plena utilización de todos los recursos industriales y la eliminación del paro forzoso. [...] También Keynes arrancaba de la teoría metafísica del equilibrio, pero viose obligado a reconocer que el equilibrio económico no descartaba el paro, que no cabía tomar como punto de partida la plena utilización de todos los recursos productivos [...] Keynes hubo de confesar asimismo que la demanda global no siempre coincide con la oferta global de mercancías y que la insuficiencia de la demanda representa un hecho real».

³⁹ Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (3, IV), 143-4. La cita prosigue: «toda reducción del poder de un grupo dado deriva directamente en el aumento del

recientes de *La riqueza de las naciones*, que son bienvenidas diciendo que «en algunos temas [...] su contenido radical no ha quedado nunca verdaderamente superado. Éste es el caso, en especial, de la tesis según la cual, en un entorno competitivo, la búsqueda de beneficio individual produce resultados socialmente deseables».⁴⁰

Algo similar ocurría, sin duda, con el acceso al *tercer género de conocimiento* en la filosofía de Spinoza (la intuición), así como a su pasión correspondiente (el *amor dei*). Sucedió cuando el filósofo contemplaba las cosas desde la perspectiva de la sustancia infinita, y no desde la propia estructura finita y concreta de los modos.⁴¹ Entonces, también la libertad y la igualdad estaban aseguradas de forma estructural, y todo era bendecido; todo era igualmente *inevitable* (pues respondía a una causalidad diferente e inalcanzable para la sociedad) y deseable en tanto que provenía de Dios.⁴²

16. Pasemos ya al segundo de los ejemplos que nos interesa resaltar. Lo haremos con ayuda de la *voluntad general*, que se relaciona con la teoría del contrato desde la cual el empirismo busca fundar su propia concepción de Estado. Lo más interesante de esta propuesta (que tomaremos de Jean-Jacques Rousseau, sobre todo) reside en que implica las dos estrategias ya mencionadas, a través de las cuales el liberalismo trata de reproducir el equilibrio de la igualdad y la libertad del infinito, pero dentro de la finitud social.

Quiere esto decir que, como antes, partimos de que toda sociedad es finita y que limitado es el número de sujetos que participan en ella, bien produciendo en la economía de mercado, bien tomando parte en el contrato social. Así, cuando Rousseau trate de reproducir los equilibrios metafísicos de una Naturaleza infinita en un campo

poder de otro grupo, y así sucesivamente, de manera que si la repartición del poder cambia, éste sigue siendo siempre una cantidad invariable. Esta concepción, que sirve de base a varias formas actuales de reformismo, se remonta [...] a una concepción funcionalista del todo social, compuesto de elementos equivalentes que mantienen relaciones en un equilibrio de integración, y al desconocimiento del problema de la estructura de una formación».

⁴⁰ Prólogo a la edición española de Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (Prólogo), 9.

⁴¹ Cfr. Baruch Spinoza, *Ética* (V, XXIX), 413: «Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios».

⁴² Cfr. Baruch Spinoza, *Ética* (V, XXIX y ss.), 412 y ss.

social definitivamente finito, lo hará cancelando las lógicas cualitativas y cuantitativas que dan sentido a toda determinación productiva en el seno de la formación social. A la primera de estas tácticas la llamaré *igualdad en la alienación total*, que da contenido a una de las cláusulas imprescindibles para el contrato o pacto social; más concretamente, a la que posibilita la existencia de una comunidad política a la que se adscribe una voluntad general.⁴³ Althusser, por ejemplo, formula esta cláusula de la siguiente manera: «Cada uno ofrece todo lo que es y todo lo que posee, independientemente de lo que posea. Todos los hombres son iguales en alienación, puesto que ésta es total para cada uno de ellos».⁴⁴ En este caso, creemos que la alienación total reproduce el principio de igualdad que todo lo finito padece respecto al infinito, en tanto que es igualmente ineficaz respecto a éste, y esto independientemente de la suma o combinación de sus cualidades. De forma recíproca, Rousseau consigue que la voluntad general sea libre y neutral respecto a la voluntad particular de sus súbditos (bien colectiva, bien individual), igual que la interacción de una totalidad infinita de determinaciones productivas forzosamente se llevaba a cabo de forma libre e independiente de la lógica cualitativa y cuantitativa que guiaba cualquier conjunto finito de ellas. El infinito no existe para Rousseau, esto es obvio; con todo, el autor impuso su equilibrio (que es el de la Naturaleza) sobre la nueva estructura naciente: la comunidad, el Estado, el cuerpo político que se configura gracias al contrato social. A través de este último, cada sujeto acepta que toda cualidad y cantidad que le caracterice como sujeto se vuelva irrelevante y disfuncional (infinitesimal). Esto quiere decir que, a nivel social, el sujeto acepta la inoperatividad de sus motivaciones. Tal cosa se concreta en una cesión total de propiedad, la cual, sin duda, parece implicar un sacrificio o una negación absoluta de la subjetividad, de lo social y de las leyes de valor que le son propias.

⁴³ Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (Libro I, capítulo VI), 56/244 : « Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : 'Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout».

⁴⁴ Louis Althusser, "Sur le *Contrat social*" (IV), 81 : «Chacun donne *tout* ce qu'il est et possède, quoi qu'il possède. Tout les hommes sont égaux dans l'aliénation, puisqu'elle est pour chacun totale».

Sabemos que, en un segundo momento, la voluntad general devolverá a cada uno aquello que ha entregado. Con todo, esta decisión sólo se realiza por la neutralidad y libertad que la voluntad general disfruta ya respecto a la voluntad de sus súbditos, lo que implica que cualquiera de ellos podría ser robado de forma definitiva de sus pertenencias: «al ser la condición igual para todos», escribe Rousseau, «nadie tiene interés en hacerla onerosa [onéreuse] para los demás».⁴⁵ Acto seguido, lo explicará de la siguiente manera:

Finalmente, entregándose cada uno a todos, no se entrega a ninguno y, como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que se cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

*En consecuencia, si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontramos con que se reduce a los siguientes términos: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo.*⁴⁶

Ahora bien, para conseguir la igualdad y la libertad en una sociedad no basta con esto. Las diferencias cualitativas y cuantitativas permanecen como desigualdades de propiedad, y en la medida en que la sociedad es una estructura finita, esta desigualdad trae consecuencias. Como ya denunció Marx en *Sobre la cuestión judía*, en este punto la ficción del contrato social no es sino una trampa ideológica para justificar el estatus quo, dar soporte jurídico a un marco concreto de desigualdad —de la misma manera que, para Marx, lo fueron las revoluciones burguesas.⁴⁷ En esta misma línea, Althusser apunta que la alienación total es una mera *cláusula formal*, «puesto que los hombres tienen posesiones desiguales, y sabemos que el intercambio [que implica el con-

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (I, VI), 56/244.

⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (I, VI), 56/244.

⁴⁷ Cfr. Karl Marx, *La cuestión judía*, 195: «Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad. [...] Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo repliegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad».

trato] es ventajoso para aquél que más posee, pues es éste quien más arriesga en el estado de guerra [total]». ⁴⁸

17. Es precisamente éste el momento en que, para instaurar la igualdad y la libertad en una sociedad donde existe la propiedad desigual, Rousseau ha de servirse de la segunda estrategia que nos interesa. Althusser describe cómo la posibilidad de una voluntad general depende, no sólo del principio de igualdad que ya hemos descrito, sino también de la cuestión del interés, que a continuación tratamos. Consiste en hacer de toda voluntad, interés o deseo individual nada más que una concreción de la voluntad general. Tratemos de comprenderlo: si a través de la alienación total Rousseau lograba asignar a la totalidad finita del Estado una voluntad general que reproducía la estructura armónica de la Naturaleza, ahora se propone elaborar una caracterización adecuada de aquello que haría efectivas estas diferencias de propiedad; pero, además, quiere hacerlo quitando toda relevancia al equilibrio igualitario que consiguió por medio de la alienación total. Lo logra precisamente al redefinir el interés individual para que sea perfectamente compatible con la voluntad general —hasta el punto de que lo más característico y verdadero del sujeto consiste en desear y querer la voluntad general. Se desea la ley, como diría Kant; del deseo patológico se pasa a la ley moral. De esta forma, la alienación total (algo que en un primer momento pareció implicar el verdadero sacrificio del interés individual) acaba siendo el modo en que lo verdaderamente subjetivo sale a relucir. Ahora resulta que la voluntad individual siempre fue sinónima de la voluntad general que el contrato social instauró en la sociedad.

18. Relacionamos esta estrategia con la conversión del sujeto en número. Como estrategia, caracteriza toda la teoría del contrato, desde sus formulaciones hobbesianas. Y es que el problema del *uno* y del *dos* resulta esencial para la teoría política del idealismo empirista, sobre todo cuando se trata de definir la especificidad de un sujeto (y de su libertad) sin que esto suponga el menoscabo de un principio de igualdad

⁴⁸ Louis Althusser, “Sur le *Contrat social*” (IV), 81 : «Cette clause est formelle, car les hommes ont des possessions inégales, et nous savons que l’échange est avantageux pour celui qui possède de plus, car il est celui qui risque de perdre le plus dans l’état de guerre».

general. Conseguir este equilibrio se convierte en un problema para la administración de justicia, de la política y de la riqueza. Véase, así, la definición que Thomas Hobbes ofrece de la igualdad que primaría en el estado de naturaleza, que precisamente tiende a remitir este equilibrio a lo dado. A grandes rasgos, su argumento es el de que todos los hombres son iguales en el estado de naturaleza, en la medida en que cualquiera de sus diferencias puede ser neutralizada dentro de la sociedad. La hegemonía cuantitativa de la lógica numérica acaba conservándose de esta manera.

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y mente que, aunque fuese hallado un hombre que resultase ser manifiestamente más fuerte de cuerpo o rápido de mente que otro, sin embargo, tomándolo todo en consideración, la diferencia entre un hombre y otro no es tan considerable como para que uno pueda por ello reclamar para sí cualquier beneficio que otro no pueda pretender tanto como él. Pues, respecto de la fortaleza del cuerpo, el débil la posee en medida suficiente como para matar al más fuerte, sea maquinando secretamente, sea uniéndose en confederación con otros que padecen el mismo peligro que él.⁴⁹

El mismo equilibrio se percibe en la fórmula que Jean-Jacques Rousseau ofrece en su *Contrato social* para tratar de mantener cierta igualdad entre los índices de poder y riqueza de los diferentes ciudadanos, que en una sociedad liberal serán forzosamente diferentes. Su obsesión reside en que, en cualquiera de los aspectos, podamos seguir hablando de cada sujeto en términos de un uno, de una individualidad cuya integridad no corra peligro y, por lo tanto, siga existiendo la posibilidad de apelar a la igualdad que todos los sujetos comparten en tanto entidades numéricas. Así,

respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que el nivel de poder [degrés de puissance et de richesse] y de riqueza sea absolutamente el mismo, sino que, en lo que se refiere al poder, excluya toda violencia [es decir, que no dé muerte] y no se ejerza nunca sino en virtud de rango y de leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse; lo que supone, por parte de los grandes, moderación en los bienes y en el crédito y, por parte de los pequeños, moderación en la avaricia y en la codicia.⁵⁰

Si bien podemos considerar que fue Hobbes quien inició la teoría política moderna al romper con la tradición aristotélica, lo cierto es que la reducción de lo esencial de

⁴⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (I, XIII), 84.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social* (II, XI), 105/269-70.

cada sujeto a una forma vacía, similar al concepto de número, subyace también a la forma aristotélica de la justicia; se percibiría sobre todo en el movimiento idealista gracias al cual Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, se atreve a defender que podemos considerar lo justo como el término medio de lo injusto. «puesto que el injusto es desigual y lo injusto es desigual». Escribe,

es evidente que existe también un término medio de lo desigual, y éste es lo igual, porque en toda acción en la que se da lo más y lo menos se da también lo igual. [...] Lo justo es, pues, una proporción (y la proporción no es propia sólo del número consistente en unidades abstractas, sino del número en general).⁵¹

Tras esto, Aristóteles establece la tesis de que la proporción y la justicia requieren cuatro términos. A mi modo de ver, en este párrafo Aristóteles está defendiendo algo tan extraño como que es posible definir una identidad o igualdad común entre dos sujetos diferentes (condición de posibilidad de que pueda haber una decisión justa acerca de ellos) como el término medio de sus diferencias concretas. Así formulada, no se trata de una tesis muy distinta de la que caracteriza la filosofía de Deleuze: el término medio se repite en cada una de las diferencias, pero como desproporción. Para llegar a la proporción justa, habría que encontrar el término medio de lo desproporcionado.

Esto es un error evidente, porque el término medio de la locura no es la cordura. Aristóteles lleva a cabo una abstracción que creemos que participa de la tendencia a hacer de una naturaleza numérica, desprovista de toda cualidad, la esencia del sujeto, por debajo de sus cualidades concretas.

Por su parte, creo que con la voluntad general Rousseau se habría guardado de recurrir al infinito para imponer un equilibrio de igualdad y de libertad, aunque para ello tuvo que vaciar toda voluntad individual de un significado concreto. Ha prescindido del infinito de la metafísica para abrazar una serie finita de números que ocuparía el lugar de la sociedad.⁵² En esta construcción, el sujeto no es un infinitesimal con-

⁵¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (V, 1131a), 74.

⁵² A veces, sin embargo, su concepción de la voluntad general aparenta ser una voluntad no cuantitativa, como el conjunto infinito estaría más allá de la suma. Así se aprecia en la diferencia entre la *voluntad de todos* y la *voluntad general*, aunque esta diferencia acaba por no ser tal, puesto que la segunda emana directamente de la primera. Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (II, III), 75/252: «Existe con frecuencia mucha diferencia entre la voluntad de todos [vo-

creto, como sí lo eran las diferencias de la Naturaleza; simplemente, es un número vacío. Pues en el núcleo mismo de la subjetividad —en el lugar de la moral— sólo hay una diferencia no determinada por cualidad o preferencia alguna; hay un alma sin deseo, un interés desinteresado... aquello que vuelve todos los números iguales en la medida en que no está delimitado qué significan y, por lo tanto, sólo es posible referirlos a su propia serie infinita, que los contiene y los hace equivalentes. Los sujetos serían iguales en tanto que serían mera cantidad, diferencia mínima, y sólo tendrían sentido al referirlos a la voluntad general.

Y es que nada sino la suma de todas estas voluntades que no son nada (que no son tales), es la voluntad general. El interés individual y voluntad general, lo individual y lo común, son caras de una misma moneda, y el contrato social en realidad no aporta nada, pues el interés individual nunca quiso otra cosa más que la igualdad general.

Encontramos asimismo la recurrencia de esta estrategia en las aportaciones de toda una serie de pensadores contemporáneos; por ejemplo, en los sujetos de John Rawls⁵³ que, en la *posición original*, se presentan detrás de un *velo de ignorancia*;⁵⁴ en la mera sociabilidad de Giorgio Agamben, la cual se expresa en el gesto del rostro (correlato de un ser que encuentra su esencia en la potencia, de un lenguaje que encuentra su

lonté de tous] y la voluntad general [volonté general]; ésta última sólo busca el interés común; la primera persigue el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares; pero eliminación [mais ôtez] de estas mismas voluntades el más y el menos que se destruyen mutuamente y queda como suma de las diferencias la voluntad general».

⁵³ Así lo señala también Jacques Lezra en su “Spontaneous Labor”, 95 nota 25. En general, esta sección del artículo resume muy bien el tratamiento que Althusser hace del texto de Rousseau, relacionándolo con el concepto de *naturaleza*. A su vez, se atreve a postular la siguiente hipótesis, que tiene que ver con el tema principal de este ensayo: la explicación de la novedad conceptual: «[Como Marx hizo con Hegel], Althusser lee en Rousseau la manera en la que éste no tiene en cuenta una determinación —la del trabajo que habría de desembocar en la puesta en común de la voluntad general, esto es, el trabajo de producción de conciencia, las condiciones materiales de la construcción de conciencia».

⁵⁴ Cfr. John Rawls, *A Theory of Justice* (III, §24), 136: «La idea que persigue la posición original es la de establecer un procedimiento que sea justo de tal forma que cualquiera que sean los principios acordados a través de él deban de ser justos también. El objetivo es usar la noción de justicia pura y procedimental como fundamento de la teoría. De algún modo debemos cancelar los efectos que se derivan de contingencias específicas que enfrentan a los hombres y los tientan a explotar las circunstancias naturales y sociales para sacar ventaja. Ahora bien, para lograr esto, asumo que las diferentes partes están situadas [en la posición original] tras un velo de ignorancia. No saben de qué manera las varias alternativas acabarán por afectar su propio caso particular, y están obligadas a evaluar sus principios solamente sobre la base de consideraciones generales».

esencia en su medianidad),⁵⁵ y en la expectativa indeterminada que Jacques Derrida parece defender en algunas de sus obras.⁵⁶

18. Ahora bien, con respecto al argumento rousseauniano, nos preguntamos por qué el contrato sería entonces necesario. Esta pregunta es sinónima de aquélla que interroga sobre el origen de la desigualdad, pues la última resulta inexplicable si tal cosa nunca estuvo en el interés o en el deseo del sujeto individual. Como respuesta, y para localizar precisamente el lugar de una emergencia que no cabe referir al indivi-

⁵⁵ Cfr. Giorgio Agamben, “Notas sobre el gesto”, 55: «El gesto es, en este sentido, comunicación de una comunicabilidad. No tiene propiamente nada que decir, porque lo que muestra es el ser-en-el-lenguaje de hombre como pura medianidad»; también, Giorgio Agamben, “El rostro”, 86: «Sed sólo vuestro rostro. Id al umbral. No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades o propiedades, no permanezcáis por debajo de ellas, sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas».

⁵⁶ En su libro *Espectros de Marx*, Jacques Derrida hace funcionar (sin dar cuenta de ella) una promesa mesiánica de diferencia absoluta y radical. De esta promesa deriva una expectativa indeterminada que se convierte en el fundamento de su ética. Es indeterminada puesto que la diferencia que espera no guarda ninguna similitud conceptual con lo conocido hasta ahora. Obviamente, sólo la confianza en una infinita productividad del ser podría justificar la primera, y así también la segunda. Frente a la lectura althusseriana, «que trataba de disociar el marxismo de cualquier teleología tanto como de cualquier escatología mesiánica» (Jacques Derrida, *Spectres of Marx* (3), 112), Derrida formula su apuesta como la de distinguir y mantener la segunda aún prescindiendo de la primera. El resultado de todo ello es un marxismo que —se podría argumentar— podría leerse a la luz de la teología negativa de Adorno. Lo vemos muy claramente en su artículo “Los hijos de Marx”, breve respuesta a los comentarios y críticas hechos a *Espectros de Marx*, y cuyas tesis principales resumimos a continuación. Estaríamos hablando de una promesa indeterminada, cuyo objeto de hecho sólo es traducible en términos de una diferencia tal que no podrá ajustarse a los marcos conceptuales ya conocidos, a los que excederá; una diferencia tal que, en el campo de la política, tampoco se acoplará a la lógica de la justicia e injusticia corrientes (y por eso mismo será sinónima de la máxima justicia); una diferencia tal que, además, será imposible prepararse para ella, por lo que nuestra expectativa —que ha de elaborarse siempre sobre lo ya conocido— no puede estar, jamás, bien dispuesta. Una promesa como ésta demanda, a la postre, una expectativa completamente indeterminada, o lo que es lo mismo, un ejercicio de desobjetivización y disfuncionalidad que se parece demasiado al imperativo de objetividad que el idealismo empirista plantea, por ejemplo, para el acercamiento científico a los objetos dados de la realidad. En lo que supone la más radical de las paradojas, Derrida acaba hablando de esta expectativa en términos de una verdadera política, para a continuación plantear que se trata de la condición de posibilidad de cualquier ejemplo concreto de conocimiento, del lenguaje, y de la propia política. Ya hemos dicho que, como expectativa, parece responder únicamente a la tesis ontológica de la infinita productividad de lo dado. Mientras que Deleuze deriva de ésta un esfuerzo de actividad, parecería que en este texto Derrida concluye una política rayana (como la del observador científico) en la inactividad (cfr. Jacques Derrida, “Marx & Sons”, 213-62).

Se explica así la crítica que Terry Eagleton vuelca sobre *Espectros de Marx*: «[se trata de] la última fantasía post-estructuralista: una oposición que no caiga en el poco gusto de lo sistemático, o en la monotonía de una “ortodoxia”; una disidencia que esté más allá de cualquier discurso que pueda ser articulable; una promesa que se traicionaría en el acto mismo de su cumplimiento, una apertura (cuya excitabilidad siempre pudiese ser renovada) a un Mesías que mejor que no nos decepcione haciendo algo tan determinado como aparecer. Efectivamente, fantasmas de Marx», Terry Eagleton, “Marxism without Marxism”, 87.

duo, Rousseau recurre a un plano que es intermedio entre lo individual y lo general. Podemos definirlo como lo *colectivo*, que es también lo *particular*.⁵⁷ Bien podemos caracterizar este plano como un conjunto finito de individuos que no es todavía la totalidad social. En tanto es así, tal conjunto no da lugar al interés desinteresado (que sólo es del individuo), ni a la voluntad general de la sociedad considerada enteramente. Sólo en este nivel intermedio funcionan la voluntad, el interés, la parcialidad, el deseo, la subjetividad, la cualidad y la cantidad propiamente dichos. Solamente en este plano todo número es la cifra de una función interesada.⁵⁸ De la misma manera que —según Adam Smith— debían evitarse las barreras nacionales y monopolísticas para la economía; de la misma manera que el liberalismo aboga en general por disolver los subgrupos, los pequeños conjuntos, las subestructuras, para así poder conectar con aquello que está más allá de la cantidad y la cualidad, de la desigualdad y las diferencias, Rousseau afirmaba que la única manera de que la voluntad general fuese operativa en la sociedad consistiría precisamente en disolver lo colectivo. Debía lograrse «que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado [de société partielle dans l'État] y que cada ciudadano [citoyen] opine solamente según su propio entender [n'opine que d'après lui]».⁵⁹

⁵⁷ Cfr. Louis Althusser, “Sur le *Contrat social*” (V), 83.

⁵⁸ La oposición entre el orden de lo *particular-colectivo* y el orden de lo *individual-general* pudiera hallar su desdoblamiento en la oposición entre dos pasiones internas al sujeto, como son el *amor propio* [*amour propre*] y el *amor de sí* [*amor de soi*], respectivamente. Según la paradoja que hemos trazado, el amor de sí es lo específicamente natural e individual, pero a su vez saludable para la convivencia general. El amor propio, en cambio, pertenece al orden de lo colectivo, a ese estrato de lo social que todavía no puede juzgarse como general; «no es», escribe Rousseau, «más que un sentimiento relativo, artificial y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí mismo que de cualquier otra persona [y] que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente», Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, citado en José Montoya, “Rousseau”, 262.

Precisamente, acerca de la primera oposición, escribe José Montoya que «habría en cada individuo, adoptando la terminología kantiana, una voluntad empírica y una trascendental. La voluntad general en el individuo sería una voluntad formal, sin contenido preciso, con una sola máxima: “Quiero lo que la asamblea, de acuerdo con un procedimiento de decisión equitativo, determine”», José Montoya, “Rousseau”, 274. De igual manera —ya en lo que respecta a la segunda oposición, entre el amor de sí y el amor propio— «en la exposición de Rousseau está suficientemente claro que el amor propio nace como una perversión del amor de sí en circunstancias de conflicto social; está también claro que su nacimiento tiene que ver con la comparación con los demás, con el deseo de ser el primero y más estimado, con la escisión entre el ser y el parecer», José Montoya, “Rousseau”, 265.

⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (II, III), 76/253.

Recordemos qué decía la metafísica empirista: para que la libertad y la igualdad se expresen, solamente el infinito ha de hablar. Así también, la política liberal dice: para que la igualdad y la libertad se expresen, solamente el individuo ha de hablar. «El ciudadano debe participar exclusivamente *por sí mismo, en nombre propio*».⁶⁰ Althusser resume las implicaciones de manera perfecta:

*Una condición absoluta para Rousseau [consiste en] que la voluntad general sea verdaderamente interrogada en el sitio donde se encuentra, en cada ciudadano por separado [individu isolé], y no en éste o aquel grupo de hombres unidos por intereses que tengan en común, pero que todavía son particulares con respecto al interés general [mais qui restent particuliers au regard de l'intérêt général]. Si la voluntad general ha de declararse, es entonces esencial silenciar (suprimir) todos los grupos, órdenes, clases, partidos, etc.[il faut donc faire taire (supprimer) tous les groupes, ordres, états, classes, partis, etc.] Una vez los grupos se forman en el Estado, la voluntad general empieza a silenciarse y eventualmente se vuelve totalmente muda.*⁶¹

Totalmente muda... pero no muerta. Pues Rousseau mantiene que «la voluntad general es indestructible», «constante, inalterable y pura».⁶² Y lo es incluso cuando está muda, cuando «está subordinada a otras [voluntades colectivas] que prevalecen sobre ella» hasta el punto de que la libertad y la igualdad no se encuentran ya en rincón alguno. Esto es así porque todavía opera la identificación encubierta, tan propia del empirismo, entre la existencia y la funcionalidad (una funcionalidad a la que, por ser natural, se le niega toda tendencia política); la voluntad general sigue operando en lo existente (en el individuo y en la sociedad consideradas como objetos reales), aun cuando lo existente no funcione según el significado político o económico de la libertad y la igualdad. Se trata, a fin de cuentas, de la creencia en el estatuto natural de los dos principios que han salvaguardar la voluntad general. Como vemos, en todos los casos aquí señalados parece que la armonía liberal pervive independientemente de su funcionalidad social, como pervive también su garantía —de su ideología y de sus instituciones.

⁶⁰ José Montoya, “Rousseau”, 273.

⁶¹ Louis Althusser, “Sur le *Contrat social*” (V), 86.

⁶² Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (IV, I), 176/308 : « Non: elle est toujours constante, inaltérable et pure ».

§2. *Crítica al marxismo*
(A) *Economía y realidad*

I

19. Iniciamos ahora la crítica del marxismo desde el punto de vista de su incapacidad para dar cuenta de sí mismo, como descubrimiento revolucionario. Remitiremos este hecho a que no consigue articular un modelo de estructura teórica bi-vectorial, por la sencilla razón de que siempre otorga un estatuto social a la teoría. No la ve sino como práctica social, bien en la forma de ciencia, bien en la de ideología. Como el propio Althusser escribe en un pequeño texto fundamental —donde a mi parecer más avanzó, y de forma más acertada, hacia la unificación teórica del marxismo y el psicoanálisis bajo la categoría del materialismo dialéctico—, «no hay nada en Marx que pueda fundamentar una teoría de la psique [n’y a rien dans Marx qui puisse fonder une théorie du psychisme]». ⁶³ Por ello, veremos que el marxismo tan sólo consigue plantear el nivel de lo asocial (es decir, de lo plenamente individual, de aquello que nosotros efectuamos en el vector teórico del inconsciente) en el cuerpo del individuo, pero además tratándolo siempre como objeto real, como fuente de necesidades que en última instancia no se relacionan con la teoría y que no se dejan afectar por ella (el hambre, la sed, la necesidad de abrigo, la sexualidad, etc.). Como también veremos, esto lo niega el psicoanálisis, que gracias a los conceptos de *libido*, *pulsión* y *zona erógena* consigue demostrar que el cuerpo tiene significado, que está afectado por un lenguaje (precisamente, el del inconsciente), y que «se estructura a la manera de un mapa dibujado por los fantasmas en los que el sujeto representa la realización de su deseo». ⁶⁴ Por todo ello, nuestra tesis sería la siguiente: en la medida en que el marxismo no da cuenta del inconsciente, no puede componer una dialéctica entre lo individual y lo social en términos de una estructura teórica, pues esta dialéctica la conforma oponiendo el cuerpo a las ideas, el objeto real a la teoría social, la infraestructura a la superestructura. A fin de cuentas, éste sería el significado de la contradicción que se da entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

⁶³ Louis Althusser, “Sur Marx et Freud”, 238.

⁶⁴ Silvia Tubert, “Malestar en la palabra. Freud cien años después”, 15.

Para llegar aquí, antes daremos un amplio rodeo por el marxismo, y este empezará por el concepto de realidad. Es un punto de partida adecuado para abordar esta cuestión, pues de éste dependen el problema del conocimiento y la verdad, y por lo tanto también la diferencia entre ciencia e ideología, tal y como la estamos tratando. Además, en él también se hallan implicadas cuestiones que en principio podrían parecer muy separadas (pero que no lo están), como lo es el bosquejo de una epistemología marxista, y también la articulación entre infraestructura económica y superestructura (ideológica, política y jurídica).

20. Comencemos diciendo que sobre todas estas cuestiones han corrido ríos de tinta, y que no pensamos recorrerlos desde su nacimiento a su desembocadura. Nuestra discusión (que por fuerza tendrá que ser polémica) se planteará a partir del siguiente esquema de Nicos Poulantzas, que se ajusta mucho a nuestras necesidades del momento. Se trata de un esquema de corte fielmente althusseriano, así que, además de por su claridad, lo elegimos para dar testimonio de un momento en que Althusser era también el nombre de una escuela y de un proyecto.

El marxismo está constituido por dos disciplinas unidas pero distintas, cuya distinción se funda en la diferencia de su objeto: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

El materialismo histórico —o ciencia de la historia— tiene por objeto el concepto de historia, a través del estudio de los diversos modos de producción y formaciones sociales, de su estructura, de su constitución y de su funcionamiento, y de otras formas de transición de una formación social a otra.

El materialismo dialéctico —o filosofía marxista— tiene por objeto propio la producción de los conocimientos, es decir, la estructura y el funcionamiento del proceso de pensamiento. Propiamente hablando, el materialismo dialéctico tiene por objeto la teoría de la historia de la producción científica. En efecto, si el materialismo histórico fundó, en un mismo movimiento teórico, el materialismo dialéctico como disciplina distinta es porque la constitución [...] de una ciencia que define su objeto como constitución del concepto de historia —materialismo histórico—, condujo a la definición de una teoría de la ciencia, que comprende la historia como parte integrante de su propio objeto.

Esas dos disciplinas son distintas: existen, en efecto, interpretaciones del marxismo que reducen una disciplina a la otra. Ya sea el materialismo dialéctico al materialismo histórico: es el caso típico de las interpretaciones historicistas, tales como las del joven Lukács, de Korsch, etc., para las cuales el marxismo es una antropología histórica, pues la historia es una categoría originaria y fundadora y no un concepto que haya de construir. La reflexión de las estructuras, la “toma de conciencia de su sentido”, es función, por el sesgo de una interiorización mediadora, de esas mismas estructuras. Ya sea el materialismo histórico al materialismo dialéctico:

*se trata aquí de las interpretaciones positivistas-empiristas, que diluyen el objeto propio del materialismo histórico subsumiendo todo objeto histórico en la misma ley “abstracta”, universalmente válida, que regula toda “concreción” histórica.*⁶⁵

En la corriente historicista, Althusser inscribirá la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci,⁶⁶ en algunos de cuyos postulados luego haremos hincapié. Por otra parte, sabemos que la corriente positivista-empirista se desarrolló a partir de ciertas obras tardías de Engels, sobre todo *Dialéctica de la naturaleza*⁶⁷; tuvo su continuidad en

⁶⁵ Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (Introducción), 1-2.

⁶⁶ Cfr. Louis Althusser, “Acerca de Gramsci (Carta a Dal Sasso [Rinascita] de Louis Althusser)”, 13-7: «Gramsci ha visto y pensado bien una de las dos determinaciones constitutivas de toda filosofía: la relación que la filosofía establece con la política.

»Pero no ha visto, aislado y pensado verdaderamente, la otra: la relación que la filosofía establece con las ciencias.

»[...] Si se tiene en consideración este equívoco, se comprenderá fácilmente que haya podido provocar la tendencia, sensible en Gramsci, a confundir la filosofía marxista (materialismo dialéctico) con la ciencia de la historia (cuya “teoría general” es el “materialismo histórico”). Esta confusión es consagrada por Gramsci 1) por la supresión del término clásico de Materialismo dialéctico (al que reprocha sus resonancias positivistas, sin discernir el contenido efectivo que designa esta apelación, a saber, la relación de la filosofía con las ciencias), y 2) por la amalgama de la ciencia de la historia y de la filosofía bajo la expresión única de “filosofía de la praxis”».

Cfr., también, Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, en el mismo libro, sobre todo la sección “El marxismo no es un historicismo”, 142-3/326-7: «No se debe al azar [...] que [Gramsci] identifique también cómodamente religión, ideología, filosofía y teoría marxista, sin destacar que lo que distingue al marxismo de esas “concepciones del mundo” ideológicas es menos esta diferencia formal (importante) de poner fin a todo “más allá” supraterráneo, que la forma distintiva de esta inmanencia absoluta (su “terrenalidad” [terrestreité]): la forma de la científicidad [la forme de a scientificité]. Esta “ruptura” [coupure] entre las antiguas religiones e ideologías incluso “orgánicas” y el marxismo, que es una ciencia, y que debe llegar a ser la ideología “orgánica” de la historia humana, produciendo en las masas una nueva forma de ideología (una ideología que descansa, esta vez, sobre una ciencia, lo que nunca se ha visto), esta ruptura no es verdaderamente pensada [réfléchi] por Gramsci, y, como está absorbido por la exigencia y las condiciones prácticas de la penetración de la “filosofía de la praxis” en la historia real, descuida la significación teórica de esta ruptura y sus consecuencias teóricas y prácticas».

⁶⁷ Cfr. este fragmento de Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza* (Introducción), 49-50, como ejemplo: «Las leyes de la dialéctica se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento. Y se reducen, en lo fundamental, a tres:

»Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa;

»Ley de la penetración de los contrarios;

»Ley de la negación de la negación.

»Las tres han sido desarrolladas por Hegel, en su versión idealista, como simples leyes del pensamiento. [...] El error consiste en que estas leyes son impuestas, como leyes del pensamiento, a la naturaleza y a la historia, en vez de derivarlas de ellas. De ahí proviene toda la construcción forzada y que, no pocas veces, pone los pelos de punta: el mundo, quiéralo o no, tiene que organizarse con arreglo a un sistema discursivo, que sólo es, a su vez, producto de una determinada fase de desarrollo del pensamiento humano. Pero, si invertimos los términos, todo resulta sencillo y las

algunos textos de Vladimir I. Lenin, por ejemplo en “Sobre la cuestión de la dialéctica”,⁶⁸ también de Mao Tse Tung (“La contradicción”⁶⁹), y finalmente se estableció como la teoría general de la Unión Soviética tras el escrito de Josif Stalin, “Materialismo histórico y dialéctico”,⁷⁰ de 1938. En cierta manera, estos textos destilan cierto hegelianismo-positivista, pues la dialéctica es una estructura lógica que debe tener confirmación en la realidad histórica porque, en el fondo, siempre estuvo ahí, como estructura lógica de la realidad, y por eso pudo ser abstraída y reformulada lógica-

leyes dialécticas, que en la filosofía idealista parecerían algo extraordinariamente misterioso, resultan inmediatamente sencillas y claras como la luz del sol.

»[...] No nos proponemos aquí escribir un tratado de dialéctica, sino simplemente demostrar que las leyes dialécticas son otras tantas leyes reales que rigen el desarrollo de la naturaleza y cuya vigencia es también aplicable, por tanto, a la investigación teórica natural».

⁶⁸ V. I. Lenin, “Sobre la dialéctica”, 344-5: «La identidad de los contrarios (quizá fuese más correcto decir su “unidad” —aunque la diferencia entre los términos identidad y unidad no tiene una importancia particular. En cierto sentido ambos son correctos) es el reconocimiento (descubrimiento) de las tendencias contradictorias, *mutuamente excluyentes*, opuestas, de *todos* los fenómenos y procesos de la naturaleza (*incluso* el espíritu y la sociedad). La condición para el conocimiento de todos los procesos del mundo en su “*automovimiento*”, en su desarrollo espontáneo, en su vida real, es el conocimiento de los mismos como unidad de contrarios».

Como se ve, la ley de la identidad de los opuestos —este heracliteanismo ontológico— afectaría a los objetos de estudio de todas las ciencias. De hecho, a continuación Lenin presenta diversos ejemplos de las ciencias empíricas (entre las cuales se incluiría al materialismo histórico, puesto que la sociedad era un fenómeno natural como cualquier otro) y de las ciencias formales, dado que eran un producto del cerebro, y éste era un fenómeno natural como cualquier otro: «En matemáticas: + y -. Diferencial e integral.

»En mecánica: acción y reacción.

»En física: electricidad positiva y negativa.

»En química: la combinación y disociación de los átomos.

»En la ciencias sociales: la lucha de clases» (Lenin, “Sobre la dialéctica”, 345).

⁶⁹ A propósito de la presencia de contradicciones principales y secundarias (y, a su vez, aspectos principales y secundarios dentro de una misma contradicción) en cualquier fenómeno de la realidad, cfr. Mao Tse Tung, “La contradicción”, 73: «[e]n un determinado proceso de desarrollo de una contradicción o en una etapa dada de éste, el aspecto principal es A y el aspecto no principal es B, pero en otra etapa o proceso, los papeles se invierten; este cambio lo determina el grado en que ha crecido o disminuido la fuerza de cada aspecto en su lucha contra el otro durante el desarrollo de la cosa.

»[...] Una cosa se transforma en otra mediante un salto cuya forma varía según la naturaleza de la cosa y las condiciones: éste es el proceso del reemplazo de lo viejo por lo nuevo. Dentro de toda cosa existe la contradicción entre lo nuevo y lo viejo, la cual da origen a una serie de luchas llenas de vicisitudes. Como resultado de estas luchas, lo nuevo pasa de pequeño a grande y llega a ser predominante; en cambio, lo viejo pasa de grande a pequeño y se aproxima gradualmente a su desaparición. En el momento en que lo nuevo logra predominar sobre lo viejo, la cosa vieja se transforma cualitativamente en una cosa nueva».

Se aprecia aquí un vitalismo de base en el que la antinomia se plantea como la estructura mítica de la realidad.

⁷⁰ Cfr. Josif Stalin, “Dialectical and Historical Materialism”, 11: «contrariamente a la metafísica, la dialéctica sostiene que las contradicciones internas son inherentes a todas las cosas y fenómenos de la naturaleza».

mente. Según la definición que presenta la publicación *ABC del materialismo dialéctico e histórico* —esta vez de 1976—, el materialismo dialéctico sería

“la ciencia de las leyes más generales que gobiernan el desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento”, *de la cual el materialismo histórico sería un subconjunto* —“una ciencia filosófica a la que le conciernen las leyes específicas del desarrollo social tal y como las distingue las leyes universales del ser”.⁷¹

II

21. Se habrá notado que estas dos interpretaciones historicista y empírico-positivista ocupan el lugar que hasta ahora hemos otorgado al idealismo especulativo y al idealismo empirista, respectivamente. De cada una, además, se derivarían consecuencias políticas, y realmente es esto lo que hace la controversia tan importante. Althusser asocia la primera a la deriva izquierdista del marxismo, y la segunda a la derechista;⁷² como debate, se desarrolló en el seno de la Segunda internacional (con el triunfo del historicismo de Krosch y Kautsky) y del Partido Comunista Soviético, con la consiguiente stalinización de todo el espectro de la teoría. En cualquier caso, creo que la posibilidad de que se creasen interpretaciones tan dispares se encuentra implícita en la ambigüedad con la que se enviste el término *realidad* en las páginas de Marx. Esta ambigüedad a veces se vuelve contradictoria. Más aún, si leemos con detalle los dos textos siguientes, veremos cómo de ellos puede derivarse una verdadera confusión.

*Sólo conocemos una ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede dividirse, considerada desde dos lados, en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos lados resultan, sin embargo, inseparables: en tanto existen seres humanos, la historia de la naturaleza y la historia de los seres humanos se condicionarán mutuamente. La historia de la naturaleza, la llamada historia natural, no nos afecta aquí; de la historia de los hombres habremos de ocuparnos en la medida en que la casi totalidad de las ideologías se reduce bien a una concepción errada, invertida, de dicha historia, bien a una abstracción completa de la misma. La ideología misma no es otra cosa que una de las caras de esta historia.*⁷³

⁷¹ Boguslavsky et al., *ABC of Dialectical and Historical Materialism*, 38 y 246, citado en Gregory Elliott, *Althusser. The Detour of Theory* (2), 87.

⁷² Cfr. Louis Althusser, “La filosofía: arma de la revolución”, 7/150.

⁷³ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 19 y 676. Se trata de un párrafo suprimido por Marx y Engels, y que no aparece en la edición alemana; sin embargo creo que facilita la comprensión del argumento.

Las ciencias naturales han desarrollado una actividad enorme y se han apropiado cada vez de más materiales. Sin embargo, la filosofía se ha mantenido tan ajena a las ciencias como éstas a la filosofía. Su momentánea fusión fue una ilusión de la fantasía. Querer no es poder. La misma historiografía se ocupa de las ciencias naturales sólo de paso, como factor de ilustración y utilidad de algunos grandes descubrimientos. Pero tanto más han intervenido prácticamente las ciencias naturales a través de la industria en la vida humana, cambiándola y preparando la emancipación humana, si bien su efecto inmediato ha sido llevar al colmo de la deshumanización. La industria es la relación real, histórica de la naturaleza, y por lo tanto de las ciencias naturales, con el hombre. Por eso, una vez comprendida como revelación exotérica de las facultades humanas, [...] la ciencia natural, perdiendo su orientación abstractamente natural o por mejor decir idealista, se convierte en la base de la ciencia del hombre, del mismo modo que ya se ha convertido en la base de la vida realmente humana, aunque sea en forma enajenada. Poner una base para la vida y otra para la ciencia es de antemano una mentira.

[...] Los sentidos (vid. Feuerbach) tienen que ser la base de toda la ciencia. Ésta no es real más que cuando parte de los sentidos en la doble figura de la conciencia sensible y de las necesidades sensibles; o sea, cuando parte de la naturaleza. La misma historia es una parte real de la historia natural, del proceso en que la naturaleza se hace hombre. En un futuro la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre y a la vez se hallará subsumida bajo ésta: no habrá más que una ciencia.⁷⁴

Pertencen a obras diferentes, pero los dos textos afirman enérgicamente la posibilidad de una teoría unitaria y general. Debemos inferir que éste era un objetivo que había propuesto Marx para su propio trabajo.⁷⁵ Hemos elegido estos fragmentos pre-

⁷⁴ Karl Marx, *Manuscritos de París* (III, Propiedad privada y comunismo), 384-6.

⁷⁵ Cfr., sobre esta cuestión importante, Jacobo Muñoz, “Marx y Darwin”, 45, que a veces remite a textos que también nosotros hemos usado, si bien cuenta con el inconveniente de no incluir una localización exacta de las citas que maneja: «Marx dedicó ya a mediados de la cuarta década del siglo XIX —en sus *Manuscritos Económico-filosóficos*— gran atención a la relación entre el hombre y la naturaleza y a la tradicional antítesis filosófica establecida entre ambos. Y no dudó en formular la tesis de que sólo con la sociedad y en la sociedad puede realizarse la efectiva y completa unidad del hombre con la naturaleza. Por otra parte la base de la historia humana es la actividad productiva de los hombres —como ya vimos—, y esta actividad es el sustrato indispensable de la historia de la naturaleza y, en consecuencia, de las ciencias naturales, que se van desarrollando desde que se inicia la historia humana en relación con la actividad productiva [de los trabajos de los hombres asociados en sociedad]: “La industria es la relación histórica real de la naturaleza y, por lo tanto, de las ciencias naturales con el hombre”.

»Más tarde, en *La ideología alemana*, Marx perfeccionaría esta idea [Nota 4 al pie de la página 45 del texto de Jacobo Muñoz]: “... la naturaleza, el mundo sensible que nos circunda, no es una cosa dada inmediatamente desde la eternidad, siempre igual a sí misma, sino el producto de la industria y de las condiciones sociales; y precisamente por ser un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se ha apoyado en los hombros de la precedente, ha perfeccionado ulteriormente la industria y las relaciones de las mismas y ha modificado su ordenación social en base a necesidades cambiantes” ... por ello, “la célebre unidad del hombre con la naturaleza ha existido de manera distinta según el mayor o menor desarrollo de la industria ... ¿dónde estaría la ciencia de la naturaleza sin industria y comercio?”] En realidad, lo que Marx expone en sus textos de esta época es algo que ayuda a explicar el por qué de su fascinación por Darwin. Se explica [...] por la tesis de que la historia humana es una

cisamente porque contienen las líneas generales de un proyecto que sólo puede ser emprendido si queda libre de ambigüedad. El primero nos da los conceptos que tendríamos que articular: ciencia, ciencia de la historia, (ciencia de la) historia de la naturaleza, (ciencia de la) historia de los hombres... Y creemos que el segundo texto nos da la llave para emprender esta tarea. Pues la segunda cita nos presenta aquello bajo cuya definición la ciencia de la historia de la naturaleza —por un lado— y la ciencia de la historia de los hombres —por otro— al fin se reconciliarían. Nos ofrece el concepto que nos deja comprender su relación, e ir de la una a la otra. Se trata de la *industria*, «la relación real, histórica de la naturaleza, y por lo tanto de las ciencias naturales, con el hombre». Tomamos el término como sinónimo del de economía, o infraestructura económica, que es en lo que acabará por convertirse en la obra de Marx. Tal vez el término *industria* (como el de *trabajo*) haga referencia todavía a cierto esencialismo del que el concepto de economía ya se había desprendido, conforme Marx fue dejando atrás su herencia idealista hegeliana. Pues no hay duda de que, frente al trabajo o la industria, la economía toma una forma y un lugar concretos en una sociedad. El estudio de sus formas sería lo que permite que la ciencia de la historia de los hombres conecte con la ciencia de la historia de la naturaleza, y fundar así una sola ciencia. Esto ocurre porque la economía conecta, a su vez, con objetos de estudio propios de las ciencias naturales. Uno de ellos lo podemos imaginar, pues lo incluye el texto: las necesidades sensibles de los hombres; éstas, en principio, serían un objeto de interés para la biología, la geología, la meteorología, etc., y veremos cómo este tratamiento de las necesidades está sometido a crítica. El otro objeto, que no se encuentra en estas citas, sería el propio desarrollo técnico de los instrumentos que la industria utiliza (Marx vendrá a situarlos dentro de las fuerzas productivas), y cuyo estudio emprenderían la física, la ingeniería, etc. Los párrafos iniciales de *La ideología alemana* contienen formulaciones muy claras y precisas a este respecto,⁷⁶

parte de la historia natural; es, en realidad, el centro del proceso que conduce a la humanización de la naturaleza, y que debe ser “científicamente estudiado».

⁷⁶ Cfr. Karl Marx y Friederich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 19-20/16-17: «Las premisas [die Voraussetzungen] de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales [wirkliche], de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación [in der Einbildung]. Son los individuos reales [die wirklichen Individuen], su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquéllas con las que se han encontrado como las engendradas

cuya conclusión está contenida en la tesis de que, al producir sus medios de vida, los seres humanos producen su propia vida, su forma de ser humanos. Lo que *soy*, por lo tanto, coincide con lo producido de determinada manera, y depende de las condiciones de producción.

Sobre el estudio de la economía, Marx ha dicho cómo tendría que llevarse a cabo para ser científico: «los *sentidos* (*vid.* Feuerbach) tienen que ser la base de toda la ciencia. Ésta no es real más que cuando parte de los sentidos en la doble figura de la conciencia *sensible* y de las necesidades *sensibles*». Sobre todo nos interesa esta referencia a la conciencia sensible, para leerla en continuidad con lo que dijimos en el primer capítulo sobre que lo difinitorio de la aproximación científica es la experimentación con el objeto real. El acercamiento empírico es la instancia que sirve para refutar o validar una hipótesis teórica, y es por tanto esencial para determinar qué merece o no merece considerarse conocimiento. Esto se sabe desde siempre, y por supuesto se sabía en la época de Marx, cuando podía decirse que «las ciencias naturales han desarrollado una actividad enorme y se han apropiado cada vez más materiales». Pero no era cierto para las ciencias de la historia del hombre, para las llamadas *ciencias*

por su propia acción [durch ihre eigene Aktion]. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica [auf rein empirischen Wege].

»La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho [Der erste Tatbestand] comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza [zur übrigen Natur]. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía [Alle Geschichtschreibung] tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales [natürliche Grundlagen] y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres [durch die Aktion der Menschen].

»Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia [durch das Bewusstsein], por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida [ihre Lebensmittel zu produzieren], paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material [ihr materielles Leben selbst].

»El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma [von der Beschaffenheit] de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto que es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos [Art der Tätigkeit dieser Individuen], un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida [eine bestimmte *Lebensweise*] de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que [was] producen como con el modo [wie] cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción».

sociales, y en esto consiste el problema. De ahí que «la casi totalidad de las ideologías se reduce bien a una concepción errada, invertida, de dicha historia, bien a una abstracción completa de la misma». En la elaboración de una ciencia de los hombres, nadie había llevado a cabo un estudio riguroso —científico— de la economía.

22. Pero, si nos damos cuenta, Marx va más allá; añade que «la ideología misma no es otra cosa que una de las caras de esta historia». Y si lo hace es porque ya posee (o al menos intuye) un concepto para articular la relación entre estas dos caras. Se trata del de *modo de producción*, que no se limita a la economía. Aunque no se haga explícito en los textos citados, la definición de este término incluirá una explicación acerca de la interrelación entre la infraestructura y la superestructura. Aquí se abren toda una serie de consecuencias que no hace falta explicar por entero; basta con que sea evidente que el concepto de modo de producción será central para iluminar el objeto propio del materialismo dialéctico tal y como Poulantzas lo ha definido, a saber, «la teoría de la historia de la producción científica».

En este sentido, la distinción importante es la de ciencia vs. ideología. En la medida en que incluye la teoría de la articulación entre la infraestructura y superestructura, el estudio del modo de producción dará las claves para investigar la manera en la que la base económica de una sociedad afecta a la producción de las ideas a través de las cuales los sujetos de esa misma sociedad comprenden la naturaleza, y también se comprenden a sí mismos en la historia.⁷⁷ Estas últimas son las ideas que hacen funcionar la superestructura, las instituciones políticas, educativas y judiciales (y también las económicas, aunque de una forma que todavía hay que precisar). Por ejemplo: el materialismo dialéctico se preguntará en qué casos y bajo qué circunstancias la infraestructura económica de una sociedad permite un estudio científico de la naturaleza, pero no así de la sociedad y, por lo tanto, de la historia de los hombres, objeto teórico que tal vez, como consecuencia de esto, se vea obligado a permanecer en un estado puramente ideológico. (De hecho, tal era la situación que se encontró Marx en

⁷⁷ En este sentido, Louis Althusser define el materialismo dialéctico de la forma siguiente: «La nueva teoría sólo puede ser una teoría de la historia de la producción de conocimientos, es decir, una teoría de las *condiciones reales* (materiales y sociales por una parte, internas a la práctica científica por la otra) del proceso de esta producción», en Louis Althusser, “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, 48.

su época, como ya se ha hecho patente en los dos fragmentos citados.⁷⁸⁾ Ahora bien, de igual manera, el materialismo dialéctico se preguntará cómo esta situación puede cambiar —como de hecho ocurrió con la producción de la ciencia marxista de la historia. Étienne Balibar explica de la siguiente manera cómo es que todo descubrimiento revolucionario implica también una ciencia acerca de la ideología que lo precedía:

Cuando escapamos de la problemática ideológica, por esa misma razón estamos obligados a teorizar la ideología como una realidad histórica, como una agencia específica dentro del “todo social” y una fuerza política (ideología burguesa dominante).⁷⁹⁾

No hará falta insistir demasiado en que esta diferencia entre ciencia e ideología incumbe a la historia de los hombres, así como a cualquier intento de elaborar una ciencia a partir de ella. Aunque Marx ponga énfasis en el estudio objetivo de la economía (el estudio de la infraestructura), lo cierto es que, desde el punto de vista de la historia de los hombres, esta ciencia también tendrá que explicar cuáles fueron, qué sentido y qué efectos tuvieron las falsedades que desde la superestructura de las diferentes sociedades guiaron los destinos de los sujetos que producían en ellas.

23. Dicho todo esto, intentemos resumir la interrelación entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico a partir del concepto de modo de producción. El estudio científico de la economía emprendido por Marx reveló un conocimiento que hizo necesario distinguir la infraestructura de la superestructura; sus respectivos dominios permitieron elaborar una ciencia de la historia de los hombres (materialismo histórico). A su vez, el conocimiento científico de la infraestructura permitió hacer hipótesis inéditas acerca de cómo esta última afectaba al contenido de la superestructura, y llevó a la conclusión de que hasta entonces la había determinado como *inversión* o falsedad. Sin embargo, también abría la posibilidad de pensar la transición de una superestructura hacia la científicidad. Tales serían las dos preocupaciones del materialismo dialéctico.

⁷⁸⁾ Con ello se demostraría, además, de qué manera las ciencias naturales se hallarían determinadas por la funcionalidad social de la economía, pues la base empírica de las ciencias proviene de la transformación y producción material que la economía realiza sobre la naturaleza.

⁷⁹⁾ Étienne Balibar, “Althusser’s Object”, 162.

Debemos apuntar una última cosa antes de que pasemos a evaluar todo lo dicho desde un prisma diferente. Es fácil imaginar que, al igual que sucedía con el estudio de la economía, Marx pusiera énfasis en la investigación empírica cuando trataba de estudiar la estructura de un modo de producción. «La observación empírica [Die empirische Beobachtung] tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de mistificación y especulación [ohne alle Mystification und Spekulation], la trabazón [die Gliederung] existente entre la organización social y política y la producción»,⁸⁰ escribe junto con Engels en *La ideología alemana*. Pronto veremos, sin embargo, que esto entraña un problema. En este punto habrá que tener en consideración el mismo factor que —según el marxismo— ha intercedido a lo largo de la historia para que la superestructura no refleje fielmente la realidad de la infraestructura, pues este hecho no es casualidad. Creemos que en un modo de producción dividido en clases se halla implícita la dificultad de que esta observación empírica pueda tener lugar —al menos en ciertos casos que queremos hacer explícitos. Esta premisa formaría parte del marxismo (de su definición de un modo de producción), pero Marx no da cuenta de ella en lo que respecta a su propia investigación. Obviamente, se trata de un problema sobre el que no dejaremos de poner énfasis a lo largo de este capítulo, pues pone en función ideas que ya formulamos en el anterior, como la posibilidad del descubrimiento revolucionario.

En realidad, criticaremos al marxismo por no ofrecer una explicación de cómo fue posible el estudio novedoso de la historia de los hombres que, como teoría, él mismo vendría a inaugurar. Según el esquema recién expuesto, la dificultad tomaría la formulación siguiente: la producción teórica del materialismo histórico ejerce violencia sobre algunas de las tesis del propio materialismo histórico. En tanto es así, presenta un enigma al materialismo dialéctico —algo que Althusser nunca dejó de señalar.

III

24. Soy consciente de que en estos momentos resulta difícil apreciar la dimensión y la esencia del problema al que estamos haciendo referencia; también, de que esto es tanto más incómodo en la medida en que, aunque no lo hayamos explicado, no deja-

⁸⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 25/22. Altero la traducción.

mos de insistir en que se trata de un punto importante. Tenemos ya que dar los pasos necesarios para hacerlo evidente. Para ello cabe analizar la infraestructura económica desde los postulados epistemológicos que presentamos en el primer capítulo; será así como comprendamos el núcleo de las dos interpretaciones del marxismo apuntadas por Poulantzas, la historicista y la positivista-empirista. Además, queremos analizar esta cuestión a partir de la letra de Marx. En este caso, se trata de su exposición más sistemática (aunque breve) de lo que sería el materialismo histórico. La contiene su “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, de 1859, ya citado:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es el que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción. [...] A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo.⁸¹

⁸¹ Karl Marx, “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, 373-4.

Se trata de un fragmento valioso por todo el espectro de conceptos que logra unificar. En similares términos se expresa Marx en ciertos fragmentos de *Líneas fundamentales para una crítica de la economía política*.⁸² Ahora bien, lo importante de cara a lo que aquí se discute es leer todos estos conceptos, pero sobre todo el de *fuerzas productivas materiales*, desde el punto de vista de la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento, según lo hicimos en nuestro primer capítulo. Tenemos derecho a hacerlo, pues esta distinción —que extrajimos de Althusser, y que a su vez elabora Poulantzas⁸³—, si bien no se presenta de forma perfectamente clara en la obra de Marx, al menos sí aparece esbozada. Ahora bien: aunque no lo estuviera, podríamos aplicarla por haber justificado anteriormente su necesidad. Pero insisto en que no es el caso.⁸⁴ Es bien sabido que Althusser la definió a partir de la “Introducción” de Marx a las *Líneas fundamentales de la crítica a la economía política*, donde escribe:

⁸² Por ejemplo, cfr. Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (III), 495, vol. 1: «Todas las formas de sociedad existentes hasta la fecha perecieron al contacto con el desarrollo de la riqueza —o, lo que es lo mismo, de las fuerzas productivas sociales. Entre los antiguos, que tenían conciencia de ello, la riqueza es denunciada directamente como disolución de la comunidad. La constitución feudal por su parte parece al contacto con la industria ciudadana, con el comercio y la agricultura moderna (incluso con inventos aislados, como la pólvora y la imprenta). Con el desarrollo de la riqueza —y, por lo tanto, también de nuevas fuerzas productivas y del tráfico ampliado entre los individuos— se disuelven las condiciones económicas sobre las que descansaba la comunidad y las relaciones políticas de los diferentes componentes de la sociedad, que correspondían a ésta: la religión en la que la comunidad era idealizada (tanto una como otra descansaban a su vez sobre una relación determinada con la naturaleza, en la que se resuelve toda la fuerza productiva); el carácter, el modo de pensar de los individuos. El *desarrollo de la ciencia por sí solo* —es decir, de la forma más sólida de la riqueza, al mismo tiempo producto y productor de la misma— era suficiente para disolver esta comunidad, pero el *desarrollo de la ciencia*, de esta riqueza ideal y al mismo tiempo práctica, es sólo un lado, una forma, en la que se manifiesta el *desarrollo de las fuerzas productivas humanas*, es decir, de la riqueza. Considerada *idealmente*, la disolución de una forma de consciencia determinada bastaba para matar toda una época. De un punto de vista *real* este límite de la consciencia respondía a un *grado determinado del desarrollo de las fuerzas productivas* y, por lo tanto, de la riqueza. Ciertamente tuvo lugar no sólo un desarrollo sobre la base antigua, sino el *desarrollo de esta misma base*».

⁸³ Cfr. Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (Introducción), 3: «Sabido es que las dos proposiciones fundamentales del materialismo (dialéctico e histórico) son las siguientes:

»1] La distinción de los procesos reales y de los procesos de pensamiento, del ser y del conocimiento.

»2] La primacía del ser sobre el pensamiento, de lo real sobre su conocimiento».

⁸⁴ En un momento de su obra *Teoría del sujeto*, Alain Badiou pone en boca de Marx las siguientes palabras, aunque sin ofrecernos la referencia que pueda dar cuenta de ello: «El pensamiento y la realidad son sin ninguna duda distintos, pero al mismo tiempo existen en la unidad», Alain Badiou, *Teoría del sujeto* (IV, La insoluble sal de la verdad), 217.

Para la conciencia, por lo tanto —y la conciencia filosófica está determinada de esta forma—, [...] la totalidad concreta, en cuanto totalidad de pensamiento, es en realidad un producto del pensamiento, de la concepción; pero, en modo alguno es el producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo al margen y por encima de la intuición y de la representación en conceptos⁸⁵. La totalidad, tal y como se presenta en la mente como una totalidad de pensamiento, es un producto de la mente que piensa, que se apropia del mundo de la única forma que le es posible, una forma que es diferente de la apropiación artística, religiosa, práctico-espiritual del mundo. El sujeto real continúa manteniendo antes como después su autonomía fuera de la mente; al menos, en tanto la mente se comporta exclusivamente de forma especulativa, teórica.⁸⁶

En cuanto aplicamos esta distinción epistemológica fundamental sobre aquel texto de 1859, nos damos cuenta de que la decisiva funcionalidad que Marx atribuye al desarrollo de estas fuerzas productivas materiales para su teoría de la historia *no* puede ser atribuida directamente a un objeto real —por mucho que cierta interpretación marxista lo haga. Antes bien, se trata de la funcionalidad de los objetos reales de la economía en tanto que son también objetos de conocimiento. Sin duda, se trata de un asunto importante. Cuando hablamos de fuerzas productivas, estamos hablando de los *medios de producción* de la economía (materias primas y máquinas, edificios e instrumentos de trabajo, etc.) y de la *fuerza de trabajo*⁸⁷, compuesta por los sujetos que los emplean en el proceso de producción. Unos y otros son objetos reales, de eso no hay duda; pero sólo son funcionales en la medida en que son objetos teóricos. Lo mismo sucede, obviamente, con los valores de uso que producen. No queremos dar a

⁸⁵ Aquí Marx se está distanciando de Hegel, quien cae «en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve a partir de sí mismo, mientras que el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto sólo es la manera que tiene el pensamiento de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concepto espiritual», Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 25.

⁸⁶ Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 25. Cfr., también, Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, 150-9 y Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 35: «Me parece que no se ha destacado lo suficiente que [...] Althusser afirma junto a Marx, y en contra del empirismo, que “el proceso de conocimiento se desarrolla por completo en el conocimiento”, es decir, que el objeto de conocimiento nunca puede ser *confundido* con el objeto real».

⁸⁷ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección II, Capítulo IV, §3), 225/120: «Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el compendio de aptitudes físicas e intelectuales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano, y que éste pone en movimiento al producir valores de uso de cualquier clase. [Unter *Arbeitskraft* oder *Arbeitsvermögen* verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt so oft der Gebrauchswerthe einer Art produziert]».

entender, con ello, la correspondencia según la cual el valor de uso equivaldría a objeto real, y el valor de cambio al objeto teórico, pues este esquema es incorrecto en toda medida. La mercancía tiene tanto valor de uso como valor de cambio, cierto; pero lo que entendemos como valor de uso ya entraña una determinación teórica y funcional sobre el objeto real. Marx define el valor de uso como «la utilidad de una cosa», que «sólo toma cuerpo en el uso» o «consumo de los objetos».⁸⁸ Además, «sólo tiene valor porque se ha objetivado o materializado en el trabajo humano abstracto».⁸⁹ Pero también implica una teoría el valor de cambio, propiedad que tiene sentido dentro de la economía capitalista en tanto que tiene una determinada funcionalidad dentro del vector teórico que ésta compone. De esto se deriva, por ejemplo, que el desarrollo de los instrumentos de trabajo —sea el caso de la transición del molino de mano al de vapor, como Marx gustaba de representar el paso de la sociedad feudal a la capitalista⁹⁰— se deba a que subjetividades concretas fueron capaces de pensar, manipular los medios de producción existentes y transformarlos decisivamente para satisfacer necesidades que, como sujetos, tenían. Se trata de un avance técnico-teórico, si bien aplicado a la economía.⁹¹

⁸⁸ *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección I, Capítulo I, §1), 56/18: «Die Nützlichkeit eines Dings für das menschliche Leben macht es zum Gebrauchswerth [...]. Der Gebrauchswerth verwickelt sich nur im Gebrauch oder der Consumption».

⁸⁹ *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección I, Capítulo I, §1), 59/20: «Ein Gebrauchswerth oder Gut hat also nur einen Werth, weil Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisirt ist».

⁹⁰ Cfr. Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, (2, §1, 2), 90/128: «Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino movido a brazo [Die Handmühle] nos da la sociedad de los señores feudales [mit Feudalherren]; el molino de vapor [die Dampfmühle], una sociedad con capitalistas industriales».

⁹¹ Del mismo modo, tampoco queremos identificar totalmente nuestra posición con la de —por ejemplo— Jean Baudrillard, tal y como la defiende en tres libros, fundamentalmente: *El sistema de los objetos*, *Crítica a la economía política del signo* y *El espejo de la producción*. Valiosos como son, todos ellos acaban delatando cierto idealismo en un sentido hegeliano, en la medida en que a la postre defienden que el objeto real puede ser subsumido en su totalidad (en todos los ámbitos: en la ciencia, la economía, la política) en el objeto teórico. Así, en lo que respecta al campo de la economía, Baudrillard identifica absolutamente todo en la mercancía con el objeto teórico, tanto el objeto real como el valor de uso y el valor de cambio, y además subsume todas estas instancias en otra que —según él— se habría convertido en el objeto teórico más determinante en última instancia: el *valor de signo*. Éste tendría una funcionalidad de prestigio social.

Al contraponerlo con el valor de cambio marxista, dice Baudrillard: «La forma/signo describe una organización muy diferente: el significado y el referente se anulan allí en provecho exclusivo del juego de significante, de una formalización generalizada con la que el código ya no remite a ninguna “realidad” subjetiva u objetiva, sino a su propia lógica, pasa a ser su propio referente, y el valor de uso del signo desaparece en el exclusivo provecho de su valor de conmutación»: Jean

25. Habrá que comprender, por lo tanto, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción desde este punto de vista, así como la revolución de la propia superestructura que esta contradicción implica. Según lo dicho, no es por la mera presión del objeto real que las relaciones productivas se conviertan en *trabas para las fuerzas productivas* cuando antes eran *formas de desarrollo*; en nada se parecen los episodios de revolución económica y social a la manera en que el agua llena un continente, y lo rebosa. Antes bien, un sector de la fuerza de trabajo habrá de identificar y defender las razones por las que el cambio de las relaciones de producción sería funcional, y llevar este cambio a término, mediante la revolución. Me estoy refiriendo a sujetos concretos, a trabajadores capaces de insistir en la conveniencia de que estas relaciones se transformen para ir al paso de las fuerzas productivas. Por supuesto, ambas cosas implican una elaboración teórica, y el problema es cómo ésta es posible y cómo es verdadera.

Baudrillard, *El espejo de la producción*, 137. Efectivamente, esto es esencialmente diferente al esquema de Marx. Del mismo modo que, en la experimentación científica, el contacto con el objeto real debía de confirmar aquello que de él se decía como objeto teórico, en la economía el objeto real debía responder a su valor de uso. Baudrillard, en cambio, olvida esta dialéctica para argumentar que el único valor de las mercancías es ahora el valor de signo, y a esto añade que cualquier cosa puede llegar a significarlo dentro del código de prestigio social que conforma la *moda* y el *consumo*. «Hoy el consumo [...] define precisamente ese estadio en el que la mercancía está inmediatamente producida como signo, como valor/signo, y los signos (la cultura) como mercancía», Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, 172. De igual manera: «Para ser consumido, es preciso que el objeto se vuelva signo; es decir, exterior de alguna manera a una relación que no hace más que significar. Por consiguiente, arbitrario y no coherente con esta relación concreta, pero que cobra su coherencia, y por tanto, su sentido, en una relación abstracta y sistemática con todos los demás objetos-signo. Entonces se “personaliza”, forma parte de una serie, etc., es consumido, nunca en su materialidad, sino en su diferencia», Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, 224.

Que cualquier cosa puede llegar a funcionar y de hecho se consume como valor de signo (incluso como artefacto artístico), no significa que a su vez no funcione y se consuma como valor de uso. Es aquí donde entra a funcionar la especificidad del objeto real. Así, por ejemplo, no todo puede funcionar como valor de uso alimenticio, como *alimento* (y esto es así aunque ciertos alimentos pueden tener, de hecho, más valor de signo que otros, y por eso tener más éxito como mercancías). Éste es precisamente el límite que impone el objeto real, no sólo a la economía sino a la vida de todo sujeto: la imposibilidad de hacer funcionar ciertas teorías. También es criterio de posibilidad, pues la carne no funciona como el objeto teórico “carne” (sea en el plano nutricional, sea en el ámbito científico) por razones teóricas, sino porque su materialidad real lo permite. La comida (o la ropa, o una casa) no sólo se consume como valor de signo, sino también como un valor de uso específicamente validado en la relación material entre el objeto real que es el cuerpo humano y esa mercancía que también es signo. Como Marx escribe en *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección III, Capítulo V, §2, 259/141) sobre el empresario capitalista: «el dinero no se puede comer [Und Geld kann er nicht essen]».

Creo que la afirmación de Felipe Martínez Marzoa de que la filosofía marxista contiene una ética similar a la kantiana iría en esta línea.⁹² Ahora bien, a mi modo de ver, ésta pasa por alto la especificidad de Marx. La revolución de las relaciones productivas no implica un dilema ético, un asunto de virtud o responsabilidad. Y no lo hace desde el momento en que, en caso de que esta revolución no se produzca, la fuerza de trabajo lo sufre. Este sufrimiento no es del orden específicamente kantiano. No hemos de olvidar que, según Marx, el desfase entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y el esquema de las relaciones de producción deriva en nada menos que en crisis económicas, y sus efectos son tan materiales como la pobreza, el dolor y la hambruna.

Sabemos a qué se debe la crisis de sobre-producción capitalista que Marx expuso en *El Capital*, la única que estudió a fondo. Michael Heinrich, representante de la pretendida *nueva lectura* del Marx económico que se ha venido realizando en Alemania en los últimos años (lectura, por otra parte, bastante ceñida al texto de Marx, y que reconoce la herencia de la lectura althusseriana), acaba de publicar un libro en el que trata este asunto con detalle. Estamos de acuerdo con lo que en él se dice sobre las crisis capitalistas, aunque forzosamente su tratamiento será más pormenorizado que el nuestro.⁹³ A grandes rasgos, el esquema es el siguiente.⁹⁴ Debido a la apropiación de la plusvalía que ejecuta el capitalista (el propietario de los medios de producción), la fuerza de trabajo recibe en la forma de salario-dinero un valor *menor* al que tienen los valores de uso que ella misma ha producido durante el tiempo que cubre

⁹² Cfr. Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de "El capital"* (VIII) 107, cuando dice de Marx que su «rigor, a la hora de considerar al individuo como responsable de sus actos, nada tenía que envidiar al de Kant».

⁹³ Cfr. Michael Heinrich, *Crítica de la economía política*, sobre todo el noveno capítulo, 173-182.

⁹⁴ Dejamos de lado, en estas anotaciones, *la ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia*, ley que no hace sino redundar en la gradual pauperización del proletariado. Una de sus formulaciones más claras es ésta, que aparece en *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección III, Capítulo XIII), 283/225-6: «La ley de la cuota decreciente de ganancia [Das Gesetz von der fallenden Rate des Profits] en que se expresa la misma o una cuota creciente de plusvalía [eine steigende Rate des Mehrwerts], significa, en otras palabras, que: suponiendo cualquier cantidad determinada de capital social medio [des gesellschaftlichen Durchschnittskapital], por ejemplo, un capital de 100, una parte cada vez mayor del mismo se representa en medios de trabajo y una parte cada vez menor del mismo en trabajo vivo [in lebendiger Arbeit] [o fuerza de trabajo]».

ese mismo salario.⁹⁵ Conforme a su época, Marx realizaba sus cálculos sobre una base diaria, la del *journal*. El problema es que —obviamente— la misma clase que mayoritariamente ocupa el lugar de la fuerza de trabajo también es la que ha de comprar mayoritariamente los valores de uso que ella misma produce. El proletariado conforma el grueso de la población, tanto para la producción como para el consumo. En tanto es así, en el momento en que vaya a comprar valores de uso, el hecho de que su salario haya estado devaluado (o lo que es lo mismo, el hecho de que haya llevado

⁹⁵ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección III, Capítulo V, §2), 261-4/143-45: «el trabajo pasado [die vergangene Arbeit] encerrado en la fuerza de trabajo [die in der Arbeitskraft steckt], y el trabajo vivo [die lebendige Arbeit] que puede rendir, sus costos diarios de conservación y su gasto diario, son dos magnitudes totalmente distintas. La primera determina su valor de cambio [ihren Tauschwerth], la otra constituye su valor de uso [ihren Gebrauchswerth]. El que necesite media jornada laboral para mantenerlo vivo 24 horas, no impide en absoluto al obrero trabajar todo el día. Así, pues, el valor de la fuerza de trabajo y su valorización [ihre Verwerthung] [el valor que esta fuerza de trabajo crea] en el proceso de trabajo son dos magnitudes distintas. El capitalista tenía presente esta diferencia de valor [Diese Wertdifferenz] al comprar la fuerza de trabajo. La propiedad [el carácter] útil de esta fuerza [Ihre nützliche Eigenschaft] para hacer hilo o botas no era más que una *conditio sine qua non*, toda vez que, para crear valor ha de gastarse trabajo en forma útil. Pero lo decisivo fue el valor de uso específico de esta mercancía, ser fuente de valor de cambio [Quelle von Tauschwerth] y de más valor de cambio del que ella misma tiene. Este es el servicio específico que el capitalista espera de ella. [...] El poseedor de dinero ha pagado el valor de un día de la fuerza de trabajo; por eso le pertenece su uso durante un día, el trabajo de una jornada. La circunstancia de que la conservación diaria de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, aunque la fuerza de trabajo pueda actuar, trabajar, un día entero; de que, por lo tanto, el valor que su uso crea en un día sea el doble de su propio valor de un día, es una suerte especial para el comprador [ist ein besondres Glück für den Käufer], pero no supone en absoluto ningún atropello contra el vendedor [kein Unrecht gegen der Verkäufer].

»Nuestro capitalista había previsto el caso, que le hace reír de satisfacción. De ahí que el obrero encuentre en el taller los medios de producción necesarios no sólo para un proceso de trabajo de 6 horas, sino para uno de 12 horas. [...]

»Si comparamos ahora el proceso de creación de valor [Werthbildungsprozess] y el proceso de valorización [de plusvalía] [Verwerthungsprozess], éste no es más que un proceso de creación de valor prolongado más allá de cierto punto [ein über einen gewissen Punkt hinaus *verlängerter* Werthbildungsprozess]. Si este último dura hasta el punto en que el valor de la fuerza de trabajo pagado por el capital es sustituido por un equivalente nuevo [pero exacto], se tiene así un proceso simple de creación de valor. Si el proceso de creación de valor se prolonga más allá de este punto, se convierte entonces en proceso de valorización [de creación de plusvalía] [Verwerthungsprozess]». «Que le hace reír con satisfacción» no aparece en la primera edición.

Cfr., también, Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (“David Ricardo. La acumulación del capital y la crisis”, 4. Las crisis, d. Superproducción general y superproducción parcial”), 45: «La mera relación entre obrero asalariado y capitalista implica:

»[...] 2º Que la mayoría de los productores, los obreros, sólo pueden consumir un equivalente de lo que producen siempre y cuando produzcan más de ese equivalente, una plusvalía o un producto excedente. Tienen que producir siempre de más, por encima de sus propias necesidades, para poder ser consumidores o compradores dentro de los límites que sus necesidades les trazan».

a cabo un tiempo de *trabajo excedente*⁹⁶ y no remunerado) impide que pueda hacer frente al valor de cambio (precio) con el que se presenta la mercancía en el mercado.⁹⁷ Impide que pueda comprar todo lo que se produce; impide que el capitalismo de la producción asegure la ganancia del capital. Esto es así por mucho que el precio se ajuste al valor de uso del producto (cosa que, por otra parte, no siempre sucede, pues a veces se incrementa de forma injustificada), por mucho que la fuerza de trabajo haya producido esa misma la mercancía (es la clase productora), y por mucho que la necesite para seguir viviendo. Respecto a este último punto, independientemente de

⁹⁶ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección III, Capítulo 7, §1), 290-1/162: «Hemos visto que, durante una sección del proceso de trabajo, el obrero sólo produce el valor de su fuerza de trabajo, esto es, el valor de sus medios de subsistencia necesarios [den Werth seiner notwendigen Lebensmittel]. [...]

»El segundo período del proceso de trabajo, en el que el obrero rebasa los límites del trabajo necesario, le cuesta, por cierto, trabajo, gasto de fuerza de trabajo, pero no crea ningún valor para él [*keinen Werth für ihn*]. Crea plusvalía [Mehrwerth], que sonríe al capitalista con todo el atractivo de una creación salida de la nada [einer Schöpfung aus Nichts]. Esta parte de la jornada de trabajo es la que llamo tiempo de trabajo adicional [o excedente] [*Surplusarbeitszeit*], y el tiempo de trabajo gastado en él: plustrabajo [Mehrarbeit (*surplus labour*)]. Y lo mismo que para conocer el valor en general es decisivo entenderlo como simple materialización de tiempo de trabajo [*Gerinnung von Arbeitszeit*], como trabajo simplemente objetivado [als bloss vergegenständlichte Arbeit], también es decisivo para conocer la plusvalía concebirla como simple materialización de tiempo de trabajo adicional [als bloss *Gerinnung von Surplusarbeitszeit*], como trabajo adicional objetivado pura y simplemente [als bloss *vergegenständlichte Mehrarbeit*]. Tan sólo la *forma* en que se exprime este trabajo adicional al productor directo, al obrero [a la fuerza de trabajo], es lo que distingue las formaciones económicas sociales, por ejemplo, la sociedad de la esclavitud respecto de la del trabajo asalariado [die Gesellschaft der Sklaverei von der Lohnarbeit].

»[...] Por tanto, la cuota de plusvalía es la expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, o sea, del obrero por el capitalista. [*Die Rate des Mehrwerths ist daher der exakte Ausdruck für den Exploitationsgrad der Arbeitskraft durch das Kapital oder des Arbeiters durch den Kapitalisten*].»

⁹⁷ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección III, Capítulo XV, §3), 339-40/268-9: «El límite del modo capitalista de producción [Die Schranke der kapitalistischen Produktionsweise] se manifiesta [...] en que la apropiación de trabajo no retribuido [unbezahlter Arbeit], y la proporción entre este trabajo no pagado y el trabajo objetivado en general [zur vergegenständlichten Arbeit überhaupt] —o, dicho en términos capitalistas, en que la ganancia y la proporción entre esta ganancia y el capital empleado, esto es, cierto nivel de la cuota de ganancia [eine gewisse Höhe der Profitrate]— decide sobre la ampliación o limitación de la producción [über Ausdehnung oder Beschränkung der Produktion], en vez de hacerlo la proporción entre la producción y las necesidades sociales, las necesidades de los hombres socialmente desarrollados [zu den Bedürfnissen gesellschaftlich entwickelter Menschen]». Corrijo la traducción.

Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo II, Sección V, Capítulo XXX), 205/501: «La razón última de todas las crisis reales es siempre la pobreza y la limitación del consumo de las masas frente a la tendencia de la producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas como si no tuviesen más límite que la capacidad absoluta de consumo de la sociedad. [Der letzte Grund aller wirklichen Krisen bleibt immer die Armut und Konsumtionsbeschränkung der Massen gegenüber dem Trieb der kapitalistischen Produktion, die Produktivkräfte so zu entwickeln, als ob nur die absolute Konsumtionsfähigkeit der Gessellschaft ihre Grenze bilde]».

que su consumo sea imperativo o no, el hecho es que no puede pagarlo. Se convierte en una necesidad que no es *solvente*,⁹⁸ y son las necesidades solventes las únicas funcionales en una economía de mercado.⁹⁹

Se desata entonces la *crisis de sobre-producción*,¹⁰⁰ en las que las mercancías no se venden, y no porque no se necesiten, sino porque la clase productora no puede comprarlas.¹⁰¹ Hemos tenido un buen ejemplo de ello últimamente en España, donde

⁹⁸ Cfr. Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (David Ricardo. La acumulación del capital y la crisis”, 4. Las crisis, d. Superproducción general y superproducción parcial), 43: «En tiempos de superproducción, una parte considerable de la nación (especialmente la clase obrera) se halla menos abastecida que nunca de trigo, calzado, etc., y no digamos de vino y de muebles. Si sólo pudiese existir sobreproducción después de cubiertas, aunque sólo fuesen las necesidades más elementales de la nación, hasta hoy no se habría producido en la historia de la sociedad burguesa, no ya una crisis general de sobreproducción, sino ni siquiera una crisis parcial. El hecho de que, por ejemplo, el mercado se halle abarrotado de zapatos o percales o vinos o productos coloniales ¿quiere decir acaso que tengan satisfechas sus necesidades de zapatos, percales, etc., ni siquiera las dos terceras partes de la nación? No, la superproducción no tiene nada que ver con las necesidades absolutas. Se refiere, única y exclusivamente, a las necesidades relativas, solventes».

Cfr., también, Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección II, Capítulo X), 236/191: «Observaremos aquí, muy de pasada, que las “necesidades sociales” [gesellschaftliche Bedürfnis], es decir, lo que regula el principio de la demanda [das Prinzip der Nachfrage], están esencialmente condicionadas por la relación de las distintas clases entre sí y por su respectiva posición económica, es decir, en primer lugar, por la proporción entre las distintas partes en las que se divide la plusvalía (ganancia, interés, renta del suelo, impuestos, etc. [Profit, Zins, Grundrente, Steuern]); y de este modo vuelve a revelarse una vez más que no puede explicarse absolutamente nada por la relación de la oferta y la demanda [von Nachfrage und Zufuhr] antes de desarrollar la base [die Basis] sobre la que descansa esta relación».

⁹⁹ Cfr., también, Karl Marx, *El capital* (Libro II-Tomo II, Sección III, Capítulo XX, §4), 89/409: «Es una pura tautología [Es ist eine reine Tautologie] decir que las crisis surgen de la falta de consumo solvente o de consumidores solventes [aus Mangel an zahlungsfähiger Konsumtion oder an zahlungsfähigen Konsumenten]. El sistema capitalista no conoce más clases de consumo que el solvente, si se exceptúan el de *sub forma pauperis* o el de los “granujas”. El que las mercancías sean invendibles significa tan sólo que no dieron con ningunos compradores capaces de pagarlas, o sea, consumidores (lo mismo si las mercancías se destinan en última instancia al consumo productivo [zum Behuf produktiver] o el individual)».

¹⁰⁰ Cfr., también, Ciro Mesa Moreno, “Crisis y capital en Marx”, 16: «no es posible que se dé un punto de equilibrio entre las necesidades de la explotación del trabajo y el desarrollo revolucionario de las fuerzas productivas por el capital. En el marco de un poder social movido por el hambre cánica de plusvalor, la productividad se traduce en sobreproducción, y ésta finalmente, en “desvalorización general o destrucción de capital” (42, 359) junto al desperdicio y la depreciación de la “capacidad viva de trabajo” (42, 36)». La numeración entre paréntesis del artículo de Ciro Mesa remiten a la referencia de la *Marx-Engels Werke* (MEW), Berlín, Dietz, 1956; al tomo y a la página, respectivamente.

¹⁰¹ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección III, Capítulo XV, §3), 339-40/268: «Pero sí se producen periódicamente demasiados medios de trabajo y medios de subsistencia [zuviel Arbeitsmittel und Lebensmittel] para hacerlos funcionar como medios de explotación [als Exploitationsmittel] de los obreros a base de cierta cuota de ganancia. Se producen demasiadas mercancías para poder realizar el valor contenido en ellas y la plusvalía encerrada en él bajo las condiciones de distribución y relaciones de consumo dadas por la producción capitalista [unter den durch die kapitalistische Produktion gegebenen Verteilungsbedingungen und Konsumtionsverhält-

los mismos sujetos que construían las casas no podían pagarlas, por mucho que (hacinados como estaban en pisos minúsculos, o viviendo en la casa familiar) les hiciesen falta. A partir de aquí, sea cual sea la mercancía en cuestión, la reactivación del consumo sólo viene con el reajuste de precios y salarios, lo cual sólo sucede tras una brusca destrucción de capital.¹⁰² Se trata de que se retorne a la equivalencia entre el valor de la fuerza de trabajo, de la clase que produce, y el valor de las cosas producidas por ella. En aquellas empresas que sobreviven a la crisis, las mercancías sólo bajan sus precios a cambio de que descienda el coste de producción;¹⁰³ así, debe des-

nisse] y volverlas a convertir en capital nuevo; es decir, para llevar a cabo este proceso sin que se verifiquen explosiones continuas [onhe beständig wiederkehrende Explosionen auszuführen].

»No se produce demasiada riqueza. Pero periódicamente se produce demasiada riqueza en sus formas capitalistas, antagónicas [in seinen kapitalistischen, gegensätzlichen Formen produziert].

»[...] Por eso aparecen ya límites [Es treten daher Schranken] al llegar a un grado de expansión de la producción que, en otras condiciones, por el contrario, parecería muy insuficiente. Se paraliza [la producción], no donde lo ordena la satisfacción de las necesidades [die Befriedigung der Bedürfnisse], sino donde la producción y realización de ganancia ordena esta paralización [wo die Produktion und Realisierung von Profit diesen Stillstand gebietet].»

¹⁰² Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección III, Capítulo XV, §3), 333-4/263-4: «¿Cómo se allanaría de nuevo este conflicto y se restablecerían de nuevo las condiciones correspondientes al movimiento “sano” [gesunden Bewegung] de la producción capitalista? El modo de la compensación [Die Weise der Ausgleichung] va implícito ya en el mero enunciado del conflicto [in dem blossen Aussprechen des Konflikts] que se trata de allanar. Implica la ociosidad [eine Brachlegung] e incluso la destrucción [Vernichtung] parcial de capital por el importe de todo el capital adicional ΔC [des ganzen Zusatzkapitals] o de una parte de él. Aunque, como se deduce ya de la exposición del conflicto, el reparto de estas pérdidas no se establece en modo alguno por igual entre los distintos capitales individuales [auf die einzelnen Sonderkapitalien], sino que se decide en una lucha competitiva [...] [einem Konkurrenzkampf].

»Pero, en cualquier circunstancia, el equilibrio [das Gleichgewicht] se establecería mediante la ociosidad e incluso destrucción en mayor o menor proporción. Esto se extendía en parte a la sustancia material del capital [auf die materielle Kapitalsubstanz]; es decir, no funcionaría, no actuaría como capital, una parte de los medios de producción, del capital fijo y circulante; se paralizaría una parte de las empresas de producción puestas en marcha. [...] En este aspecto, el efecto principal [Die Hauptwirkung] estribaría en que estos medios de producción dejarían de actuar como medios de producción; una destrucción [eine Zerstörung] más o menos larga de su funcionalidad como medios de producción.

»La destrucción principal [Die Hauptzerstörung], y con el carácter más agudo, se verificaría con respecto al capital dotado de la propiedad de valor [Werteigenschaft], con respecto a los *valores del capital* [auf die Kapitalwerte]. La parte del valor de capital que se halla simplemente bajo la forma de bonos [in der Form von Anweisungen] sobre participaciones futuras de plusvalía, de ganancia, en realidad meras obligaciones [lauter Schuldscheine] sobre la producción bajo formas diversas, se desvaloriza inmediatamente con la disminución de los ingresos a base de los cuales se calcula. Una parte del oro y la plata en metálico permanece inactiva, no actúa como capital.»

¹⁰³ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección III, Capítulo XV, §2), 334/264-5: «Una parte de las mercancías que se encuentran en el mercado sólo puede ejecutar su proceso de circulación y reproducción [Zirkulations- und Reproduktionsprozess] por medio de una contracción enorme de sus precios [ungeheure Kontraktion], esto es, mediante la desvalorización del capital que representan. Igualmente se desvaloran, más o menos, los elementos del capital fijo [los

cender antes el nivel de producción y por lo tanto el número de trabajadores contratados. Es entonces sobre todo (también antes, en la medida en que los trabajadores son reemplazados por maquinaria, lo que provoca la ley de la tendencia decreciente en la cuota de ganancia¹⁰⁴) cuando adviene el paro, la pobreza, el ejército de reserva, el sufrimiento generalizado que afecta a amplias capas de la clase trabajadora.¹⁰⁵

Como ejemplo de todo ello, ponemos la siguiente cita de Michael Heinrich:

Se denomina crisis económica a las perturbaciones severas de la reproducción económica de una sociedad. En una economía capitalista, esto significa que una gran parte de las mercancías producidas ya no se pueden vender: no porque no haya demanda de los productos correspondientes, sino porque no existe una demanda solvente. El capital mercantil ya no se puede transformar íntegramente en capital dinerario, de modo que el capital adelantado se valoriza cada vez peor y la acumulación disminuye. Con ello se reduce la demanda de elementos de capital productivo, de medios de producción y de fuerzas de trabajo por parte de las empresas capitalistas. La consecuencia de ello es el desempleo masivo y la disminución del consumo de la

medios de producción]. A ello se suma el hecho de que ciertas relaciones de precios que se dan por supuestas condicionan el proceso de producción y, por tanto, éste se estanca y se desorganiza mediante la baja general de precios. Esta perturbación y estancamiento [Diese Störung und Stockung] paralizan la función del dinero como medio de circulación, que viene dada simultáneamente con el desarrollo del capital y que se basa en las supuestas relaciones de precios, interrumpe en cien lugares distintos la cadena de las obligaciones de pago en determinados plazos, se acentúa aún más con la consiguiente bancarrota [Zusammenbrechen] del sistema de crédito [Kreditsystems] desarrollado con el capital y conduce así a crisis agudas y violentas, a súbitas y violentas desvalorizaciones y al estancamiento y perturbación reales del proceso de reproducción y, con ello, a la disminución real de la reproducción [zu heftigen akuten Krisen, plötzlichen gewaltsamen Entwertungen und wirklicher Stockung und Störung des Reproduktionsprozesses, und damit zu wirklicher Abnahme der Reproduktion]».

¹⁰⁴ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección III, Capítulo XV, §2), 335/265: «Por otro lado, la baja de los precios y la lucha competitiva habrían estimulado a cada capitalista a reducir el valor individual de su producto global mediante el empleo de nuevas máquinas, de nuevos métodos de trabajo perfeccionados, de nuevas combinaciones, por debajo de su valor general [unter dessen allgemeinen Wert], es decir, a incrementar la productividad de una cantidad dada de trabajo [die Produktivkraft eines gegebenen Quantums Arbeit zu steigern], a disminuir la proporción entre capital variable [empleado en fuerza de trabajo] y constante [empleado en medios de producción: materias primas y máquinas], y, con ello, liberar obreros, en una palabra, a crear una superpoblación artificial [eine künstliche Überbevölkerung zu schaffen]».

¹⁰⁵ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección III, Capítulo XV, §2), 335/265: «Pero, al mismo tiempo, entrarían en juego otros agentes [andre Agentien]. El estancamiento de la producción dejaría ociosa a una parte de la clase obrera y, con ello, la parte ocupada se vería colocada en condiciones en que tendría que acceder a una disminución del salario [einen Senkung des Arbeitslohns], incluso por debajo de la media; una operación que tiene para el capital el mismo efecto que tendría para el salario medio el aumento de la plusvalía relativa o absoluta. Los tiempos de prosperidad favorecen los matrimonios entre los obreros y reduce la mortandad de la descendencia, circunstancias éstas que —por mucho que puedan implicar un aumento real de la población— no entrañan ningún incremento de la población realmente trabajadora, pero que, en la relación de los obreros con el capital, actúan enteramente como si hubiese aumentado el número de los obreros realmente activos [die Anzahl der wirklichen fungierenden Arbeiter vermehrt hätte]».

*clase trabajadora, lo que hace que disminuya aún más la demanda y se agudice la crisis.*¹⁰⁶

26. Obviamente, las versiones positivistas-empiristas del marxismo se iban a agarrar al sufrimiento de la clase social que encarna la fuerza de trabajo, y se iba a agarrar a este sufrimiento como la instancia que en último extremo volvía la revolución económica y social inevitable, y así también la llegada del socialismo. El hambre, el dolor y la pobreza encarnarían la funcionalidad del cuerpo en tanto objeto real, y la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción adquiriría con ello una funcionalidad que no estaba atravesada por la teoría, ni por el conocimiento, ni por la ética. Ni siquiera por la historia humana, que a través del cuerpo pasaba a fundirse completamente con la de la naturaleza. El desarrollo de las sociedades humanas se explicaba así aludiendo a «explicaciones de carácter más o menos psicofisiológico»,¹⁰⁷ como las define Martínez Marzoa. El extremo de esta posición lo encontramos en el grito sádico, gnóstico e ignorante que pide que todo vaya mal, que todo estalle, que todo el mundo sufra, como si eso fuese a hacer que la revolución se aproxime.

Esta posición, además, implica una paradoja dentro del marxismo, iluminada por Felipe Martínez Marzoa. Y es que el motor del desarrollo de las fuerzas productivas (y por lo tanto también de la historia) sería el cuerpo real de las personas. En último extremo, la clase revolucionaria emergería como resultado de unas necesidades compartidas, pero que provienen de un nivel puramente individual.¹⁰⁸

27. Algunas expresiones de Marx parecen adecuarse a esta interpretación, y —sinceramente— creo que en este punto no tuvo más remedio que contradecirse (pues la confianza en cualquier objeto real como motor de la historia es del todo contraria a su epistemología). En la descripción que hemos hecho de la crisis capitalista ya ha quedado claro que el estudio que Marx lleva a cabo en *El capital* ya se ha separado de cualquier esencialismo de las necesidades humanas: las crisis capitalistas no tienen nada que ver con ellas. El salario, además, se define exclusivamente por referencia a

¹⁰⁶ Michael Heinrich, *Crítica de la economía política* (IX), 173.

¹⁰⁷ Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de "El capital"* (VIII), 106.

¹⁰⁸ Cfr. Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de "El capital"* (VIII), 107.

un contexto económico concreto, puesto que se trata simplemente del equivalente en dinero de los valores de uso que el trabajador requiere para producir a un ritmo adecuado (y se trata de una media social) durante el tiempo que cubre ese mismo salario.¹⁰⁹ Se trata, pues, de una categoría intra-económica que no se pone en relación ni con consideraciones éticas o morales (con la necesidad de vivir de cierta manera, según ciertos valores o con objetivos humanistas como la auto-realización personal, etc.), ni con una media propiamente objetiva o *natural* (el salario sólo es natural en el límite, en tanto que evita la muerte del trabajador, y no porque le permita vivir *tal o cual* vida).

Sin embargo, ni siquiera así llegaría Marx a separar el tratamiento de todo lo que tiene que ver con la infraestructura económica de la referencia a un objeto real. Ya hemos dicho que este tratamiento se canaliza a través del vínculo con un cuerpo a cuyas sensaciones de hambre, frío y dolor se les daba una funcionalidad directamente política y además revolucionaria, para que operase como el motor del materialismo histórico. Independientemente de lo que se diga desde la superestructura (independientemente de que la ideología oculte la realidad y mienta), *quien pasa hambre y frío, se rebela*: tal parece ser la tesis que nadie discute, y no sólo dentro del marxismo clásico. Como estrategia teórica, forma parte del idealismo empirista.

¹⁰⁹ Con su *salario*, el trabajador ha de tener garantizado el acceso a los valores de uso que satisfagan sus necesidades de alimento, ropa y vivienda en la proporción que le permita seguir produciendo en el trabajo. Esta regla es independiente de la calificación del oficio. Todo oficio requiere cierta calificación, y la más básica es la que ofrece la educación obligatoria. A partir de aquí, en el caso de oficios más complejos, el salario habrá de satisfacer las necesidades del trabajador durante el tiempo que se prolongue su aprendizaje o formación adicional. Aparte de la explicación que de todo esto da en el Libro I de *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección II, Capítulo IV, §3), Karl Marx ofrece una descripción muy sucinta en *Trabajo asalariado y capital*, 80-1: «La remuneración del trabajo subirá o bajará según la relación entre la demanda y la oferta, según el cariz que presente la competencia entre los compradores de la fuerza de trabajo, los capitalistas, y los vendedores de la fuerza de trabajo, los obreros. A las oscilaciones de los precios de las mercancías en general, corresponden las oscilaciones del salario. Pero, dentro de estas oscilaciones, el precio del trabajo se hallará determinado por el coste de producción, por el tiempo de trabajo necesario para producir esta mercancía, que es la fuerza de trabajo.

»Ahora bien, ¿cuál es el coste de producción de la fuerza de trabajo?

»Es lo que cuesta sostener al obrero como tal obrero y educarle para este oficio.

»Por tanto, cuanto menos tiempo de aprendizaje exija un trabajo, menor será el coste de producción del obrero, más bajo el precio de su trabajo, su salario. En las ramas industriales que no exigen apenas tiempo de aprendizaje, bastando con la mera existencia corpórea del obrero, el coste de producción de éste se reduce casi exclusivamente a las mercancías necesarias para que aquél pueda vivir en condiciones de trabajar. Por tanto, aquí el precio de su trabajo estará determinado por el *precio de los medios de vida indispensables*».

Aquí propondremos que la forma de evitar este paso no se encuentra en que el concepto de economía deje de hacer referencia al cuerpo y a las necesidades que éste entraña —en modo alguno, pues con ello se recaería en el idealismo especulativo, en una vertiente relativista, subjetivista, constructivista... La separación entre objeto real y objeto teórico ha de ser denodadamente mantenida, pero también cada una de las instancias que la conforman. A mi modo de ver, la verdadera solución consistirá en darse cuenta de que —frente al formalismo ético de Kant al que Martínez Marzoa apela en un momento de su obra— toda la funcionalidad que las sensaciones del cuerpo y del ámbito de la infraestructura económica pudieran tener en la historia humana se derivará del hecho de que, además de ser objetos reales, ambos son objetos teóricos. Tratemos de entender qué quiere decir con esto.

No sería hasta el psicoanálisis de Sigmund Freud cuando se volvería obvio que, del mismo modo que las impresiones externas están determinadas teóricamente, también lo están las sensaciones del cuerpo. Esto no significa que el hambre, el frío, el dolor, etc., tengan una génesis subjetiva (aunque a veces sea el caso). Es falso que las sensaciones y los fenómenos del cuerpo, como una lesión o una enfermedad, puedan ser manipuladas como si fuesen elementos teóricos —antes sucede al contrario: en muy pocas ocasiones se dan los casos sintomáticos que permiten esta posibilidad. Lo que el principio de la determinación de la experiencia por la teoría tiene que decir en este punto es que no hay hambre, sufrimiento, dolor y enfermedad (y, por lo tanto, también infelicidad) que el sujeto sienta sin darles un significado. Y este significado, en contra de lo que postula cierto marxismo, no siempre tiene por qué ser comprendido como la necesidad de un cambio en las relaciones de producción y de las formas de sociedad —sobre todo si la superestructura consigue que cada vez menos sujetos logren escuchar estos conceptos (relaciones de producción, plusvalía, lucha de clases, revolución, etc.), que es justamente lo que sucede hoy en día.

El concepto de modo de producción social debe ser entendido desde este punto de vista; no sólo como el contexto en el que los sujetos producen socialmente sus medios de vida materiales (que sin duda son objetos reales, como también lo es su cuerpo), sino como la estructura en la que esta producción implica a su vez e inmediatamente la producción social de un lenguaje.

28. Fue Althusser quien estuvo más cerca de evadir el idealismo empirista, pero ni siquiera él fue capaz. De ahí que la marca empirista venga recogida en la segunda de esas tesis básicas con las que formula lo principal del materialismo: «La primacía del ser sobre el pensamiento, de lo real sobre su conocimiento». Aunque no siempre recurriese a las categorías del ser y de lo real (de lo contrario no se entendería el desarrollo que Althusser hizo del concepto de ideología), el materialismo histórico había pactado con ellos de antemano para obtener una garantía de cumplimiento.

Siendo así, ya sabemos qué significó la primacía del ser sobre el pensamiento en ciertos contextos tocantes al materialismo histórico, y a su noción de infraestructura económica. En la siguiente sección veremos cuáles fueron sus consecuencias sobre la epistemología que habría de ocupar el campo del materialismo dialéctico. Más concretamente, lo veremos en relación con la posibilidad del descubrimiento revolucionario.

(B) *Superestructura y verdad*

I. *Ciencia e ideología*

I

29. El problema del descubrimiento revolucionario, así como la razón por la que el marxismo sólo le encontrará una solución empirista, debe ser enfocado desde la dicotomía entre infraestructura y superestructura. Como conceptos, ya han aparecido en el “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, así que no necesitan mucha explicación. Del texto, que ya hemos citado, sólo nos interesa recordar los puntos que tienen que ver con la forma en la que la superestructura se relaciona con la infraestructura económica; por ejemplo, el que *las relaciones de propiedad* no sean sino la *expresión jurídica* de las relaciones de producción; que la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción *trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la inmensa superestructura*, o que «al considerar tales revoluciones», como dice Marx, «hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológi-

cas». ¹¹⁰ De todo esto, lo urgente es comprender cuál es la relación entre estas formas ideológicas y la infraestructura y, a partir de esto, si cabe encontrar una relación causal entre ellas en un modo de producción dividido en clases, como el capitalista.

Finalmente, tendremos que responder a la pregunta de cómo puede una novedad teórica revolucionaria ser producida en el seno de una superestructura; o, de forma más concreta, repetir la pregunta de Althusser sobre cómo pudo una novedad teórica como la de Marx ser producida en el seno de la superestructura capitalista.

II

30. Parece obvio que, respecto al primer punto, ya no podemos plantear esta diferencia en los términos de la separación clásica entre un objeto real puro (la economía) y un objeto teórico puro (la idea, cuyo lugar vendría a ocupar la superestructura). Vista así, estaríamos ante la última transformación de la dicotomía *res extensa* vs. *res cogitans* que queremos complicar. Una vez que en la anterior sección hemos puesto énfasis en el hecho de que el papel histórico de la economía ha de venir dado por su funcionalidad como objeto teórico, ahora la diferencia entre infraestructura y superestructura debe ser tratada como la que existe entre el contenido significativo y conceptual de dos vectores teóricos diferentes. Esta caracterización, empero, no borra la importancia del papel que los diversos elementos de la infraestructura (esquema de relaciones de producción y esquema de fuerzas productivas) tienen como objetos reales; sencillamente lo sitúa de forma conveniente dentro de la problemática entre verdad y falsedad, ciencia e ideología, que se halla indisolublemente unida a la de materialismo e idealismo, respectivamente. Sucedería entonces lo siguiente: para diferenciar entre el contenido teórico de la economía y el de la superestructura (es decir, para saber por qué la primera contiene un vector teórico verdadero mientras que las formas jurídicas, religiosas, artísticas y filosóficas de la superestructura no consiguen decir la verdad) debe seguirse el mismo criterio metodológico que venimos defendiendo para todo conocimiento: la experimentación empírica. Se trata del mismo principio al que deben su privilegio epistemológico las ciencias naturales.

En su escrito “La práctica”, de 1937, Mao Tse Tung afirma lo siguiente:

¹¹⁰ Karl Marx, “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, 373-4.

La práctica social del hombre es el único criterio de la verdad de su conocimiento del mundo exterior. Efectivamente, el conocimiento del hombre queda confirmado sólo cuando éste logra los resultados esperados en el proceso de la práctica social (producción material, lucha de clases o experimentación científica).¹¹¹

Significa esto que el criterio empírico sólo lo cumplen tres ámbitos: la economía, la política y la investigación de las ciencias naturales. Damos esta enumeración por buena, si bien cabría hacer ciertos apuntes. Nos limitamos a decir, por ahora, que la separación entre ciencia y economía no ha de implicar que la primera obedezca a una sed de conocimiento puro, sino que sus avances y sus objetivos prácticos responden igualmente a una función social.¹¹² Marta Harnecker afirma, por ejemplo, que «el desarrollo de la ciencia depende de la forma en que una determinada sociedad produce sus bienes materiales»,¹¹³ y remite a la carta de Engels a Starkenburg, en la que el primero escribe:

Si es cierto que la técnica, como usted dice, depende en parte considerable del estado de la ciencia, aún más depende ésta del estado y de las necesidades de la técnica. El hecho de que la sociedad sienta una necesidad técnica, estimulará más a la ciencia que diez universidades. [...] Pero, por desgracia, en Alemania la gente se ha acostumbrado a escribir la historia de las ciencias como si éstas hubieran caído del cielo.¹¹⁴

En cualquier caso, lo importante es que la economía, como la experimentación científica, garantiza un contacto con los objetos reales, contacto inseparable del proceso de producción de los valores de uso. De esto se deriva lo que a veces, desde la

¹¹¹ Mao Tse Tung, “La práctica”, 13.

Asimismo, en su breve ensayo de 1963, “¿De dónde provienen las ideas correctas?”, Mao Tse Tung responde de la manera siguiente a la pregunta que contiene el título: «¿Acaso caen del cielo? No. ¿Residen en la mente de forma innata? No. Proviene de la práctica social, y de ella solamente; proviene de tres tipos de práctica social, la lucha por la producción, la lucha de clases y la experimentación científica», Mao Tse Tung, “¿De dónde vienen las ideas correctas?”, 155.

¹¹² A partir de aquí, creo que se debería avanzar hacia su unificación conceptual, y considerar la ciencia como el conocimiento teórico que se deriva de la producción material de la economía. Hoy en día, la distinción entre ambas se yergue sobre la base de su diversa financiación, que traduce su funcionalidad, pero no difieren en nada más. La funcionalidad de la economía hoy se expresa a través del libre mercado y la inversión privada, mientras que para la funcionalidad de la ciencia cabe tener en cuenta otros focos de inversión, como es el estatal. Con todo, la prueba de que ambas actividades pueden ser unificadas se halla en que no serían ámbitos diversos en un estado socialista.

¹¹³ Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (III, 3), 69.

¹¹⁴ Friedrich Engels, “Engels a H. Starkenburg. Londres, 25 de enero de 1894”, 538.

variante del marxismo empirista, se llama el *privilegio epistemológico del proletariado*, es decir, el hecho de que la clase que conforma el grueso de la fuerza de trabajo en la producción económica material tendría inevitablemente un conocimiento verdadero y riguroso del modo de producción capitalista; un conocimiento que ni los propietarios de los medios de producción (los capitalistas) ni los intelectuales de esa misma clase (incluidos los economistas liberales, «representantes científicos de la clase burguesa»¹¹⁵) serían capaces de compartir, debido al lugar externo que ocupan en el proceso de producción. Pues, al contrario que la clase que compone la fuerza de trabajo, la de los propietarios de los medios de producción (la misma clase que ocupa los cargos de la superestructura política, jurídica y educativa) no puede contrastar sus ideas con la materialidad real de la economía, con la de sus elementos y los esquemas que estos adoptan. Es por esto que, según Althusser, «la ciencia no puede ser ubicada en la categoría de “superestructura”». ¹¹⁶ Es ésta, también, la razón por la que, según Engels, los *incultos* obreros estaban muy *por encima* «de esos petulantes hombres “cultos”», pues a aquéllos se les «pueden explicar con facilidad las cuestiones económicas más difíciles», mientras que éstos «jamás, mientras vivan, llegarán a comprender estos intrincados problemas». ¹¹⁷ Y es así que, según Althusser, «sólo los militantes proletarios han reconocido el alcance revolucionario del descubrimiento científico de Marx», mientras que —y «he aquí el más grande escándalo teórico de la historia contemporánea»—

*en su mayoría, por el contrario, los intelectuales cuya profesión es, sin embargo, ésta (especialistas en las ciencias humanas, filósofos) no han reconocido verdaderamente o se han negado a reconocer la gran significación del descubrimiento científico de Marx, condenándolo, despreciándolo o desfigurándolo cuando hablan de él.*¹¹⁸

¹¹⁵ Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, (2, §1, 7), 104/144: «Wissenschaftlichen Vertreter der Bourgeois-klasse».

¹¹⁶ Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, 145/329. Reproduzco todo el párrafo: «Marx [...] sólo ubica [range] bajo este concepto [el de superestructura] 1) la superestructura jurídico-política y 2) la superestructura ideológica (las “formas de conciencia social” correspondientes); Marx no incluye jamás el conocimiento científico, salvo en las obras de juventud (y en particular en los *Manuscritos del 44*). Al igual que el lenguaje del cual Stalin mostró que se le escapaba, la ciencia no puede ser ubicada en la categoría de “superestructura”. Hacer de la ciencia una superestructura es pensarla como una de esas “ideologías orgánicas” que tan bien forman “bloque” [bloc] con la estructura, que tienen la misma historia que ésta».

¹¹⁷ Friedrich Engels, “Introducción a *Trabajo asalariado y capital*”, 62.

¹¹⁸ Louis Althusser, “La filosofía: arma de revolución”, 8/151.

Sin duda, la tesis que defiende el privilegio epistemológico del proletariado podrá ser defendida siempre que con ello no se quiera dar a entender, a su vez, que la clase trabajadora, por el mero hecho de serlo (de tener acceso en su trabajo a objetos reales; de poder experimentar, pues, con su materialidad) ya posee plenamente la verdad del materialismo histórico. Como ya vimos en el primer capítulo, la refutación que de una teoría puede aportar el método experimental no implica, en modo alguno (y menos de forma inmediata), la producción de una teoría diferente, y mucho menos revolucionaria. Si bien parece difícil que la fuerza de trabajo (dada su posición en el proceso productivo de la economía) vaya a creer a pies juntillas las cláusulas más idealistas, místicas, espiritualistas de la ideología, esto no conlleva, a su vez, que por ello el proletariado deba ser ya, y desde siempre, *marxista*.

31. A continuación pondremos este esquema en conexión con la falsedad y el idealismo forzoso que, en la superestructura, contamina la ideología de las sociedades clasistas. Confiamos en que, al hacerlo, se verá también la verdadera y compleja efectividad que la lucha de clases tiene dentro de un modo de producción. Este último concepto fue, según Althusser, el descubrimiento principal de Marx (la sobredeterminación, o causalidad estructural),¹¹⁹ pero sólo revela la complejidad de sus efectos en el momento en que se entiende de qué manera interviene la lucha de clases para producir la diferencia de contenido teórico entre la infraestructura y la superestructura. Así, en su trabajo “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, Althusser había relacionado la lucha de clases con la ideología política, jurídica y filosófica. Al comienzo del mismo, defendió que Marx dejó un vacío en lo referente al tratamiento de la superestructura, más concretamente respecto al estado. Este vacío no permitía ex-

¹¹⁹ Para Althusser, la determinación que la lucha de clases ejercía sobre la totalidad del modo de producción (sobre su infraestructura tanto como sobre su superestructura) distinguía inmediatamente el modelo de estructura de Marx del de Hegel. Esta determinación no podía entenderse desde el punto de vista de la *contradicción*, sino que había que pensar un concepto nuevo: *sobredeterminación* (contradicción sobre-determinada) o *causalidad estructural*, como vendría a llamarla en *La revolución teórica de Marx*. Aunque la funcionalidad histórica del objeto real, y por lo tanto de la economía, neutralizaría toda la novedad teórica que implicaba esta dinámica, a mi modo de ver se trata de la principal contribución de Althusser a la teoría marxista, y muestra su verdadero significado a la hora de establecer la relación entre el contenido de la infraestructura y el de la superestructura.

plicar de una forma adecuada por qué «las ideas de la clase dominante [die Gedanken der herrschenden Klasse]» —como escriben Marx y Engels en *La ideología alemana*— «son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante [materielle Macht] en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante [geistige Macht]». ¹²⁰ De este asunto, lo máximo que se encontraban eran formulaciones *descriptivas*, y no una *teoría a secas*. ¹²¹ Para llenar este vacío, Althusser propuso la noción de *aparatos ideológicos del estado* (AIE), por los que entendía toda una serie de instituciones (los AIE religiosos, familiares, jurídicos, políticos, sindicales, de información, culturales, pero el más importante de los cuales era la *escuela*) ¹²² que, dentro de un modo de producción, ponían a funcionar la ideología de la clase dominante. Estos aparatos transmitían una serie de ideas a los sujetos, daban efectividad social a un vector teórico a través del cual los sujetos interpretaban el mundo y afectaban la realidad en sus diversas actividades (a veces con nefastas consecuencias).

Por medio de otro giro, Althusser se atrevió a dar una función a la ideología, la de asegurar la *reproducción* del modo de producción vigente, esto es, lograr que las fuerzas productivas y de las relaciones existentes de producción se prolongasen en el tiempo. Evidentemente, esta definición entraña un problema, y es que su tesis no dice nada sobre el contenido concreto de la ideología, sino que sólo apunta hacia una función que cumpliría independientemente de tal contenido. Si acaso, sólo podríamos concluir de éste que no sería subversivo respecto al status quo de las relaciones de producción vigentes. Esta caracterización procedería por negación, diciéndonos solamente aquello que podemos estar seguros que la ideología no haría: alentar a la revolución.

Mi opinión sobre esto es que Althusser se aproxima a la ideología desde el punto de vista de la superestructura estatal, pero no desde el punto de vista de su contenido. De hecho, la tarea de reproducir las condiciones vigentes no pertenece a la ideología tanto como a la superestructura estatal (política y jurídica). Althusser reconoce que la teoría marxista del estado, en términos clásicos, siempre ha sido la de que el estado

¹²⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 50/44.

¹²¹ Cfr. Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, 105-8.

¹²² Cfr. Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, 110.

está al servicio de la clase dominante, lo cual significa precisamente reproducir las dos variantes que hemos anotado,¹²³ haciendo uso del aparato represor (ejército y policía) si fuese necesario. Althusser no discrimina demasiado entre los aparatos ideológicos (y represivos) del estado y el contenido teórico de la ideología que esos aparatos canalizarían; en tanto que esto es así, da a entender de una forma demasiado simplista que la producción de una ideología está motivada directamente por el objetivo de servir a la clase dominante, y mantener el esquema de relaciones de producción que la favorece. De acuerdo con esto, escribe:

*Queda un paso decisivo a dar para comprender el sentido último de la ideología: el sentido de su función social. [...] Nos damos cuenta entonces de que la ideología está destinada a asegurar la cohesión de las relaciones entre sí y de los hombres con sus tareas en la estructura general de la explotación de clase, que las extiende entonces a todas las otras relaciones. La ideología está pues destinada ante todo a asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura su preeminencia, haciendo a los explotados aceptar como fundada en la voluntad de Dios, en la "naturaleza" o en el "deber" moral, etc., su propia condición de explotados.[...] El "bello engaño" de la ideología tiene pues un doble uso: se ejerce sobre la conciencia de los explotados para hacerles aceptar como "natural" su condición de tales; actúa también sobre la conciencia de los miembros de la clase dominante para permitirles ejercer como "natural" su explotación y su dominación.*¹²⁴

Del mismo modo, frente a la ciencia (que tendría una función de conocimiento), Althusser dice:

*la ideología es una representación de lo real, pero necesariamente falseada, dado que es necesariamente orientada y tendenciosa; y es tendenciosa porque su fin no es el de dar a los hombres el conocimiento objetivo del sistema social en el que viven, sino por el contrario ofrecerles una representación mistificada de este sistema social, para mantenerlos en su lugar en el sistema de explotación de clase.*¹²⁵

Por una confusión que ya nunca corregirá (y que acabará caracterizando el significado más extendido de ideología), Althusser repite el error del que tantas veces acusó a Claude Levi-Strauss,¹²⁶ cuando éste otorgaba al tabú del incesto la *función* de «ase-

¹²³ Cfr. Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado", 107-8.

¹²⁴ Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", 52-3.

¹²⁵ Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", 53.

¹²⁶ Cfr. Louis Althusser, "Louis Althusser à Jacques Lacan [Paris], 11-7-66", 301: «el concepto marxista de estructura se distingue sin la menor posibilidad de confusión del concepto levi-

gurar la permanencia del grupo social entrecruzando, a modo de tejido, la relaciones consanguíneas y las relaciones fundadas en la alianza». ¹²⁷ Althusser se comporta de una manera parecida cuando da una función social evidente y *tendenciosa* a la ideología. Que esta función sea consciente o inconsciente es lo de menos (a veces —sólo a veces— sugerirá que la conciencia de clase opera a un nivel inconsciente, mientras que la conciencia sólo incumbiría al individuo aislado ¹²⁸), porque ninguna de las dos es acertada. Que una ideología no abogue por el cambio de las relaciones de producción (o que de ella no se derive tal cosa) no significa que su función social sea mantenerlas. Podemos defender una cosa sin implicar la otra, que es lo que en mi opinión sucede, y además inevitablemente.

straussiano de estructura (y con más razón todavía de todas las aberraciones idealistas de los ‘estructuralistas’), precisamente porque el concepto levi-straussiano es *teóricamente* equívoco. (Oscila entre una concepción subjetivista y una concepción platónica de estructura: entre la estructura como intención y la estructura como *eidos*. En este caso, el lugar de esta ambigüedad puede ser asignado con precisión: se trata de su concepción totalmente aberrante del *inconsciente*.) Uno no debería confundirse en relación al término tentación *subjetivista* (*intención*) tal y como funciona en el concepto levi-straussiano de estructura: se trata de un asunto de subjetividad social, de “intención” social. Aludo al hecho de que lo inconsciente de la estructura es para Lévi-Strauss una intención social “inconsciente” (es decir, “no intencional” [“inintentionnelle”], como Godelier dice con maravillosa ingenuidad, pues ella “se come el pastel” [“mange le morceau”]), aquella que expresa el querer-vivir de la sociedad [celle qui “exprime” le *vouloir-vivre* de la société]. Estoy usando palabras que son sobre todo metafóricas, pero seguro que me entenderás. En último extremo, la estructura es inconsciente en Lévi-Strauss, y es una estructura “para que ella (la sociedad) viva”. Es en ese “para que” del telos de la sociedad (el vivir) donde se esconde (esto es, se revela) la tentación de concebir la estructura como intención y subjetividad [C’est dans ce “pour que” du telos (vivre) de la société que se cache, c’est-à-dire se montre, la tentation de concevoir la structure comme *intention* et *subjectivité*].»

¹²⁷ Claude Lévi-Strauss, “La noción de estructura en etnología”, 330. La cita continúa: «Esperamos haber ayudado así a dilucidar el funcionamiento de la máquina social, que extrae perpetuamente a las mujeres de sus familias consanguíneas para redistribuirlas en otros tantos grupos domésticos, los cuales se transforman a su vez en familias consanguíneas, y así sucesivamente».

¹²⁸ Cfr. Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, 123: «nuestra proposición “la ideología no tiene historia” puede y debe situarse (y de un modo que no tiene absolutamente nada de arbitrario y es, por el contrario, teóricamente necesario, ya que hay un lazo orgánico entre ambas proposiciones) en relación directa a la proposición de Freud sobre que el inconsciente es eterno; es decir, no tiene historia».

Por su parte, Balibar ha demostrado que el tratamiento que Althusser hace de la ideología es contradictorio a lo largo de su obra; cfr. Étienne Balibar, “El no-contemporáneo”, 85-6. Identificar la ideología con el inconsciente implicaría que Althusser se estaría aproximando a los postulados del freudo-marxismo de Wilhelm Reich, para quien el marxismo y el psicoanálisis tenían el mismo objeto —doctrina que Althusser también llegaría a criticar; cfr. Louis Althusser, “Sur Marx et Freud”, 224: «no es un azar que algunos tratasen de buscar las razones de cierta afinidad [entre el marxismo y el psicoanálisis] en una *identidad del objeto* [*identité d’objet*], tal como hizo Reich, buscando identificar los efectos del inconsciente aislados por Freud con los efectos de la lucha de clases aislados por Marx [cherchant à *identifier* les effets d’inconscient isolés par Freud, aux effets de la lutte de classe isolés par Marx]».

Althusser, en cambio, sigue caracterizando la ideología a partir de lo que ésta no hace ni defiende. Como no es capaz de administrar correctamente esta diferencia conceptual, corre el riesgo de caer en el idealismo especulativo según el cual la lucha de clases es siempre el argumento principal que subyace a toda producción ideológica, a toda filosofía, por mucho que la propia lucha de clases no funcione ni aparezca como un concepto dado dentro de ella.¹²⁹

III

32. ¿Cómo cabe definir la forma en la que la lucha de clases determina la producción ideológica? Es cierto que lo hace: el contenido de una ideología es un efecto de la lucha de clases. Ahora bien, esta última no la determina como un argumento teórico, ni consciente ni inconsciente. Si queremos saber qué mecanismos, qué lógicas o presuposiciones entran en juego para dar contenido concreto a una ideología (si queremos, al fin y al cabo, entenderla por lo que dice y no por lo que jamás habrá de decir), entonces no cabe aproximarse a ella desde el punto de vista del Estado, y confundir rápidamente su función con la de aquélla. Resultará más informativo analizar la producción de ideología desde el punto de vista de la infraestructura y, más concretamente, de cómo ésta distribuye la actividad productiva de los sujetos en clases diferentes y formas diferentes de trabajo. De hecho, nuestro criterio general para definir la ideología será considerarla como un vector teórico cuya producción no se ha visto acompañada del contraste empírico con los medios de producción materiales de la economía. De ello sería responsable la lucha de clases, de dos formas distintas. Pues dentro de la teoría marxista encontramos dos procesos cuyo resultado se adecua a la definición de ideología. Se trata de las *relaciones de producción clasista* y de la *división clasista de trabajo*. Evidentemente, en el marxismo, la lucha de clases toma su forma originaria en un esquema de relaciones económicas de producción que da lugar a clases diferentes. Las clases no son externas ni previas al proceso de producción,

¹²⁹ Étienne Balibar se expresa en similares términos cuando se pregunta si, «al identificar la filosofía con su propia determinación “política”, ¿acaso no debe sobrevivir una diferencia, o al menos reconstituirse continuamente, para que la filosofía siga siendo “filosófica” en su práctica, y por lo tanto “política” en sus efectos, y no se reduzca a *un concepto política de la filosofía?*», Étienne Balibar, “Althusser’s Object”, 159.

sino inmanentes a él: las variables internas de la producción económica son las que dividen a la sociedad en clases, y sobre todo los cambios en las fuerzas productivas, en la articulación entre los medios de producción económicos y la fuerza de trabajo.¹³⁰ Así, según Balibar, en todo modo de producción cabría encontrar tres elementos y dos tipos de relaciones extendiéndose entre ellos: *el trabajador* (la fuerza de trabajo), *los medios de producción* y *el no-trabajador* [*non travailleur*], «que se apropia el sobretrabajo [*s'appropriant le surtravail*]».¹³¹ Pero, además, la relación entre el trabajador y los medios de producción debería entenderse en términos de *apropiación* (en la cual, como veremos, está contenida la posibilidad del conocimiento verdadero), mientras que la relación de los medios con el no-trabajador debe verse como una de *propiedad*. Que éste sea propietario de los medios de producción le permite apropiarse del sobretrabajo.¹³² Pero no sólo eso: junto con el hecho de que no sea él quien lleva a cabo la apropiación primera, la relación de propiedad implica también la necesaria falsedad del saber que el no-trabajador diga tener sobre el objeto, y por lo tanto, el estatus ideológico de este saber.

¹³⁰ Así lo explica Étienne Balibar en el siguiente párrafo: «una clase no puede ser sujeto de la propiedad [*sujet de la propriété*] en el sentido en que —jurídicamente [*juridiquement*]— el individuo es sujeto de su propiedad, ni tampoco sujeto de un contrato [*sujet de sa propriété, ni partenaire, "autrui", d'un contrat*]. No se trata aquí de la inherencia del objeto a su sujeto [*l'inhérence de l'objet à son sujet*] o del reconocimiento mutuo de los sujetos, sino del mecanismo de constante repartición de los medios de producción [*y*], por lo tanto, del capital íntegro y, en consecuencia, del producto social íntegro [...]. Las clases no son el sujeto sino el soporte [*support*], y las características concretas de estas clases (sus tipos de ingresos, sus fraccionamientos internos, su relación con los diferentes niveles de la estructura social) son sus efectos [*effets*]. La relación económica de producción», prosigue el texto «aparece, por lo tanto, como una relación entre tres términos definidos funcionalmente: clase propietaria/medios de producción/ clase de los productores explotados. La confirmación en particular se encontrará en los análisis del libro I, 7ª sección ("La acumulación de capital") en los que Marx muestra cómo el mecanismo de la producción capitalista, consumiendo productivamente los medios de producción y la fuerza de trabajo obrera, produce la pertenencia del trabajador al capital y hace del capitalista el instrumento de la acumulación, el funcionario del capital [*Marx montre comment le mécanisme de la production capitaliste, en consommant productivement les Moyens de production et la Force de travail ouvrière produit l'appartenance du travailleur au capital, et fait du capitaliste l'instrument de l'accumulation, le fonctionnaire de capital*]. Esta relación no tiene nada de individual —esto es lo importante—, no es, en consecuencia, un contrato sino un "hilo invisible" que une al trabajador con la clase capitalista, al capitalista con la clase obrera [*Cette relation n'a rien d'individuel, elle n'est pas rar conséquent un contrat, mais un "fil invisible" que attache l'un à l'autre le travailleur à la classe capitaliste, le capitaliste à la classe ouvrière*]», Étienne Balibar, "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico", 255/465.

¹³¹ Étienne Balibar, "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico", 232/437.

¹³² Cfr. Étienne Balibar, "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico", 232-5/436-441.

A partir de este esquema, las relaciones de producción propias del modo de producción capitalista se derivan fácilmente: en un lado tenemos al capitalista, propietario de los medios de producción económicos; y en la otra parte vemos a la fuerza de trabajo proletaria, que los trabaja. El sobretrabajo que el capitalista se apropia es la plusvalía. Ahora bien, por medio del concepto de causalidad estructural, Althusser nos descubrió que lo interesante de la forma en la que el marxismo reflexiona sobre la estructura del modo de producción reside en que la lucha de clases determina la totalidad del modo de producción, de muchas maneras. Así, multiplica sus efectos a partir del esquema de las relaciones productivas de la economía. De éstas no sólo resulta la apropiación privada de la plusvalía a manos de los propietarios de los modos de producción (un fenómeno puramente económico, interno a la infraestructura), sino que también resulta la producción de ideología. Lo hace, bien directamente, a partir de las relaciones de producción clasista; o bien de forma indirecta, a través de la división clasista del trabajo. En todo caso, se trata de un fenómeno que también concierne a la superestructura.

Vamos a explicar por qué éstas son dos formas diferentes y válidas de explicar la ideología. Lo cierto es que ambas cumplen con los requisitos de nuestra definición general; ambas justifican, por lo tanto, el componente de falsedad que encontramos en su contenido. Si la ideología era un vector teórico cuya producción no se ha visto acompañada del contraste empírico con los medios de producción materiales de la economía, desde el punto de vista de las relaciones de producción ésta (la ideología) quedaría definida como lo que producen los propietarios de los medios de producción durante el tiempo en que la fuerza de trabajo se haya empleado en ellos. En cambio, si la vemos desde el punto de vista de la división de trabajo, la ideología no sería más que una rama de la economía: la mercancía que produce una fuerza de trabajo empleada en la producción intelectual, en los medios de producción intelectuales. Obviamente, en el primer caso estaríamos hablando de un producto que ha sido determinado por las relaciones de producción de la infraestructura, pero que no es propiamente económico. Lo cierto es que pertenece a la superestructura. Como hemos dicho, la clave reside en que la superestructura misma se deriva, como efecto, de las relaciones de producción económicas, y esto en tanto que los cargos públicos de índole política, jurídica y educativa sólo pueden ser ocupados por aquellos sujetos que

formen parte de la clase dominante, es decir, que no gasten su tiempo trabajando en la infraestructura. Desde este punto de vista, la ideología forzosamente la produciría la clase de los propietarios.¹³³

En este punto se vuelve muy importante la referencia al *intelectual de clase*, cuyo análisis es particularmente rico en la obra de Antonio Gramsci. Como sabemos, para él, el modelo paradigmático del intelectual es *la categoría de los eclesiásticos*, que

*puede considerarse como la categoría intelectual vinculada a la aristocracia de la tierra; estaba jurídicamente equiparada a la aristocracia, con lo que se repartía el ejercicio de la propiedad feudal de la tierra y el uso de los privilegios estatales dimanantes de la propiedad.*¹³⁴

De hecho, Marx y Engels señalaron lo siguiente:

*Una parte de esta clase [dominante] se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase [die aktiven konzeptiven Ideologen], que hacen del crear la ilusión [die Ausbildung der Illusion] de esta clase acerca de sí misma la rama de alimentación fundamental [zu ihrem Hauptnahrungszweige]), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, una que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas [Gedanken] acerca de sí mismos.*¹³⁵

Por el contrario, en el segundo caso en el que la ideología resulta de la división de trabajo, deberíamos considerarla como un producto directamente económico, una mercancía más. Por oposición a los objetos de uso industriales y agrícolas, que implican también y en su mayor parte la transformación de un objeto real, asociaríamos la ideología a los productos tradicionalmente pertenecientes a la rama artística y cultural de la economía.

33. Creemos que Marx y Engels no separaron claramente entre estas dos formas de explicar la ideología. Posiblemente sean fenómenos compatibles, simultáneos en el modo de producción capitalista, que si acaso deberían ser articulados dentro de un

¹³³ Cfr. el Diagrama 5. “Sobre la determinación y efectos de la lucha de clases”, presentado como apéndice a este trabajo.

¹³⁴ Antonio Gramsci, “La formación de los intelectuales”, 389-90.

¹³⁵ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 51/45.

argumento histórico, según el cual una de ellas podría ser preponderante en un momento o en otro.¹³⁶ A este respecto, creo que la argumentación tendría que ver con que el modo de producción capitalista ha ido integrando la producción de ideología en el propio circuito económico, con el consiguiente desarrollo de lo que la Escuela de Frankfurt llamó la *industria cultural*. Estaríamos ante el proceso mediante el cual el esquema de las relaciones de producción habría acabado por dar lugar a una división interna a la propia economía; es decir, la dicotomía entre los propietarios de los medios de producción material y su respectiva fuerza de trabajo habría dejado de marcar el límite de la producción económica y el comienzo de la producción ideológica en la superestructura, para crear su propio reflejo dentro de la infraestructura económica (sin abandonar con ello su efecto sobre la superestructura). Este reflejo sería la división de trabajo entre material e intelectual, ambos referidos a un trabajo de tipo económico. La producción de ideas se habría consolidado, mientras tanto, como una de las ramas claves de la economía, con sus propios medios de producción y relaciones de producción.

¹³⁶ Marx llegó a escribir ciertas intuiciones al respecto en *Teorías de la plusvalía*, en el Anexo titulado “Productividad del capital. Trabajo productivo e improductivo”, secciones (d) y (e). Cfr. Karl Marx, *Teorías de la plusvalía* 1 (Anexos), 420-7.

Hoy, la ideología se produce una gran medida desde dentro de la propia economía, a través de esa rama que, según defienden Antonio Negri y Michael Hardt en sus libros *Imperio* y *Multitud*, implica un *trabajo inmaterial*. Así lo leemos en las siguientes citas: «la comunicación y la información han llegado a desempeñar un papel central inédito en la producción. Podría decirse que la acción instrumental y la acción comunicativa han llegado a entretenerse estrechamente en el proceso industrial informatizado, pero de inmediato habría que agregar que ésta es una noción empobrecida de la comunicación como mera transmisión de datos del mercado», *Imperio* (III, 13), 270. «En el pináculo de la producción contemporánea, la información y la comunicación son las mercancías producidas mismas; la red misma es el sitio tanto de la producción como de la circulación», *Imperio* (III, 13), 277. «Aunque el trabajo inmaterial no sea el dominante en términos cuantitativos, ha impuesto una tendencia en todo el resto de formas de trabajo, transformándolas de acuerdo con sus propias características», Hardt y Negri, *Multitud* (2.1, Excursus 1), 142.

Significa esto, entre otras cosas, que el Estado ya no tiene el monopolio sobre la producción ideológica, ni el papel decisivo lo ejerce el aparato ideológico escolar (público o privado), pues en la misma medida actúa el mercado con medios de comunicación privados como son la prensa, el mercado editorial, los medios audiovisuales, etc. Lejos de lo que Althusser podía pensar hace treinta años, cuando escribió “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, la práctica *ideológica* no se halla separada de la práctica *económica* (cfr. Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, 136-7/167-8). Obviamente, Althusser no vio necesario postular esta posibilidad porque la tesis que allí defendía era que la ideología se vinculaba directamente al Estado, y no a una economía de mercado. Para él, la ideología no aparecía directamente como mercancía. Creo que podemos concluir que eran los funcionarios quienes la producían (profesores universitarios, políticos, etc.), y siempre con el interés de clase que se traducía en una función social. El problema es que, treinta años después de que fuese escrito este texto, esta óptica ya no es permisible, sino que supone un lastre teórico que hay que superar.

Esta transformación implicaría también un cambio en la categoría del intelectual de clase, por supuesto. Quien antes ocupaba el puesto de funcionario del estado (empleado en sus aparatos ideológicos) pasaría a ser un intelectual que produce ideología desde el interior mismo de la economía, desde las formas de trabajo intelectual, remunerado como trabajo asalariado, según las formas capitalistas. Hoy en día, cabe incluso hablar de los medios audiovisuales como aparatos ideológicos *del mercado*; a consecuencia de esto, el intelectual asumiría cada vez más la ideología del mercado, y se alejaría de aquello que Balibar llamó el ídolo Estado. Sin duda, una transición como ésta sólo puede explicarse por el propio triunfo de los propios aparatos ideológicos estatales; gracias a esto, los trabajadores defienden la misma ideología que antes sólo podían defender los propietarios de los medios de producción. La pregnancia de la ideología burguesa y de mercado ha llegado al punto en que ésta ya puede prescindir de los soportes que antes le ofrecían el Estado, la escuela; del mismo modo que el marxismo (cuando pensaba la transición desde la dictadura del proletariado al comunismo) acababa juzgando superfluo al Estado una vez los principios comunistas estuviesen plenamente interiorizados.

De acuerdo con estos puntos de vista, Marx y Engels parecen considerar que la división de trabajo no es sino una expresión más de la lucha de clases, un efecto que se deriva de las propias relaciones productivas, el modo en el que estas últimas acabarían por generar su propio reflejo en el seno de la economía, en la forma concreta de una creciente división entre el trabajo material y el intelectual. Así, el trabajo de primer tipo correría a cargo de los proletarios, mientras que para el segundo la fuerza de trabajo necesaria procedería de los sujetos vinculados precisamente a la clase que posee los medios de producción materiales. Esto al menos se traduce del siguiente párrafo:

*La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material [zur materiellen Produktion] dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual [zur geistige Produktion], lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas [die Gedanken] de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente.*¹³⁷

¹³⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 50/44.

También cfr. el párrafo siguiente, en la misma obra: «Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo

Quisiera detenerme en dos cuestiones fundamentales. La primera concierne a la falsedad de todo contenido ideológico; la segunda atañe a la tesis althusseriana de que la ideología reafirma siempre el *status quo* de las relaciones productivas. Respecto a la primera cuestión, es obvio que tanto las relaciones de producción como la división de trabajo explicarían la falsedad necesaria de la teoría que funciona dentro de una sociedad clasista, como ideología. Ya hemos dicho que este hecho se vincula a cuestiones epistemológicas, que se relaciona con la a-cientificidad y el idealismo que forzosamente se deriva de toda especulación que no exponga sus propios elementos teóricos al examen del objeto real. Tal sería el caso de la economía política liberal (del liberalismo de mercado), cuya naturaleza ideológica se prueba en que su encuentro con el objeto real toma, a la postre, la forma de crisis capitalistas. Marx y Engels explican esta dinámica a partir de la división de trabajo entre material e intelectual, pero sin duda podría remitirse también a la determinación del esquema de las relaciones de producción (si es que verdaderamente se trata de cosas distintas).

La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división [wirkliche Teilung] a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual [der materiellen und geistigen Arbeit]. [Glosa marginal de Marx: La primera forma de los ideólogos, los sacerdotes, decae.] Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto de que la conciencia de la práctica existente [das Bewusstsein der bestehenden Praxis], que representa realmente algo [wirklich etwas] sin representar algo real [ohne etwas Wirkliches vorzustellen]; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación [zur Bildung] de la teoría “pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc.¹³⁸

Por sí mismo, este párrafo justificaría la falsedad de toda producción teórica que se llevase a cabo alejada de los medios de producción materiales de la economía. Sea en la superestructura, sea en los medios de producción intelectual o inmaterial, el

en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución [Verteilung] y, concretamente, la distribución desigual [*ungleiche*], tanto cuantitativa como cualitativamente del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad [...] Por lo demás, división de trabajo y propiedad privada, son términos idénticos [identische Ausdrücke]: uno de ellos dice, referido a la actividad [auf die Tätigkeit], lo mismo que el otro, referido al producto de ésta», Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 33-4/29. Corrijo la traducción.

¹³⁸ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 32/28.

caso es que la ideología se produciría en un lugar desde el cual resulta imposible aprehender objetivamente el proceso de producción de una sociedad. Desde ambas instancias no se tiene acceso a los medios de producción materiales, ni a las relaciones de producción que los gobiernan, así que tampoco a la verdadera estructura de la sociedad. Por supuesto, al decir esto no olvidamos que el contacto con el objeto real no basta para adquirir un conocimiento verdadero, pues entonces entra en juego la determinación teórica de la experiencia, que describimos en el primer capítulo de este trabajo. La experiencia empírica es un criterio necesario, pero no suficiente para el conocimiento verdadero del esquema de relaciones productivas y de los medios de producción, en este caso. Para adquirir esta suficiencia hace falta que el acercamiento empírico se realice desde un vector teórico adecuado, tal y como ocurrió con Marx (y ése fue su misterio). Quizá la cuestión se aclare si la vemos desde los dos términos que componen la fórmula del “materialismo dialéctico”. Y es que a la necesidad de entrar en contacto con el objeto real (principio materialista) cabría unir el modelo formal dialéctico, que ha de estar presente en el vector teórico desde el que se realiza esta experiencia.

El problema es que los dos tipos de producción ideológica señalados no cumplen ni siquiera con la parte necesaria. En tanto es así, la cuestión acerca del contenido del vector teórico que utilizan como el punto de partida de sus investigaciones no tiene tanta relevancia. Su esfuerzo científico estaba deslegitimado de antemano.

34. Creo que ya estamos en posición de discutir lo que Althusser entendió por la función social de la ideología. Tal y como la hemos formulado, su tesis no haría justicia a otros enfoques que la propia escuela althusseriana llevó a cabo, considerándola dentro del dominio de la causalidad estructural. Según esta última aproximación (que se aplicó a la plusvalía pero nunca a la *división clasista de trabajo*¹³⁹), el carácter

¹³⁹ Althusser sí aplica la causalidad estructural al efecto de la plusvalía, pero esta caracterización es forzada y poco convincente. Cfr. Louis Althusser, “El objeto de *El capital*”, 195/393-4: «Sabemos cuál es, en el modo de producción capitalista, el concepto que expresa en la realidad económica misma el hecho de las relaciones de producción capitalista: es el *concepto de plusvalía*. [...] Que la plusvalía no sea una realidad medible se debe a que no es una cosa, sino el concepto de una relación [le concept d’un rapport], el concepto de una estructura social de producción, que existe con una existencia visible y medible *sólo en sus efectos*, en el sentido en que los definiremos dentro de poco. Que ella no exista sino en sus efectos no significa que pueda ser tomada por entero

reaccionario y conservador de la ideología se derivaría de su falsedad, pues lo que no es conocido no puede ser cambiado; pero, a su vez, la causa de esta falsedad no sería que el sujeto hubiese antepuesto su interés de clase al de conocimiento, como Althusser parece denunciar; antes bien, se debería sencillamente al efecto que la estructura del modo de producción clasista tendría sobre la propia investigación que el sujeto llevara a cabo dentro de él. Las relaciones de producción tanto como el principio de la división de trabajo serían responsables de que ciertos intentos de conocer la realidad de la sociedad estuviesen condenados al fracaso, pues tales relaciones impedirían la experiencia del objeto de conocimiento a los sujetos que los llevarían a cabo.¹⁴⁰ Según Mao Tse Tung, que Marx dedicara atención a este hecho es lo que lo distinguió del materialismo pre-marxista (o empirismo):

El materialismo premarxista examinaba el problema del conocimiento al margen de la naturaleza social del hombre y su desarrollo histórico, y por eso era incapaz de comprender la dependencia del conocimiento respecto a la práctica social, es decir, la dependencia del conocimiento respecto a la producción y la lucha de clases.¹⁴¹

Si esto es cierto, cuando Poulanzas escribe que

La ideología, deslizándose en todos los pisos del edificio social, tiene esa función particular de cohesión, estableciendo en el nivel de lo vivido de los agentes relaciones evidentes-falsas, que permiten el funcionamiento de sus actividades prácticas — división de trabajo, etc.— en la unidad de una formación,¹⁴²

creemos que, en realidad, sucede al contrario: que, a través de la división de trabajo y el esquema de relaciones de producción, la lucha de clases determina toda la producción que los sujetos desarrollan en el seno de la sociedad. Esto incluye tanto la de tipo

en tal o cual de sus efectos determinados: para esto sería preciso que estuviera *presente por entero* [*tout entière présente*] cuando sólo está presente, como estructura, en su ausencia determinada [*dans son absence déterminée*].»

¹⁴⁰ En contra de la opinión de la ciencia soviética bajo el control de Lysenko (para quien la determinación de la lucha de clases era omnímoda, hasta el punto que había unas ciencias naturales y formales proletarias y unas burguesas), para Althusser la lucha de clases no afectaría a las investigaciones de las ciencias naturales ni formales, en tanto que su contexto de experimentación en el laboratorio y su fidelidad al objeto real conseguiría neutralizar sus efectos. Antes bien, veremos que la determinación de la lucha de clases como división clasista de trabajo se revela en que separa a los productores de ideología de su objeto real.

¹⁴¹ Mao Tse Tung, “La práctica”, 11.

¹⁴² Nicos Poulanzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (III, 2, III), 265.

material como intelectual. Así, la ideología no necesitaría forzar a los trabajadores para conseguir que aceptasen pacíficamente su posición en la infraestructura; antes de esto, el esquema de las relaciones de producción y de división de trabajo ya habría actuado, ya habría afectado a la propia producción ideológica, limitando el acceso a su verdadera *materia prima teórica*¹⁴³ (objeto real-teórico), que son los medios de producción material de la economía. La división clasista del trabajo separa a los únicos que pueden producir ideas del contacto con el objeto real que podría refutar o validar sus investigaciones. De acuerdo con el Marx de la “Introducción” a *Líneas fundamentales de la crítica a la economía política*,

*Pero antes de que la distribución sea distribución de los productos, la distribución es: 1) distribución de los instrumentos de producción, y 2) lo que es una determinación ulterior de la misma relación, distribución de los miembros de la sociedad entre la distintas ramas de la producción. (Subsunición de los individuos bajo determinadas relaciones de producción).*¹⁴⁴

Esto significaría, respecto a los dos casos apuntados, que la clase de los propietarios no formularía la ideología desde la fábrica, sino desde los despachos de sus casas; que, lejos de analizar de primera mano la infraestructura económica, recurriría como materia prima especulativa a sus manuales y a sus libros, lo cual no solucionaría el problema en la medida en que —en principio— éstos estarían contaminados por el mismo idealismo. Del mismo modo, la fuerza de trabajo de los medios de producción inmaterial produciría sus ideas desde el desconocimiento de las condiciones de producción del sector agrícola e industrial, de lo cual se derivarían las mismas consecuencias.

Tal sería la razón por la que la ideología nunca podría dar cuenta de la lucha de clases —al menos no de forma positiva. En la ideología, la lucha de clases sólo funciona como silencio; no puede ser leída en el interior de la ideología (en los elementos teóricos que conforman su vector teórico social) puesto que no contiene una representación de esta contradicción principal. Si acaso, la lucha de clases debe ser leída *en* ella y no dentro de ella, en la medida en que tanto la ideología como la política se presentan libres de contradicción. Lo mismo que Mao Tse Tung dijo respecto

¹⁴³ Cfr. Louis Althusser, “Defensa de Tesis de Amiens”, 154/219.

¹⁴⁴ Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 20.

a la posición de Deborin y Bujarin frente a Lenin, debemos aplicarlo a toda ideología, y asegurar que «toda diferencia [en un modo de producción, esto es, también en la superestructura] entraña ya una contradicción, [...] la diferencia en sí es contradicción».¹⁴⁵ Esta tesis rebate absolutamente el nominalismo de la ideología empirista y su modelo formal de diversidad indeterminada. Pero, más aún, implica que la ideología también es un efecto de cierta estructura contradictoria, pues ha sido producida en el seno de un modo de producción clasista, determinado en su totalidad por la lucha de clases.

35. Tratemos, finalmente, de vincular este argumento a lo que, para Althusser, fue la novedad teórica específica de Marx. En el silencio que la ideología muestra respecto a la lucha de clases tenemos la más evidente manifestación de la *Darstellung* que Althusser vio como lo más revolucionario de su pensamiento. En él, en este silencio, se concreta el mejor ejemplo de esa *causalidad estructural* que consiste en el «modo de presencia de la estructura en sus efectos [*l'existence de la structure dans ses effets*]».¹⁴⁶ En este caso, la presencia de la estructura se delata en el silencio, y

*el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia del otro, y esta coexistencia de una "presencia" y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado. Lo que se ha tomado así, como ausencias en una presencia localizada [absences dans une présence localisée], es justamente la no-localización de la estructura del todo o, más exactamente, el tipo de eficacia propio de la estructura del todo en sus "niveles" [niveaux] (a su vez estructurados) y en los "elementos" [éléments] de estos niveles.*¹⁴⁷

Pronto veremos que la otra manifestación de esta causalidad estructural (aparte de la ideología) se encuentra en la crisis capitalista. En todo caso, respecto a la ideología,

¹⁴⁵ Mao Tse Tung. "La contradicción", 49.

¹⁴⁶ Louis Althusser. "El objeto de *El capital*", 203/404-5.

Cfr. también el tratamiento que de este asunto hace Jacques Lezra en "Spontaneous Labor", 87-8.

¹⁴⁷ Louis Althusser. "El objeto de *El capital*", 115/290.

Cfr., también, Louis Althusser, "El objeto de *El capital*", 199/398-9: «Si el campo de los fenómenos económicos ya no es este espacio plano, sino un espacio profundo y complejo, si a los fenómenos económicos que están determinados por su *complejidad* [*complexité*] (es decir, su estructura) ya no se les puede aplicar, como antaño, el concepto de causalidad lineal, se precisa otro concepto para dar cuenta de la nueva forma de causalidad requerida por la nueva definición del objeto de la economía política, por su complejidad, es decir, por su determinación propia: *la determinación por una estructura* [*la détermination par une structure*]».

de acuerdo con la manera en la que esta causalidad se manifiesta en ella, Althusser rubricó el concepto de *lectura sintomática* [*lecture symptomale*].¹⁴⁸ Lo podemos considerar como el criterio metodológico que conlleva el materialismo dialéctico, como conciencia de la ideología, concedora por tanto de las determinaciones materiales y sociales que se hallan detrás de ella. Tanto la ideología como la crisis capitalista serían, pues, síntomas de la lucha de clases escondida. Y del mismo modo que la escucha psicoanalítica trataba de oír el inconsciente allí donde la conciencia fallaba, la lectura sintomática debería ser capaz de identificar la lucha de clases en los silencios de una ideología que no podía sino ocultarla.¹⁴⁹ Ésta es la única manera de contrarrestar el fenómeno de *inversión* que Marx, en el Libro tercero de *El capital*, percibió en la ideología, aunque en ese caso bajo el giro empirista que implica la fetichización de la mercancía. Este es el modo, pues, de ver la realidad conflictiva de la infraestructura en ese «mundo encantado, invertido y puesto patas arriba».¹⁵⁰

Pues no hemos de olvidar que, como defiende Althusser en “Práctica teórica y lucha ideológica”, «la ideología es una representación de lo real, pero necesariamente falseada». Marx también puso énfasis en que a partir de la ideología sí que se puede conocer la verdad, pero solamente en cuanto uno conozca cuáles son las condiciones materiales que han determinado esa producción ideológica. Creemos que esta verdad no será una mera inversión de la ideología, como tampoco la ideología es una mera inversión de la realidad. La terminología de la inversión, como Althusser demuestra en su ensayo “Contradicción y sobredeterminación”, es demasiado simplista. Para Marx, la ideología es verdadera en la medida en que ha sido producida desde un lugar, dentro del esquema de las relaciones productivas, desde el cual necesariamente (o verdaderamente) se ha de falsear la realidad. Esta desviación, para Marx, podía repararse por medio de la instancia experimental, que era lo que diferenciaba una

¹⁴⁸ Cfr. Louis Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, 33/22.

¹⁴⁹ Cfr. Louis Althusser. “De *El capital* a la filosofía de Marx”, 20-1/6: «A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere *decir* escuchar, por lo tanto, lo que quiere *decir* hablar (y callarse); comenzamos a sospechar que ese “*quiere decir*” del hablar y del escuchar descubre, bajo la inocencia de la palabra hablada y escuchada, la profundidad de un segundo discurso, completamente distinto, el discurso del inconsciente [sous l'innocence de la parole et de l'écoute, la profondeur assignable d'un second, d'un tout autre discours, le discours de l'inconscient]».

¹⁵⁰ Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo III, Sección VII, Capítulo XLVIII), 285-6.

Cfr. También, a este respecto, Michael Heinrich, *Crítica de la economía política* (II, II; X, I; X, III), 51, 184-88 y 201, respectivamente.

ideología de una ciencia. Así, frente a la posición de los propietarios tanto como a la de los trabajadores intelectuales, Marx escribió que «sólo alud[ía] a las condiciones materiales en las que se realiza el trabajo fabril».¹⁵¹ Con ello garantizaba la cientificidad de su acercamiento (aunque, como sabemos, no clarificaba su misterio). Pues, para nosotros, la corrección de la ideología, tal y como Marx la llevó a cabo, necesitaría de otro requisito además del contacto con el objeto real, y este requisito sería un cambio en el modelo formal de estructura. El problema es que la emergencia del modelo de estructura dialéctica (que es el que necesitamos) no puede explicarse exclusivamente por las propias relaciones de producción, esto es, a través del enfoque propio del objeto de estudio marxista. Como veremos, su comprensión también requiere de razones psicoanalíticas.

36. Precisamente, en la siguiente sección trataremos el problema de por qué el marxismo, desde estos mismos postulados, no podría solucionar el problema del descubrimiento revolucionario. Pero antes de ello quisiera detenerme en dos asuntos. El primero de ellos es colateral, y de carácter polémico; a mi modo de ver, esta comprensión de la causalidad estructural de la lucha de clases nos permite entender por qué la determinación en última instancia que Althusser atribuyó a la economía no es en modo alguno contradictoria con el efecto de sobre-determinación que él mismo identificó en la propia estructura del modo de producción. En esto nos oponemos firmemente a la opinión que Laclau y Mouffe defienden en su obra *Hegemonía y estrategia socialista*,¹⁵² posición que —creemos— resulta de haber simplificado en exceso las ideas de Althusser. Jacques Lezra también parece criticarles en este sentido, si bien recurre a otros conceptos para defender su posición.¹⁵³ Nuestro esquema es el siguiente: la infraestructura económica es determinante en última instancia porque la contradicción que hallamos en ella (fuerzas productivas vs. relaciones de producción; también, trabajo material vs. intelectual) determina los propios silencios, equívocos y contradicciones de la ideología, sea ésta resultado del trabajo económico intelectual o del trabajo en la superestructura. Es por eso que decimos de cualquier

¹⁵¹ Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo II, Sección IV, Capítulo XIII, §4), 150/350: «Wir deuten nur hin auf die materiellen Bedingungen, unter denen die Fabrikarbeit verrichtet wird».

¹⁵² Cfr. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (3), 97-8.

¹⁵³ Cfr. Jacques Lezra, “Spontaneous Labor”, 89-90.

ejemplo de ideología que está sobre-determinada. La lucha de clases es la que ejerce la causalidad estructural, y se manifiesta en todos los sitios, incluso como ausencia.

Como segunda adición, queremos sacar a la luz la sistematicidad de la teoría marxista del modo de producción. Lo haremos por medio de la relación entre la producción de plusvalía y la de ideología. Al comienzo de esta sección ya las vinculamos, en tanto que ambas serían expresiones de la lucha de clases, y no fue por casualidad. Más adelante veremos incluso que ambas estarían vinculadas a la necesidad de las crisis económicas del capitalismo. Pero, en realidad, lo que nos interesa resaltar es que los dos fenómenos reproducen una misma relación. La clase obrera recibe la ideología de la clase propietaria, del mismo modo que la clase propietaria (la misma que llevaría a cabo el trabajo intelectual dentro de la economía) recibe la plusvalía de la clase obrera, al expropiársela. La clave es que, por la determinación de la lucha de clases, una y otra clase se apropia de algo que no ha producido ella misma, si bien la fórmula no es equitativa ni compensatoria, porque favorece a la clase burguesa. Para comprender a fondo este problema, debemos recurrir a la extensión de la jornada de trabajo, y al hecho de que los trabajadores producen durante un número excesivo de horas. Sin duda, el tiempo de trabajo es el factor desde el cual las más importantes categorías marxistas han de ser entendidas: ofrece el anclaje concreto a toda su teoría.¹⁵⁴ Ya sabemos, por un lado, que las horas que la fuerza de trabajo emplea en los medios de producción material no son remuneradas en su totalidad, y que esto da lugar a la plusvalía, cuya implicación en la crisis ya hemos tocado. Ahora quiero defender que esta jornada laboral excesiva también da lugar a la ideología; lo hace en la medida en que la fuerza de trabajo no puede producir intelectualmente en ninguna de las dos instancias indicadas para ello: la producción intelectual de la economía y los aparatos ideológicos de la superestructura. La razón de esto es que no tiene tiempo para ello, ni en su jornada laboral ni en su vida que se pasa trabajando. El lugar desde

¹⁵⁴ Me atrevo a decir que uno de los logros más importantes de Marx fue el haber definido la dimensión temporal desde un punto de vista concreto (materialista), alejándolo de las definiciones idealistas que de él daban tanto la filosofía trascendental de Kant como la filosofía de la historia hegeliana. Para Marx, el tiempo es el tiempo de trabajo, igual que el espacio es el lugar de la producción, y de aquí se deriva su concepto de historia. Frente a esta concepción, la de Heidegger implica sin duda un retroceso, puesto que se define por medio de una categoría vacía e indeterminada como es la *nada*. Para la consideración del tiempo en Marx y en otras filosofías, cfr. Peter Osborne, "Marx and the Philosophy of Time", 15-22 —aunque el autor haga una lectura del marxismo que pasa por Heidegger.

donde se producen las ideas que tienen efectividad social está copado por los integrantes de la clase propietaria y burguesa.

Sabemos la gravedad de los efectos que esto implica. Sólo quien ha trabajado en los medios de producción materiales cuenta con un acercamiento experimental a la propia economía, y por lo tanto con un conocimiento científico de ésta y de la sociedad (aunque no necesariamente acertado en todas sus facetas; para nosotros, esto requeriría del modelo de estructura dialéctica); sólo quien ha trabajado en los medios de producción materiales sabe que lo que piense quien no ha tenido esa experiencia laboral capaz de refutar o confirmar sus ideas (y que, a su vez, no se ha preocupado por saber de ello), será simplemente falso. Lo que conciba podrá ser bello, podrá ser interesante o inteligente, pero no será verdadero. No servirá, pues, para organizar una sociedad, ni mucho menos para sacarla de una crisis. De ahí el desprecio justificado de los militantes marxistas y de las masas obreras hacia la figura del intelectual.

Concluimos, entonces, que la participación de quien tiene un conocimiento empírico de la producción material en los focos de elaboración intelectual de una sociedad sería la única manera (imposible, en un modo de producción clasista) de que ésta consiga estar regida por ideas verdaderas, científicas (no ideológicas); por ideas que puedan organizar la economía y la política de una forma coherente con el desarrollo de las fuerzas productivas.¹⁵⁵ Como escriben Engels y Marx,

Con la división del trabajo, se da la posibilidad, la realidad [die Wirklichkeit] de que la actividad espiritual y material, el disfrute [Genuss] y el trabajo, la producción y el consumo [Konsumtion], se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de

¹⁵⁵ Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 32-3/28-9: «Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallen, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente. [...] Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia [Die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand und das Bewusstsein] pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí [...]. De suyo se comprende que los “espectros” [die Gespenster], los “nexos” [die Band], los “entes superiores” [höheres Wesen], los “conceptos” [Begriff], los “reparos” [Bedenklichkeit], no son más que la mera expresión espiritual idealista, la representación [Vorstellung] aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él». Corrijo levemente la traducción.

*que no caigan en contradicción reside solamente en que sea superada de nuevo la división del trabajo [die Teilung der Arbeit wieder aufgehoben wird].*¹⁵⁶

Frente a esto, en toda sociedad clasista sucede al contrario: sólo la clase de los propietarios participa en los aparatos ideológicos, del mercado o del Estado.

Creemos que este punto de vista enriquece el énfasis marxista en la necesidad de reducir la jornada de trabajo. Marx estaba convencido de que, una vez eliminada la apropiación privada de la plusvalía, y una vez impuesta la obligatoriedad de trabajar,¹⁵⁷ bastaría con que todo sujeto dedicase cinco o seis horas diarias a la producción de bienes materiales para que todos los sujetos pudiesen tener sus necesidades cubiertas. El resto del tiempo debía utilizarse en la producción intelectual, llevada a cabo por todos, de igual manera. Evidentemente, este esquema no podría instaurarse más que habiendo llegado al final de la lucha de clases. Hasta entonces, es obvio que el interés de la clase propietaria por hacerse con la plusvalía obligaría y seguiría presionando para mantener una jornada de trabajo excesiva en los medios de producción material, con la consiguiente imposibilidad de que los obreros pudiesen colaborar en la producción de ideas.

37. Este tratamiento de las relaciones de producción y de la división de trabajo no es el habitual. Con esto quiero decir, sencillamente, que no se identifica con la posición humanista que habitualmente ha predominado al tratar estos temas. En vez de afirmar, de acuerdo con el Marx de los *Manuscritos de París*, que la división clasista del trabajo es inadmisibile desde el punto de vista del sujeto (pues no haría justicia a su pretendida *esencia genérica*, a su naturaleza variada, que es tanto práctica como teórica¹⁵⁸), aquí subrayamos los efectos negativos que la división clasista del trabajo

¹⁵⁶ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 33/29. Corrijo levemente la traducción.

¹⁵⁷ Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista* (II), 156.

¹⁵⁸ Ésta era y sigue siendo la perspectiva que prevalece en el tratamiento de la división clasista del trabajo. Sin duda encuentra su fundamento en muchos textos de Marx, no sólo de su etapa humanista coincidente con la redacción de los *Manuscritos de París* (cuando todavía es evidente la influencia de Feuerbach), sino también en *La ideología alemana* y ciertos fragmentos de su obra madura, como en *El capital*, localizables sobre todo en el Libro primero-Tomo II, Sección cuarta, Sección XII, dedicada a la “Maquinaria y la gran industria”, §§3-5 que llevan por título “Efectos inmediatos de la industria mecánica sobre el obrero”, “La fábrica” y “Lucha entre obrero y máquina”.

tiene en la propia estructura del modo de producción. Desde nuestro punto de vista, damos máxima importancia a la cohesión del vector teórico de una sociedad, tanto dentro de la propia infraestructura (esto es, logrando que la división clasista entre trabajo material e intelectual no dé lugar a la vigencia de ideas diversas acerca de lo que es la economía), como entre el vector teórico de la economía en su conjunto y el de la superestructura política, jurídica y educativa. Habría que hacerlos compatibles. Se trataría, a fin de cuentas, de que toda teoría que funcionase dentro de una sociedad, con capacidad de cambiarla, tuviese una base científica.

En este sentido, el enfoque tendería hacia el maoísmo.¹⁵⁹ Como es sabido, fue esta corriente la que más incidió en que, para lograr la desaparición de la ideología y de todos los problemas que ésta entrañaba, no bastaba con eliminar la contradicción entre el esquema de las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. Sobre todo había que poner fin a la división clasista del trabajo.¹⁶⁰ El artículo de Marco Maccio, “Partido, técnicos y clase obrera en la revolución china” (que adopta

Creemos, a su vez, que ésta es la razón por la que Althusser dedicó muy poca atención a la categoría de división de trabajo —para diferenciarse del enfoque humanista que había hecho de la división de trabajo su concepto principal. Tal es el espíritu de la compilación de André Gorz (ed.) *Crítica de la división de trabajo*, exceptuando el ensayo de Marco Maccio sobre el maoísmo, que a continuación citaremos.

¹⁵⁹ Sería asimilable, también, al punto de vista mostrado por el Equipo Comunicación en la siguiente cita, aunque en este caso su justificación venga dada desde postulados gramscianos. Cfr. Equipo Comunicación, “La filosofía marxista en España”, 83: «En cuanto que las organizaciones políticas de las clases ascendentes deben ser el germen de la sociedad futura, es preciso luchar en el interior de dichas organizaciones contra toda forma de división social del trabajo, lo que no puede suponer, naturalmente, abolir toda forma de organización del trabajo (en el sentido en que tal organización deberá persistir en una sociedad sin clases)».

¹⁶⁰ Cfr. Marco Maccio, “Partido, técnicos y clase obrera en la revolución china”, 176: «después de apropiarse del poder, la clase obrera no puede limitarse a expropiar a la burguesía, a suprimir, mediante la planificación socialista, la anarquía de la producción burguesa, sino que debe instaurar relaciones proletarias de producción, apoderarse de la organización técnica de la producción y del desarrollo científico-técnico».

En la misma línea se expresa André Gorz en su “Prefacio” a *Crítica de la división de trabajo*, 13-4: «mientras la matriz material siga sin cambiar, “la apropiación colectiva” del conjunto de las fábricas sólo puede ser un traspaso *perfectamente abstracto* de la propiedad jurídica, traspaso que será absolutamente incapaz de poner fin a la opresión y a la subordinación obreras.

»Semejante traspaso, si deja intactas la organización y las técnicas de producción, dejará igualmente intacta, con la antigua división de trabajo, la matriz de las relaciones jerárquicas de dominación y de mando; en suma, las relaciones de producción capitalistas: el poder permanecerá en el capital y solamente cambiarán quienes lo representan; el patronato privado se verá reemplazado por el Estado-patrón, la burocracia capitalista se verá reemplazada por una burocracia “política” igualmente separada del pueblo, etc.».

una perspectiva histórica y contrasta el caso chino con el soviético¹⁶¹), narra los esfuerzos enfocados desde 1949 hasta la Revolución Cultural china para acabar con la división de trabajo (así como los problemas y fracasos encontrados).¹⁶² Este problema se enfocó en China desde la división entre campo y ciudad,¹⁶³ como ya lo hicieron Marx y Engels,¹⁶⁴ quienes siempre la señalaron como el inicio de la división clasista del trabajo en la sociedad capitalista.¹⁶⁵ Toda una serie de medidas en la China maoísta parecían apuntar hacia esto: por ejemplo, que todo sujeto dividiese su tiempo de trabajo entre actividades que tuviesen que ver con la producción material (agricultura e industria) y otras que reincidiesen en la producción intelectual (arte, filosofía marxista, etc.). De ahí la necesaria reeducación que los estudiantes debían llevar a cabo en el campo cuando, acabados sus estudios, volviesen obligatoriamente a las zonas rurales, donde debían transmitir lo aprendido y ponerlo en práctica entre la gen-

¹⁶¹ Según Antoni Domenech, “A propósito de algunas interpretaciones del filosofar de Lenin (Contribución a un proyecto para poner el debate con la filosofía analítica sobre sus pies)”, 120: «la persistencia» del materialismo dialéctico de orden positivista en la Unión Soviética se explicaría, precisamente, por «la *no* superación de la división social clasista del trabajo en la Unión Soviética, con la pervivencia en la organización de la enseñanza superior de rasgos terriblemente claros de división social entre trabajo manual e intelectual».

¹⁶² Realmente, interpreta la revolución cultural como la medida definitiva para acabar con la división clasista del trabajo. En tanto es así, la revolución cultural responde a la pregunta con la que se inicia al artículo: «¿por qué, en todos los países socialistas, excepto China, una vez alcanzada una fase avanzada de industrialización, se ha vuelto a reanudar el programa comunista con vistas a la superación de la división burguesa del trabajo? ¿Por qué incluso, en determinados casos [el soviético], se ha consolidado esta división?», Marco Maccio, “Partido, técnicos y clase obrera en la revolución china”, 177.

¹⁶³ Cfr. Marco Maccio, “Partido, técnicos y clase obrera en la revolución china”, 192: «Para favorecer la “liberación intelectual de las masa”, se desarrolló en los campos una industria local que fabricaba productos necesarios para la agricultura: abonos, herramientas, bombas de agua, etc. Este programa contrastaba con la tradición de la industria socialista fundada en la concentración de la producción en grandes fábricas, concentración que hace lentos y caros los transportes y la distribución. La industrialización local no debía tampoco quitar a las industrias urbanas los equipamientos, los obreros calificados y técnicos que necesitaban; debía basarse ante todo en las fuerzas del campo; los artesanos, los jóvenes que terminaban la escuela primaria y mostraban cualidades técnicas, los alumnos de las escuelas secundarias. Se trataba, en suma, de proporcionar a las capacidades intelectuales latentes, la ocasión de manifestarse y desencadenar así una reacción en cadena que arrancara al campo del subdesarrollo y compensara el retraso respecto a las ciudades».

¹⁶⁴ Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista* (II), 157. Entre las medidas destinadas a instaurar la hegemonía del proletariado y el modo de producción comunista, destaca la «unificación de la explotación de la agricultura y la industria, acción en pro de la paulatina eliminación de la diferencia entre la ciudad y el campo».

¹⁶⁵ Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 20/18. También, Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo II, Sección Cuarta, dedicada a la “Producción de la plusvalía relativa”, Capítulo XII, §4, “División de trabajo dentro de la manufactura), 56/272.

te.¹⁶⁶ A su vez —algo a lo que Marx y Engels ya hicieron referencia¹⁶⁷—, la educación intelectual debía llevarse a cabo desde un punto de vista técnico, esto es, en el contexto del uso de instrumentos para la solución de problemas concretos.¹⁶⁸ Igual que se eliminaba el principio del arte por el arte,¹⁶⁹ se despreciaba también toda educación que careciese de una función social evidente.

¹⁶⁶ Cfr. Mao Tse Tung, *Quotations from Chairman Mao Tsetung* (XI. La línea de la masa), 128-9: «En el trabajo práctico del Partido, todo liderazgo correcto va necesariamente “de las masas, a las masas”. Esto significa: toma las ideas de la masa (dispersas y asistemáticas) y concéntralas (convíértelas en ideas concentradas y sistemáticas por medio del estudio), después ve a las masas y propaga y explica esas ideas hasta que las masas las hagan suyas, se aferren a ellas y las traduzcan en acción, y examina la corrección de estas ideas en esa misma acción. Después concentra de nuevo las ideas de la masa y una vez más vuelve a la masa para que vuelva a perseverarse en las ideas y sean llevadas a término. Y así una y otra vez, en una espiral eterna en la que las ideas se vuelven más correctas, más vitales y más ricas cada vez. Tal es la teoría marxista del conocimiento».

¹⁶⁷ Cfr., de nuevo, Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista* (II), 157: «Educación pública y gratuita de todos los niños. [...] Unificación de la educación con la producción material, etc.»

¹⁶⁸ Cfr. Mao Tse Tung, *Quotations from Chairman Mao Tsetung* (XVI. La educación y el entrenamiento de las tropas), 165: «En lo que respecta a la educación de los delegados, tanto en el trabajo como en las escuelas de delegados, debe establecerse la política de concentrar esa educación en el estudio de los problemas prácticos de la revolución china y en usar los principios básicos del marxismo-leninismo como guía, y debe descartarse el método de estudiar el marxismo-leninismo estáticamente y de forma aislada ».

Cfr., también, Marco Maccio, “Partido, técnicos y clase obrera en la revolución china”, 196: «Esta revolución de la división de trabajo requiere un cambio radical de los sistemas de enseñanza y un crecimiento de la función formadora de la fábrica. En la fábrica es donde los técnicos deben adquirir su formación de base, partiendo de la experiencia práctica del trabajo obrero, acostumbrándose a resolver problemas técnicos cada vez más complejos, formación acompañada de una formación teórica profundizada mediante cursos nocturnos. A los obreros que hayan demostrado más capacidad, se les enviará a las escuelas técnicas y a las universidades; en las escuelas superiores, la enseñanza debe permanecer estrechamente enlazada con los problemas de la producción y dirigirse a los hombres que poseen la experiencia práctica de las máquinas y han demostrado eficazmente su capacidad técnica.

»Este sistema educativo tiene por finalidad aumentar la competencia de los técnicos, suprimiendo los defectos de la educación escolar burguesa, esencialmente teórica y que no prepara a los técnicos para su trabajo».

¹⁶⁹ Cfr. Mao Tse Tung, *Quotations from Chairman Mao Tsetung* (XXXII. Cultura y arte), 299: «En el mundo de hoy, toda cultura, literatura y arte pertenecen a clases definidas y están adheridas a líneas políticas definidas. No existe de hecho tal cosa como el arte por el arte, un arte que se yerga por encima de las clases, un arte alejado e independiente de la política. La literatura y el arte proletario son parte de la causa proletaria revolucionaria; son, como Lenin dijo, dientes y ruedas de la máquina revolucionaria».

II. *Las respuestas del marxismo al descubrimiento revolucionario*

1. *El idealismo empirista*

I

38. Tras presentar este esquema de la teoría marxista, queremos demostrar su incapacidad para dar una explicación convincente de sí misma, esto es, de su producción como novedad teórica revolucionaria en el seno del modo de producción capitalista, de su ideología. No se trata de un asunto superfluo: creemos que la capacidad de dar cuenta de sí misma sería una condición de su verdad, pero a su vez que esta incapacidad conecta y se relaciona con otros puntos deficitarios del marxismo, que habrían lastrado su proyecto a nivel teórico y político por igual. Es obvio que, como pregunta, ésta pertenece al materialismo dialéctico, tal y como Althusser lo caracterizó: la epistemología que procede a partir del conocimiento de la estructura de un modo de producción, cuyos conceptos desveló el materialismo histórico. No sorprende, por lo tanto, que la razón por la que el marxismo, en este punto, deba necesariamente caer en el idealismo tenga que ver con el papel que aquí juega también (como ya lo hizo en la teoría del materialismo histórico) el principio de la «prioridad del objeto real sobre el objeto de conocimiento». Tratemos de entenderlo. El problema, tal y como lo hemos dejado, es el siguiente: Marx produjo un vector teórico cuyo contenido conceptual fue y sigue siendo revolucionario respecto a la ideología burguesa, la de su tiempo y la del nuestro. «La teoría marxista», dice Althusser, «no tiene nada que ver con las teorías burguesas con las que los intelectuales estaban impregnados; por el contrario, dice una cosa totalmente ajena al mundo de la teoría e ideología burguesas».¹⁷⁰ Es contraria, pues, al empirismo que predominaba en la economía política (y en la política misma, a través de la tradición del contrato), y en la filosofía de la historia, esta vez como idealismo especulativo. Sólo por esto, la teoría de Marx se hace merecedora de ser tratada como un paradigma en sí misma; de hecho, Manuel Sacristán afirma que el éxito del libro de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, se debió en gran medida a la recepción que de él hicieron los núcleos marxistas

¹⁷⁰ Louis Althusser, “Sur Marx et Freud”, 230: «Mais la théorie marxiste n’a rien à voir avec les théories bourgeoises dont les intellectuels étaient imprégnés, elle dit au contraire quelque chose de totalement étranger au monde de la théorie et de l’idéologie bourgeoises».

universitarios de Estados Unidos (de lo cual Balibar se hace poco eco), precisamente porque consideraban que la teoría de Marx era, en sí, un nuevo paradigma.¹⁷¹ Ahora bien, esto significa que el marxismo heredaría con ello el estatuto enigmático que Kuhn no consiguió retirar al paradigma, en la medida en que no logró explicar su emergencia: a veces la recurrió al concepto de genio, otras veces a explicaciones sociológicas. Las dos son vías muertas.

Lejos de matizar y subestimar el misterio marxista (disminuyendo, por ejemplo, su alcance revolucionario), aquí lo hemos acrecentado. La teoría marxista implicaría una ruptura paradigmática más intensa incluso que cualquiera de las que han sufrido las ciencias naturales, y también las formales, pues entraña un cambio en el modelo formal de estructura: del numérico se pasa a un modelo formal dialéctico. Sólo del psicoanálisis puede decirse lo mismo.

39. Vayamos, pues, directamente al problema, y hagámoslo sabiendo que la pregunta acerca de la posibilidad de la novedad marxista es equivalente a la de cómo escapar de la ideología burguesa. Que el marxismo lo hiciera no implica que pueda explicarlo, y creemos que el hecho de que no pueda explicarlo tiene que ver con su fracaso como proyecto global. Y es que, para ambas cuestiones, sucede lo siguiente: toda solución en la que podamos pensar viene cancelada por la propia teoría marxista. Lo veremos con la primera solución (la más extendida), que es de índole empírico-positivista; después, con una respuesta que es de orden humanista, y en la que a su vez percibimos la influencia del modelo liberal de estructura.

Hacemos el siguiente aviso, para que pueda guiar la lectura: La primera respuesta acabará disolviendo el materialismo dialéctico, al hacer descansar sobre la práctica toda la efectividad del conocimiento. La segunda acabará disolviendo el materialismo histórico, al dar a las ideas una libertad y autonomía infundada respecto de la infraestructura y la ideología que ésta conlleva.

¹⁷¹ Cfr. Manuel Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, 343.

II

40. De hecho, la primera solución es de índole empírico-positivista. Dice así: Marx fue más allá de la ideología y creó una novedad científica porque llevó a cabo un estudio empírico de la economía, y más concretamente de los medios de producción material. Así descubrió la plusvalía.

En consonancia con lo que acabamos de decir, esta respuesta implica inmediatamente la refutación de una de las cláusulas esenciales del materialismo histórico, como es la división de trabajo y el esquema de las relaciones productivas. Como sabemos, se trata de dos determinaciones fundamentales de la lucha de clases. Decimos que se oponen a esta explicación de la novedad marxista porque de ellas necesariamente se deriva el fenómeno del reflejo invertido del mundo que Marx vio en toda ideología. Gracias a ellas, la única clase que desde un punto de vista epistemológico estaría en condiciones de saber la verdad (es decir, la clase obrera), no puede darla a conocer, puesto que no tiene acceso a los aparatos ideológicos de la superestructura ni a los medios de producción intelectual de la economía. Y viceversa: dado su lugar en el modo de producción capitalista, la clase que estaría en condiciones materiales de dar a conocer la verdad (la burguesía) no puede saberla; desde un punto de vista epistemológico, está condenada a decir una falsedad tras otra.

Vemos que la respuesta empirista al origen del descubrimiento de Marx ha de implicar la pérdida de efectividad de esta necesidad estructural. Obviamente, si no queremos prescindir por entero de la división de trabajo y de las relaciones de producción (de su efectividad general al nivel de las clases, cuya negación equivaldría directamente a la disolución de la teoría marxista), entonces como mínimo tendremos que explicar cómo es que éstas dejaron de funcionar al menos en el caso concreto y particular de Marx, precisamente para que éste pudiera llevar a cabo un acercamiento empírico sobre la realidad de la infraestructura. De otra manera resulta imposible compatibilizarlas, y nos encontramos en un callejón sin salida. A la postre, el núcleo de la respuesta empirista residiría en que el caso de Marx y Engels es uno en el que unos intelectuales pertenecientes (por nacimiento) a la clase burguesa —unos “filósofos”, para entendernos— desobedecieron por primera vez en la historia el cartel que todavía hoy se encuentra en la puerta de toda fábrica, de toda empresa, y que debemos considerar como la concreción material de la división de trabajo burguesa:

“Prohibido el paso a toda persona ajena al negocio”. Cruzaron al otro lado, y vieron lo que allí sucedía. Así se describe en *El capital*:

*abandonamos esta esfera ruidosa, situada en la superficie y visible para todos, junto con el poseedor de dinero y el de fuerza de trabajo, a fin de seguir a ambos en los lugares ocultos de la producción, en cuya puerta se halla escrito: No admittance except on business. Veremos aquí no sólo cómo produce el capital, sino cómo se produce él mismo. Y se nos revelará por fin el secreto de la plusvalía.*¹⁷²

Tenemos aquí la completa inversión del mito platónico de la caverna. Frente a éste, el marxismo argumenta que el intelectual no debe escapar de ningún sitio, pues en las sociedades clasistas la vida del filósofo se caracteriza por ser inmediatamente una huida de la realidad, incluso sin que él mismo, como sujeto, lo sepa. En tanto es así, lo que Platón asocia a la salida de la caverna el marxismo lo asocia con la entrada a un lugar tan oscuro, húmedo e insalubre como la propia caverna que Platón describe en el Libro VII de *La república*. Recordemos la frase de Marx: «Sólo aludimos a las condiciones materiales en las que se realiza el trabajo fabril».¹⁷³ Hay que entrar en la fábrica. Allí se encuentran los verdaderos esclavos, pero del sistema de producción, no de la ignorancia.

Hay razones para pensar que, en el caso de Marx y de Engels, ese fue el caso: los apuntes biográficos dan testimonio de ello.¹⁷⁴ De otra manera no entendemos cómo pudo el último escribir su *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, ni Marx describir las condiciones de trabajo en el interior de las fábricas, como hemos ido viendo, esa «atmósfera cargada con desperdicios de materias primas, por el ruido ensordecedor».¹⁷⁵ Alguno de los dos tuvo que llevar a cabo ese esfuerzo. La actividad de Marx

¹⁷² Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección II, Capítulo IV, §3), 236/128: «Diese geräuschvolle auf der Oberfläche hausende und Aller Augen zugängliche Sphäre verlassen wir daher, zusammen mit Geldbesitzer und Besitzer der Arbeitskraft, um beiden nachzufolgen in die verborgene Stätte der Produktion, an deren Schwelle zu lesen sthet: *No admittance except on business*. Hier wird sich zeigen, nicht nur wie *das Kapital* producirt, sondern auch wie das Kapital selbst producirt wird. Die Geheimniss der Plusmacherei muss sich endlich enthüllen».

¹⁷³ Karl Marx. *El capital* (Libro I-Tomo II, sección IV, cap. XIII, §4), 150/ 350.

¹⁷⁴ Cfr. Michael Heinrich. *Crítica de la economía política* (I, III), 41: «Tras el aplastamiento de la revolución de 1848, Marx tuvo que huir de Alemania. Se trasladó a Londres, que era por aquel entonces el centro capitalista por antonomasia, y por ello el mejor lugar para estudiar el desarrollo del capitalismo».

¹⁷⁵ Karl Marx. *El capital* (Libro I-Tomo II, sección IV, cap. XIII, §4), 150-1/350-1: «Todos los órganos de los sentidos se ven igualmente dañados por el aumento artificial de la temperatura, por la atmósfera cargada con desperdicios de materias primas, por el ruido ensordecedor, etcétera, prescindiendo del peligro de muerte que supone tener que trabajar entre maquinaria apretujada,

como periodista para diversos medios (*Gaceta renana*, *Vorwarts*, *Gaceta alemana de Bruselas*...) también apuntaría en esta dirección. Lo que cabe entonces explicar es de qué manera pudo Marx superar la efectividad de la ideología dentro de la sociedad burguesa en la que él vivía, y con qué consecuencias. En este punto nos estamos preguntando acerca de su vida concreta, que es donde se muestran las consecuencias. Así, lo que vemos al mirar en ella es que su teoría (y la vida del sujeto Karl Marx en tanto la hiciese funcionar) era incompatible con la sociedad burguesa. Aferrándose a su teoría, lo único que Marx podía haber hecho dentro de la sociedad burguesa era morir dentro de ella. Su muerte hubiese sido un efecto necesario de estructura dentro del modo de producción capitalista, como lo son tantas otras. Si Marx pudo romper con las determinaciones que la división de trabajo y la superestructura imponen sobre las ideas, y además dar a conocer su teoría revolucionaria, fue gracias a la ayuda económica de Engels (él mismo procedente de una familia de recursos). Lo cual no le salvó a él ni a su familia del exilio, del hambre, del sufrimiento y de la pobreza.¹⁷⁶

(Por cierto, se trata de las mismas características que encontramos en buena parte de la vida de Sigmund Freud. No se quedan ahí las similitudes: ambos pudieron producir una teoría revolucionaria porque desde mucho antes de haberla desarrollado en

que produce sus boletines industriales de batalla con la regularidad de las estaciones del año. La economía de los medios sociales de producción [Die Oekonomisierung der gesellschaftlichen Produktionsmittel], que sólo madura como un invernadero en el sistema fabril, se convierte en manos del capital en robo sistemático de las condiciones de vida del obrero durante el trabajo [zum systematischen Raub an den Lebensbedingungen des Arbeiters während der Arbeit], el robo de espacio, aire, luz y medios personales de protección contra las circunstancias del proceso de producción peligrosas para la vida e insalubres, por no hablar de preparativos para comodidad del obrero. ¿Tiene o no razón Fourier cuando llama a las fábricas “presidios atenuados” [gemässigte Bagnos]?».

¹⁷⁶ Cfr. Manuel Sacristán, “Karl Marx”, 303-4: «se puede entender la autodestrucción física, desde 1850 (y en parte ya antes), sin tener una subsistencia simplemente tranquila sino desde el momento, desgraciadamente ya tardío, en que Engels consiguió asegurarle una discreta pensión.

»La mala salud, corroída por el exceso de trabajo y el defecto de alimentación (defecto por pobreza y también por error de Marx, amigo de comida fuerte y picante), así como por las amarguras familiares (la muerte de la mayoría de sus hijos), ha pesado sobre Marx desde mediada la década de 1850».

Cfr., también, V. I. Lenin, “Carlos Marx. Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo”, 26: «Las condiciones de la vida en la emigración eran extraordinariamente penosas, como lo prueba especialmente la correspondencia entre Marx y Engels (editada en 1913). La miseria llegó a pesar de un modo verdaderamente asfixiante sobre Marx y su familia; a no ser por la constante y altruista ayuda económica de Engels, Marx no sólo no habría podido llevar a término *El capital*, sino que habría sucumbido fatalmente bajo el peso de la miseria».

toda su radicalidad vieron ya que su producción teórica era incompatible con el seguimiento de una carrera universitaria en la superestructura burguesa.)

41. De lo dicho se entiende que la división clasista del trabajo y las relaciones de producción sólo impondrían unas dificultades relativas a la versión empirista de la revolución teórica de Marx. Las dificultades se salvarían recurriendo a la ayuda económica de Engels, que no contradice una teoría marxista cuyos postulados podrían seguir funcionando a nivel general. Además, respecto a estos obstáculos que la teoría marxista plantea a la posibilidad de escapar de la ideología, podría argumentarse que éstos fueron superados desde dentro de la fábrica. Se daría así protagonismo al movimiento obrero. Me explico: sería la clase obrera quien, a través de publicaciones clandestinas, hubiese derribado la determinación de la superestructura y de la división clasista del trabajo, para que los ecos de la realidad de la fábrica llegasen a Marx. De este modo, poco importaría si Marx y Engels obedecieron o no el cartel que les prohibía entrar en la fábrica, pues los obreros habrían logrado acceder a ciertos medios de producción intelectual, así como a sus propios aparatos ideológicos. Desde este punto de vista, en el movimiento obrero se encontraría la novedad teórica revolucionaria completamente contradictoria con todas las formas de ideología burguesa; él *sería* la fuente de la teoría no ideológica que Marx no habría hecho sino sistematizar.

Como vemos, esta segunda hipótesis es compatible con la primera; ambas confían en el acercamiento empírico para resolver el problema de la novedad de la teoría marxista. En el segundo caso, sin embargo, parte de la responsabilidad que Marx pudiera tener en ella queda desplazada hacia la totalidad del movimiento obrero. En cualquier caso, la tesis defiende que la teoría de Marx sería una novedad revolucionaria respecto a la superestructura del modo de producción capitalista (más aún, respecto de todas las ideologías de la historia), pero no respecto a la realidad objetiva.

42. Hemos explicado qué dificultades plantean la división clasista del trabajo y las relaciones de producción a la solución empirista-positivista. A éstas añadimos ahora una que resulta más grave todavía. Aquellos obstáculos provenían del materialismo histórico; lo que sigue conforma una tesis esencial del materialismo dialéctico, pues tiene que ver con la determinación teórica de la experiencia. Que sus efectos son más

graves a este respecto, no lo tardaremos en probar. La solución empirista no ha tenido más remedio que hacer partícipe a la clase trabajadora en el descubrimiento marxiano: como hemos visto, se asumía que los proletarios poseían desde siempre el descubrimiento de Marx. Ahora, en cambio, la tesis sobre la determinación de la experiencia nos deriva directamente hacia un escenario en el que el descubrimiento marxista no puede ser justificado, de ninguna de las dos maneras: ni en manos del proletariado ni en manos de Marx.

El argumento es el siguiente. De lo dicho hasta ahora podría desprenderse que basta con llevar a cabo un acercamiento empírico al sub-mundo de la infraestructura para alcanzar el entendimiento que Marx expuso en *El capital*, a saber, la comprensión de cómo la lucha de clases se manifiesta en la plusvalía. Desde este punto de vista, la vía puramente empírica que Marx y Engels reclamaban en la *Ideología alemana* sería la herramienta más fiable para disolver la ideología, para dar la vuelta a la inversión que ella ejercita. Que la investigación marxista viniese acompañada por un acercamiento práctico al objeto real de la economía y de la lucha de clases sería, pues, la instancia responsable de su novedad. En tanto es así, no sólo tendríamos que hablar de la experimentación como una condición necesaria, sino incluso como la condición suficiente del conocimiento verdadero.

Pero durante todo lo que llevamos de trabajo hemos defendido que esto no es así, pero creo que ésta es la posición que adoptaría el último Althusser (y la mayor parte del marxismo). En su última etapa, Althusser ya no se preguntaba cómo el descubrimiento marxiano había sido posible, ni se reconocía perplejo ante su posibilidad. Lejos quedaban sus preguntas acerca de *cómo dar cuenta del hecho de que la teoría misma de Marx [...] haya sido producida, si la estructura de la contradicción no hace posible la realidad concreta de esta producción.*¹⁷⁷ Quien antes veía un misterio en la teoría marxista, una paradoja que servía de modelo para entender todo descubrimiento revolucionario —no sólo de las ciencias naturales, sino también en la filosofía de Maquiavelo,¹⁷⁸ de Montesquieu,¹⁷⁹ de Freud,¹⁸⁰ etc., con la diferencia de que

¹⁷⁷ Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, 179/221-2.

¹⁷⁸ Cfr. Louis Althusser, “Solitude de Machiavel”, 317. Así, respecto al misterio que se cierne sobre la obra de Maquiavelo (estructuralmente idéntico al que envuelve el descubrimiento de Marx), leemos lo siguiente: «[Maquiavelo] no puede ser descrito con acierto como un *teórico de la*

(frente al resto) éste incluía dentro de sí la solución a su propio secreto, en la forma del materialismo dialéctico—, ahora ya no duda, y se conforma con abrazar una explicación que en su núcleo es empírico-positivista. Lo leemos en la siguiente cita:

¿Cómo ocurrió que dos intelectuales burgueses, altamente educados, fuesen capaces de forjar y concebir una teoría revolucionaria al servicio del proletariado [une théorie révolutionnaire servant le prolétariat], al decir la verdad sobre el Capital? La respuesta me parece simple, y ya la he dado en el siguiente principio: Marx y Engels no forjaron su teoría desde el exterior [à l'extérieur] del movimiento obrero, sino desde el interior [mas à l'intérieur] del movimiento obrero, sin dejar de ser intelec-

monarquía absoluta, en el sentido que de ésta tiene la concepción moderna de la ciencia política. Por supuesto que piensa en términos de monarquías absolutas; se basa en los ejemplos de España y Francia. Pero yo diría que es un *teórico de las precondiciones políticas para la constitución de un estado nacional* [Je dirais qu'il est plutôt le théoricien des conditions politiques de la constitution d'un État national]; el teórico de la fundación de un nuevo estado por un nuevo príncipe [le théoricien de la fondation d'un État nouveau sous un prince nouveau]; el teórico de la durabilidad de este estado; el teórico del fortalecimiento y la expansión de este estado. Se trata de una posición completamente original, teniendo en cuenta que no piensa el *hecho ya consumado de las monarquías absolutas* o de sus mecanismos, sino que piensa *un hecho que habría de ser consumado* [puisqu'il ne pense pas le fait accompli des monarchies absolues, ni leur mécanisme, mais pense le fait à accomplir], lo que Gramsci llamó “el tener que ser” de un estado nacional que habría de fundarse; y, además, lo hace bajo condiciones extraordinarias, pues son las condiciones de la ausencia de toda forma política que pudiese ser apropiada para la producción de este resultado [et dans des conditions extraordinaires puisque *ce sont les conditions de l'absence de toute forme politique propre à produire ce résultat*].».

Cfr., también el de texto de Louis Althusser, *Machiavelli et nous* (I), 46, donde se describe lo revolucionario de su novedad teórica en términos parecidos a los que ya se hizo respecto a la marxista: «Machiavello no es el teórico de la novedad más que porque él es (ya veremos por qué y cómo) el teórico de los inicios, del *inicio* [comencement].».

¹⁷⁹ Cfr. Louis Althusser, “Montesquieu : politics and history”, 31: «La negativa a subordinar el material proveniente de los hechos políticos a los principios religiosos y morales, la negativa a subordinarlos a los conceptos abstractos de la teoría de la ley natural, que encubren solamente juicios de valor, esto es lo que limpia el camino de prejuicios y abre la vía regia de la ciencia. Esto es lo que introduce la gran revolución teórica de Montesquieu.».

¹⁸⁰ Cfr. Louis Althusser, “Freud y Lacan”, 58/27: «Que Freud haya conocido la pobreza, la calumnia y la persecución, que haya tenido un alma bastante fortalecida para soportar, interpretándolas, todas las injurias del siglo, es algo que tal vez tenga relación con algunos de los límites y de las *impasses* de su genio. Pero dejemos este punto, cuyo examen es sin duda prematuro. Consideremos simplemente la soledad de Freud en su tiempo. No hablo de la soledad humana (tuvo maestros y amigos, si bien conoció el hambre), sino de su soledad teórica [sa solitude *théorique*]. Pero cuando quiso pensar, es decir expresar bajo la forma de un sistema riguroso de conceptos abstractos el descubrimiento extraordinario que encontraba una y otra vez en su *práctica* [Car, quand il voulut penser, c'est-a-dire exprimer sous la forme d'un système rigoureux de concepts abstraits, la découverte extraordinaire qu'il retrouvait chaque jour au rendez-vous de sa *pratique*], le hicieron falta precedentes teóricos, padres en teoría, y casi no encontró ninguno. Debió sufrir y acomodarse a la siguiente situación teórica: ser para sí mismo su propio padre [étre à lui-même son propre père], construir con sus manos de artesano el espacio teórico en el cual situar su descubrimiento, obtener, aquí y allí, los hilos que le permitieran tejer, al tanteo, la gran red para expresar en las profundidades de la experiencia ciega a ese redundante pez del inconsciente que los hombres llaman mudo porque habla cuando ellos duermen.».

*tuales por ello; no lo hicieron fuera del proletariado y de sus posiciones sino dentro de las posiciones y la práctica revolucionaria del proletariado. Fue porque se habían convertido en intelectuales orgánicos del proletariado, y esto a través de su práctica en el movimiento obrero, que fueron capaces de concebir su teoría [C'est parce qu'ils étaient devenus des intellectuels organiques du prolétariat, et devenus tels par leur pratique dans le Mouvement ouvrier, qu'ils ont pu concevoir leur théorie].*¹⁸¹

Huelga aclarar que el contexto de este párrafo, escrito en diciembre de 1976, era la polémica tesis de Kautsky de que la ciencia marxista había sido *importada* por el movimiento obrero desde el exterior de sí mismo.¹⁸² Se supone que así habría sucedido con Marx y Engels, intelectuales burgueses que habían sido capaces de escapar de su ideología de clase para asociarse a tal movimiento. Sin duda, la polémica kauts-

¹⁸¹ Louis Althusser, “Sur Marx et Freud”, 230-1.

¹⁸² Para conocer la variación que Lenin (como Althusser) experimentó respecto a este punto (un cambio evidente en cuanto uno compara su temprana *¿Qué hacer?*, de 1902, con “Sobre la reorganización del partido”, de 1905), cfr. F. Fernández Buey, *Conocer Lenin y su obra*, del que a continuación nos hacemos eco. Así, en *¿Qué hacer?* Lenin reafirma la tesis de Kautsky, como también lo hará el primer Althusser, citando a este primer Lenin. Fernández Buey describe esta posición como aquella que defiende que «por sí solos, esto es, espontáneamente, autónomamente, los obreros no pueden rebasar el nivel de conciencia sindicalista o tradeunista, no pueden ir más allá de “la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos y reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para ellos”» (Fernández Buey, *Conocer Lenin y su obra*, 53. La cita intercalada es de Lenin). Significa esto que la clase y el movimiento obrero, por sí mismos, no pudieron llegar al descubrimiento científico revolucionario de Marx. En cambio, en “Sobre la reorganización del partido” Lenin ya afirma lo contrario (como también se contradirá Althusser), a saber: «La clase obrera en movimiento ya no es, para Lenin, espontáneamente sindicalista o tradeunionista, como se afirmaba en *¿Qué hacer?*, sino, al contrario, “socialdemócrata por instinto, de modo espontáneo”. De tal manera que el peligro principal con el que hay que enfrentarse no reside tanto en el deslizamiento de los trabajadores industriales hacia la ideología burguesa, faltos de orientación política, cuanto en la actitud sectaria de quienes, considerándose por encima de la clase —acusa ahora Lenin—, desprecian el nivel de maduración de las masas y establecen artificialmente un corte demasiado profundo entre la organización de los revolucionarios y el movimiento obrero mismo» (Fernández Buey, *Conocer Lenin y su obra*, 75).

Fernández Buey no deja de subrayar el efecto concreto que estos cambios de ideas tuvieron sobre la estrategia política a seguir. Se trata, nada más y nada menos, del paso de un movimiento que confiaba casi exclusivamente en una reducida vanguardia a uno que está dispuesto a dar la iniciativa a una masa que, de pronto, está bien preparada. De acuerdo con esto, «la posición de Lenin en este momento representa un llamamiento a organizarse de manera nueva, conservando, por supuesto, el aparato clandestino del partido pero abriendo éste a la afiliación masiva y modificando tanto las formas concretas de organización como los métodos de trabajo. En ese sentido propone una estructura “menos rigurosa” para la células, llama la atención sobre la necesaria flexibilidad de los miembros de los comités, alude despectivamente a las “viejas prerrogativas formales” de éstos, y considera esencial la creación de núcleos de apoyo de las organizaciones obreras socialdemócratas. Pero, sobre todo, el centro de su interés en la reorganización del partido lo constituye la propuesta de una modificación importante en la proporción intelectuales/obreros en los comités» (Fernández Buey, *Conocer Lenin y su obra*, 75-6).

kiana ha estado implícita en nuestro tratamiento acerca de si la lucha obrera anterior a Marx tuvo o no tuvo que ver con su descubrimiento; y si es así, en qué medida. Como siempre que opina sobre quien fue su maestro, Étienne Balibar señala muy acertadamente que la posición de Althusser varió con el tiempo, respecto a esta idea y a muchas otras. Concretamente, todos sus posicionamientos parecen haber empezado a cambiar el mismo año en el que se escribió el anterior texto, en 1976.¹⁸³ Más adelante trataremos de iluminar esta contradicción althusseriana. Pero respecto a la cita en cuestión, diremos lo siguiente: por mucho que forme parte del texto en el que Althusser más avanzó (y de forma más segura) hacia una exploración entre las líneas de encuentro y desencuentro del marxismo y del psicoanálisis, se alejaría manifiestamente del énfasis teórico que caracterizó su trabajo en las primeras obras.¹⁸⁴ No es casualidad que los ensayos contenidos en *La revolución teórica de Marx* y en *Para leer "El capital"*, libros de 1965 y 1967, respectivamente, nos sirviesen para describir la determinación de la teoría sobre la experiencia, en el primer capítulo de este trabajo. Por oposición a los textos de aquellos años, lo que encontramos en éste de 1976 es la tesis de la *práctica pura*, a la que hicimos referencia con ayuda de Balibar. Recordemos lo que éste decía: «En realidad, lo que dificulta la posición de Althusser —incluida su dificultad política— no es suponer una teoría pura» (de lo que había sido acusado en sus primeros libros¹⁸⁵) «sino haber admitido la idea de una práctica pura».¹⁸⁶ En "Sobre Marx y Freud" la idea se concreta en esa *práctica revolucionaria del proletariado* a la que Marx y Engels tuvieron que unirse, y a la que tanto deberían.

¹⁸³ Étienne Balibar, "¡Vuelve a callarte, Althusser!", 53.

¹⁸⁴ Étienne Balibar, "¡Vuelve a callarte, Althusser!", 53.

¹⁸⁵ En torno a la crítica al presunto teoreticismo de la aproximación althusseriana, cfr. Louis Althusser, *Eléments d'autocritique* (III), 179: «con el paso del tiempo [...] creo poder mantener los términos de mi breve pero precisa autocritica de 1967, e identificar dentro de mis primeros ensayos (*Pour Marx, Lire Le Capital*) una desviación [déviation] principal de carácter teoreticista [théoriciste] (= racionalista-especulativa), y, dentro de *Lire Le Capital*, [...] un "flirt" nada ambiguo con la terminología estructuralista».

Cfr. Carlos Fernández Liria, "El estructuralismo. Sentido de una polémica", 95-129, donde el asunto se sitúa y se evalúa en el marco general del método estructuralista.

¹⁸⁶ Étienne Balibar, "El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser", 35.

43. Obviamente, la idea de la práctica pura es el núcleo esencial de la explicación empirista del marxismo y del descubrimiento revolucionario que implica. Sin duda, debemos ponerla en relación con una de las corrientes que según Francisco José Martínez conforman las bases teóricas del marxismo mismo, en este caso, «las concepciones de la *Naturalphilosophie* romántica».¹⁸⁷ Al fin y al cabo, ambas ponen en juego una tesis metafísica, aunque necesaria para justificar «la primacía de lo real sobre su conocimiento, o primacía del ser sobre su pensamiento»¹⁸⁸, o el exceso del objeto real sobre el objeto teórico. Se argumenta con esto que el objeto real funciona sin mediación teórica, y que es en este movimiento de la *materia* misma, del ser desnudo, donde se encuentra el motor de toda la teoría marxista, lo que en último término da dinamismo a la historia y al avance del conocimiento, es decir, a los objetos propios del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. El ser que funciona como ser y no a la vez como conocimiento (ese objeto real que tiene efectos sociales independientemente del conocimiento del sujeto y de la sociedad) contiene, como instancia, el *plus* necesario para que la novedad emerja en la historia de los modos de producción, y en avance del conocimiento. De acuerdo con esto, Balibar afirma que

Althusser de hecho postulaba una “práctica pura, es decir, una práctica que fuera pura actividad de transformación material y que se aplicaría, según los casos, en la

¹⁸⁷ Francisco José Martínez, “El marxismo” (I), 265: «Respecto a las relaciones de Marx y Engels con las concepciones de la *Naturalphilosophie* romántica, podemos recordar aquí que las ideas de fuerza y materia, y la concepción de la naturaleza que Marx y Engels mantuvieron a lo largo de toda su obra, proceden de una larga tradición que presenta como eslabones esenciales el materialismo antiguo (Demócrito y Epicuro), el panteísmo renacentista (Telesio, Bruno, Böhme), las grandes metafísicas del siglo XVII (Spinoza y Leibniz) y los aspectos materialistas de la Filosofía romántica de la naturaleza, presente en la obra del joven Schelling y de Hegel y Feuerbach. Con las nociones filosóficas procedentes de esta tradición soterrada del pensamiento occidental, Marx y Engels asimilaron los adelantos de las ciencias de su época y pusieron la concepción filosófica y los conocimientos científicos al servicio de la comprensión y transformación revolucionaria de la sociedad de su época con la mirada puesta en la utopía comunista: realización práctica y activa de la reconciliación, anhelada por toda esta tradición, del hombre con la naturaleza y del hombre consigo mismo. El activismo que sustenta al marxismo se basa en una noción dinámica de la realidad que se acerca más al vitalismo de los románticos que al mecanicismo predominante en la línea central de la ciencia moderna».

Cfr., también, para un desarrollo de esta misma tesis acerca de la relación entre el marxismo y el pensamiento romántico de la naturaleza, Francisco José Martínez, “Marx y la *Naturphilosophie*”, 81-106, en Francisco José Martínez (ed.). *Romanticismo y marxismo*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1994.

¹⁸⁸ Louis Althusser, “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, 51.

*producción de medios de subsistencia [...], en la producción de conocimientos [...], incluso en la transformación revolucionaria de las relaciones sociales existentes.*¹⁸⁹

Como ya hizo Mao Tse Tung, Althusser recogió estos tres ámbitos bajo los nombres de práctica económica, práctica científica y práctica política. Se trata de las tres formas en las que la verdad puede ser adquirida, y en todas ellas se puede también encontrar un concepto correspondiente que recoja la eficacia social de la práctica pura, los efectos históricos de esta práctica a-histórica, las consecuencias teóricas de esta práctica no-teórica. Lejos de considerar que el espacio de cada una de estas prácticas es siempre coincidente con su propio vector teórico, Althusser reserva en cada una de ellas el espacio y la funcionalidad de la práctica pura, que equivale a la relación inmediata del sujeto y el objeto tomados como entes reales.

Ya vimos la manera en que la prioridad de lo real sobre el pensamiento se articulaba para dar la definición de infraestructura; entonces tomaba la forma de un desarrollo revolucionario de las fuerzas productivas (por ejemplo, el que acontecía en la técnica industrial del modo de producción capitalista), desarrollo que obedecería exclusivamente a la dialéctica de las leyes físicas. Esta dinámica está en el corazón mismo de la teoría materialista de la historia, y de toda la teoría marxista. También en el dolor que producían las crisis capitalistas como fundamento y certeza última de la revolución. En lo que respecta a la producción de un conocimiento nuevo en la práctica científica, el argumento toma una forma similar. Éste ocurriría gracias al contacto empírico con la materia prima del conocimiento: el objeto real. Quiere esto decir que, independientemente del vector teórico que forzosamente acompañara a un proceso de conocimiento concreto, el contacto con el objeto real (la práctica) sería suficiente garantía para que este proceso desembocase en la verdad. Cada vez más, Althusser iría vaciando la ciencia de teoría, para verla bajo el prisma de la práctica pura. De ahí que ponga tanto énfasis en la militancia de Marx y de Engels dentro del movimiento obrero, como lo que les permitió escapar de la ideología burguesa que aún contagiaba su filosofía, en la forma de un idealismo humanista: «Fue porque se habían convertido en intelectuales orgánicos del proletariado, y esto a través de su práctica en el movimiento obrero, por lo que fueron capaces de concebir su teoría».

¹⁸⁹ Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 36.

Finalmente, el tercero de los dominios implicados es el de la práctica política; su objeto sería la transformación revolucionaria de las relaciones sociales existentes, y creemos que el mito de la práctica pura se concretaría, aquí, en la *guerra*.

A continuación veremos que, en contra de la primacía que el marxismo otorgaba a la práctica económica (pues era allí donde acontecía el desarrollo de las fuerzas productivas, germen de toda la transformación ulterior), Althusser reincidirá cada vez más en el papel de la práctica política para el avance y desarrollo de la historia.

44. Tal sería el idealismo empirista en el que acabara derivando, no sólo el marxismo en general, sino también el de Althusser. Balibar ha demostrado que, al apostar por la opción de la práctica pura, Althusser fue contradictorio con su propia obra, con todos esos momentos en los que había defendido la determinación teórica de la experiencia. Pero también afirma algo más, y es que ésta sería una contradicción original del marxismo, interna a la obra de Marx, «lo que explica los aprietos de los críticos que procuraban oponerlos pura y simplemente».¹⁹⁰ Esta contradicción se reveló con especial violencia cuando fue heredada por una inteligencia como la de Althusser; pero lo cierto es que desde el momento en que Marx tuvo que tocar suelo en el objeto real para justificar la revolución de las fuerzas productivas en la infraestructura (su contradicción con las relaciones de producción, la revolución de la superestructura, etc.), su obra entró en conflicto con la epistemología que, aunque brevemente, desarrolló en la “Introducción” a *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. En ésta se afirmaba que «la totalidad concreta, en cuanto totalidad de pensamiento, es en realidad un producto del pensamiento, de la concepción; pero, en modo alguno, es el producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo al margen de y por encima de la intuición y de la representación, sin el producto de la elaboración de la intuición y de la representación en conceptos».¹⁹¹ Althusser llegó a resumir esto defendiendo que toda aproximación al *concreto-real* se realiza dentro de una *generalidad conceptual*.¹⁹²

¹⁹⁰ Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 38.

¹⁹¹ Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 25.

¹⁹² Cfr. Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, 153/189: «Este proceso que produce el concreto-de-pensamiento [concret-connaissance] se desa-

Tomando esta tesis como punto de partida, debemos recordar que la determinación teórica de la experiencia permitiría refutar o confirmar la verdad científica de un vector teórico, pero en modo alguno permitiría realizar dentro de éste una mutación estructural. En palabras de Althusser:

No es posible que ninguna forma de conciencia ideológica contenga ella misma los medios para salir de sí a través de su propia dialéctica interna [par sa propre dialectique interne], que en sentido estricto no hay dialéctica de la conciencia [dialectique de la conscience]; dialéctica de la conciencia que desemboque, en virtud de sus propias contradicciones, en la realidad misma; en resumen, que toda “fenomenología”, en sentido hegeliano, es imposible, ya que la conciencia accede a lo real no por su propio desarrollo interno, sino por el descubrimiento radical de “otro” diferente a sí misma [découverte radicale de l’autre que soi].¹⁹³

Analizamos este problema en el primer capítulo de este trabajo, así como las razones por las que este descubrimiento radical de “otro”, diferente a la propia conciencia, no podía venir de parte del objeto real, sino que debía ser interno a la teoría, en la forma de una novedad teórica revolucionaria. Encontramos el mismo problema en la lectura sintomática que Althusser inventa. Si recordamos, ésta trataba de leer el efecto de la lucha de clases en la ausencia que ésta presentaba en el texto deformado de la ideología. Respecto a este intento, la determinación teórica de la experiencia nos obliga ahora a hacernos la siguiente pregunta: ¿cómo leer aquello que está presente en un texto, pero solamente como ausencia? ¿Cómo aprender la funcionalidad de la ausencia, cuando la ideología enseña que sólo la presencia funciona? ¿Cómo ir más allá de una ideología, cuando uno ha crecido leyendo sus textos y lleva toda la vida observando el mundo a través de sus elementos teóricos?

Estamos en el mismo callejón sin salida. Aunque recurra a la realidad de la lucha de clases y a la realidad de su ausencia, habría que demostrar antes la posibilidad de percibirla, leerla, identificarla.

rolla entero en la práctica teórica: concierne, sin duda, al concreto-real [concret-réel], pero este concreto-real “subsiste, antes como después, en su independencia, externo al pensamiento [à l’extérieur de la pensée]” (Marx), sin que pueda ser jamás confundido con ese otro “concreto” que es su conocimiento».

¹⁹³ Louis Althusser, “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, 118/143-4.

45. A la luz de todo esto, queremos aproximarnos brevemente al extraño rumbo que tomó la obra de Louis Althusser. Étienne Balibar no ha sido el único que ha tratado de desentrañar sus rodeos; Gregory Elliott también le dedicó a esta tarea un libro entero. La afirmación, por parte del primero, de que el año 1973 fue el momento en el que Althusser se volvió contra sí mismo en toda una serie de aspectos,¹⁹⁴ bien podría ser leída como un desplazamiento de énfasis desde una de las tesis contradictorias del marxismo hacia la otra. Concretamente, de defender la primacía de la teoría, Althusser habría pasado a defender la primacía de la práctica, con la consiguiente invención de una práctica pura. Tal vez este cambio, como dijo Balibar, se produjera en 1973, pero creemos que ambas opciones habrían estado presentes en el esquema de Althusser tan pronto como en “Sobre la dialéctica materialista”, ensayo de *La revolución teórica de Marx*, del año 1965. Allí se expone por primera vez la tesis de que la filosofía marxista se encontraría en estado práctico, y no teórico en sentido estricto; esto es, se encontraría en *El capital* (un producto de la práctica científica marxista: el materialismo histórico) y en la lucha obrera, sobre todo en el principal triunfo de la práctica política marxista: la revolución rusa. Empezamos este capítulo haciendo referencia a ello. En cambio, la filosofía marxista (la Teoría, el materialismo dialéctico) no habría sido escrita, sino que estaría implícita en los resultados de estas dos prácticas, cada una con su propio objeto.

A primera vista, uno podría pensar que tanto el análisis de *El capital* como el de la lucha obrera serían vías igualmente válidas para llegar al mismo destino: (re)formular el materialismo dialéctico. Más aún, que ambas llevarían a una formulación idéntica. Esto se reveló un error, pues sucedió lo contrario. Cuando Althusser se dedicó a ex-

¹⁹⁴ Cfr. Étienne Balibar, “¡Vuelve a callarte, Althusser!” , 51-2: «¿En qué momento tomé conciencia de que Althusser, como impulsado por una fuerza implacable, “destruía” o “deshacía” lo que había hecho? ¿Fue aquel día de agosto de 1980 cuando, agotado por la ausencia de sueño, atiborrado desde hacía semanas por toda una farmacopea que lo dejaba al borde de la alucinación, me lo dijo de manera perfectamente inteligible: “No me suicidaré. Será peor. Destruiré lo que he hecho, lo que soy para los demás y para mí mismo...” (¿Por qué no sospeché que esa destrucción también podía convertirse en la de otra persona?)

»En realidad fue mucho antes (incluso si en verdad sólo lo comprendí después), muy precisamente cuando leí el artículo “inédito”, cuyo manuscrito me había enviado en junio de 1976. [...] A medida que avanzaba en la lectura del texto, tenía la impresión de estar ante frases “ya leídas”. Concluí diciéndome que, en realidad, Althusser ya había escrito aquellas frases con anterioridad. No resultaba difícil ubicar dónde: me dirigí, pues, al famoso artículo sobre “Freud y Lacan” de 1964, y no demoré en constatar que pasajes argumentativos enteros eran, en efecto, análogos, con formulaciones idénticas. Pero las *conclusiones* que extraía eran diametralmente opuestas».

plorar la primera vía, puso énfasis en la determinación teórica de la experiencia; cuando avanzó por la vía de la lucha obrera, entonces defendió abiertamente el empirismo idealista e hizo suya la tesis de que la práctica pura contiene el anclaje prioritario para la verdad. Las dos aproximaciones son contradictorias, y veremos que no llevan al mismo lugar. Étienne Balibar describe que, conforme a la tesis de la práctica pura,

Althusser desplazaba sobre la pareja de la práctica y la ideología la oposición abstracta (racionalista) de la verdad y el error.

Y lo hacía a pesar de que, a lo largo de toda su obra,

no paró de escribir, en negro sobre blanco, que desde el punto de vista del marxismo no existe producción pura, que todo proceso de transformación material de la naturaleza se efectúa bajo relaciones sociales que determinan no solamente su forma exterior sino la organización técnica e intereses, y que son, en toda la historia conocida, relaciones de lucha de clases. [...] Su propia definición de ideología [...] implica que cualquier práctica social se desarrolla en la ideología, bajo relaciones ideológicas que la determinan (mejor: que la sobre-determinan, pues toda práctica es también, ya, determinada en última instancia por las relaciones de producción).¹⁹⁵

Avanzando a través de la práctica científica y su producto, *El capital*, el materialismo dialéctico había empezado a definirse como aquella teoría que, aplicada sobre un vector teórico ideológico, podría desembocar en un vector teórico científico y novedoso. Se trata de la transición de una Generalidad I (ideológica) a una Generalidad III, científica y concreta, por medio de la intervención de una Generalidad II (filosófica, metodológica) capaz de efectuar el cambio de la una a la otra.¹⁹⁶ El materialismo dialéctico ocuparía el lugar de esta segunda generalidad, y no es extraño que éste fuera el lugar análogo (a su vez) de los medios de producción en el proceso de conocimiento, la instancia encargada de producir la novedad revolucionaria en la teoría

¹⁹⁵ Étienne Balibar, “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, 38.

¹⁹⁶ Cfr. Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (sobre la desigualdad de los orígenes)”, 151-5/186-191.

igual que los medios de producción económicos debían de hacerlo en el avance de las fuerzas productivas.¹⁹⁷

Con este esbozo del materialismo dialéctico, Althusser también buscaba algo más que eso, a saber: la definición de la teoría perfecta, aquella que contendría las claves para no volverse nunca obsoleta, para no volverse nunca ideológica, para no convertirse en instrumento de explotación de una clase por otra. Una vez comprendida (y la mejor prueba de ello sería su capacidad de explicar cómo el propio descubrimiento de Marx había sido posible), el materialismo dialéctico debería disponer la manera para que el marxismo se renovase constantemente a sí mismo, de un modo revolucionario. Quizá fuera esto lo que Mao Tse Tung tenía en mente al escribir que «en la sociedad socialista, las condiciones para el desarrollo de las cosas nuevas son radicalmente distintas y mucho más propicias que en la sociedad vieja».¹⁹⁸

Sin embargo, esta vía teórica no llevó a ningún sitio. Veremos las razones por las que esto fue así. El hecho es que Althusser no supo localizar esta Generalidad II, ni darle un contenido concreto. De ciertas expresiones de Balibar se desprende que ésta permaneció como un misterio.¹⁹⁹ Sin duda, se trata del segundo vector teórico que el marxismo necesita para completar el modelo formal de estructura dialéctica que le permitiría dar cuenta de la novedad revolucionaria.

Realmente, se trata del hueco que nosotros (en nuestro intento de unificar marxismo y psicoanálisis) pretendemos llenar con el inconsciente, para reformular así el materialismo dialéctico.

46. Pasemos a la segunda de las opciones. Llegar al materialismo dialéctico a través de la práctica política implica directamente confundirlo con el idealismo empirista, disolverlo en la tesis de la práctica pura. Una lectura del texto “Acerca del trabajo teórico”, de 1967 (seis años antes de cuando Balibar data el giro de Althusser),

¹⁹⁷ Cfr. Louis Althusser, “Defensa de Tesis de Amiens”, 154/219: «utilicé e indudablemente forcé un poco [j’ai utilisé et sans doute forcé quelque peu] el texto de Marx para llegar a la definición de las 3 Generalidades —la primera de las cuales desempeña el papel de la materia prima teórica [matière première théorique], la segunda de la cuales desempeña el papel de los instrumentos de trabajo teóricos [instruments de travail théorique] y la tercera de las cuales desempeña el papel del concepto concreto o conocimiento [concret-de-pensée ou connaissance]».

¹⁹⁸ Mao Tse Tung, “Las contradicciones en el seno del pueblo”, 134.

¹⁹⁹ Cfr. Étienne Balibar, “Althusser’s Object”, 163.

ya demuestra que el autor se había decantado muy temprano por una de las dos vías. Allí, la tesis fundamental de la primacía del ser sobre el pensamiento da lugar a toda una gradación en el campo del conocimiento y de la teoría marxista, a una jerarquía que tiene como eje la tesis según la cual se puede «estar en lo verdadero sin decir lo verdadero».²⁰⁰ Nosotros adoptaríamos gustosamente esta formulación, si aludiese a la verdad teórica que tiene el vector teórico del inconsciente (cuya verdad, en todo caso, debe ser dicha de alguna manera antes de poder conocerse, aunque sea a través de lapsus, silencios o síntomas); pero sabemos que Althusser se está refiriendo con esto a la verdad que alcanza la práctica pura.

Así, lejos de ver un misterio en el hecho de que la teoría marxista exista solamente en los productos de la práctica teórica y política, Althusser extrae de esto la primacía de la práctica sobre la teoría. Más aún: no contento con ello, ni siquiera hace recaer la prioridad en la práctica científica, sino directamente a la práctica política. Creemos que con ello se cierra un círculo; si Althusser empezó definiendo el materialismo dialéctico como la Teoría con mayúsculas (como la «Teoría de la práctica en general [Théorie de la pratique en général]»,²⁰¹ también de la práctica científica), ahora la práctica política toma su lugar en la forma de una práctica-práctica, o la más práctica de las prácticas, la práctica pura. La metafísica de un objeto real cuya verdad sería accesible por medio de una práctica pura, y cuyo contacto así obtenido sería más determinante que cualquier determinación teórica, suficiente para arrastrar a la verdad... toda esta metafísica acabará derivando, también para Althusser, en una noción de azar. Esto no tiene por qué suponer sorpresa alguna. Al objeto real se le reserva la producción del acontecimiento revolucionario, totalmente contradictorio con el vector teórico de la ideología (con todo el orden de conceptos y relaciones sintácticas que ésta pueda producir), pero se trata de una diferencia que, sin embargo y milagrosamente, se deja comprender y percibir. Esto es, aunque sea completamente revolucionaria, logra ser integrada en el campo teórico. No debe extrañarnos, a partir de aquí, que el azar vaya a convertirse en la categoría principal del nuevo materialismo que Althusser formulará al final de su carrera. A eso le llevó la reincidencia en la episte-

²⁰⁰ Louis Althusser, “Acerca del trabajo teórico”, 94.

²⁰¹ Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (sobre la desigualdad de los orígenes)”, 137/169.

mología de una práctica pura que hemos asociado con el idealismo empirista. Si la determinación teórica de la experiencia le abrió las puertas al misterio del materialismo dialéctico, esta segunda vía le arrastró hacia la disolución de su teoría previa, tal y como sucedió con el *materialismo aleatorio* de su último periodo.²⁰² Como ocurre con la metafísica del idealismo empirista, en este segundo proyecto²⁰³ el azar es el concepto fundamental, determinante en última instancia sobre la causalidad del mismo modo que el ser y la práctica pura lo son sobre el concepto y la teoría, y el encuentro azaroso sobre la lucha de clases que se manifiesta en la teoría. Difícilmente se puede imaginar un viaje que termine en unos postulados más diferentes de los que enarboló al principio. «Cada encuentro es aleatorio», escribe el Althusser de 1982,

*no sólo en sus orígenes (nada garantiza jamás un encuentro), sino también en sus efectos. Dicho de otro modo, todo encuentro hubiese podido no tener lugar, aunque haya tenido lugar, pero su posible nada ilumina el sentido de su ser aleatorio. Y todo encuentro es aleatorio en sus efectos, dado que nada en los elementos del encuentro perfila, antes de ese encuentro mismo, los contornos y las determinaciones del ser que saldrá de él.*²⁰⁴

²⁰² Sin duda, el último Althusser (cercano al idealismo empirista) conectaría de forma rotunda con la concepción romántica de la naturaleza que se encuentra en las bases teóricas del marxismo. Insistimos de nuevo en esta idea subrayada por Francisco José Martínez en su texto “El marxismo” (II), 267: «El materialismo de Marx enlaza, más que con el materialismo mecanicista del siglo XVIII, con la tradición denominada por Bloch “izquierda aristotélica”, con la denominada por Althusser en sus últimos escritos “materialismo aleatorio” o “materialismo del encuentro”, y con la filosofía romántica de la naturaleza que contempla la materia como animada por un movimiento que no es meramente mecánico, sino “impulso, espíritu de vida, fuerza de tensión o tormento” según la terminología de Böhme (Ballinezi, 1984; Schmidt, 1977). [...]»

»[Según este punto de vista] El materialismo marxiano no es rígidamente determinista y está abierto al azar y a la contingencia, de forma tal que Althusser ha podido hablar respecto a él como un “materialismo del encuentro” (*de la rencontre*) o “materialismo aleatorio”. Althusser esbozó una tradición materialista oculta en la tradición occidental de la que formaría parte Marx y que tendría su denominación de la teoría de Epicuro, que Marx analizó en su Tesis doctoral en su diferencia con la de Demócrito, según la cual el mundo es el resultado de encuentros y choques entre átomos que se mueven en el vacío con pequeñas desviaciones (*clinamen*) que introduce en estos encuentros la contingencia y el azar. Esta materialismo se opone a todo materialismo de tradición racionalista, materialismos de la necesidad y de la teleología, que no son más que formas transformadas y disfrazadas de idealismo».

²⁰³ Para un análisis de esta última fase del pensamiento Althusseriano, cfr. (además del “Post-script” de 2005 de Gregory Elliott a su *Althusser: The Detour of Theory*) los siguientes artículos: Wal Suchting, “Althusser’s Late Thinking About Materialism”, 3-70; Giorgios Fourtounis, “El materialismo tardío de Althusser y el Corte Epistemológico”, 1-13; Warren Montag, “El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?”, 1-19.

²⁰⁴ Louis Althusser, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, 59-60/580.

2. *El idealismo especulativo*

I

47. En mi opinión, creo que existen buenas razones para considerar que el concepto de una práctica pura acaba convirtiendo la epistemología del materialismo dialéctico en un idealismo empirista. Sin duda, guardaría toda una serie de afinidades con la obra de Deleuze, o el marxismo de Antonio Negri. Poco después insistiremos algo más en este punto. Pero vayamos ahora a la segunda de las soluciones que cabría encontrar al problema de la obra de Marx, considerada como una novedad revolucionaria. Si recordamos, de esta segunda solución ya dijimos que obviaría una de las principales cláusulas del materialismo histórico, a saber, la de la determinación que la infraestructura económica ejerce, en toda sociedad clasista, sobre la producción de ideas. También se trata, pues, de una solución idealista, pero en este caso su peculiaridad estriba en defender la posibilidad de escapar del vector teórico de la ideología desde dentro de ella. Y hacerlo, además, sin la intervención hegemónica del objeto real (recurso a la práctica pura) ni de otro vector teórico adicional.

Conviene aprovechar este último punto para empezar a explicar qué posición adopta nuestro trabajo en oposición a estas soluciones idealistas. La tesis esencial es que nosotros sí que haremos uso de un vector teórico adicional para explicar la novedad revolucionaria (el inconsciente); ahora bien, éste tendrá una funcionalidad totalmente asocial. Pues, según la definición psicoanalítica, el inconsciente es lo más individual que existe. Será gracias a él que habilitaremos una escapatoria a la ideología sin que por ello debamos rebajar un ápice la funcionalidad que tanto Marx y Althusser le quieren dar, o sin que tengamos que exagerar —como sí hace Althusser— la funcionalidad que el contacto con el objeto real puede tener para la teoría.

El hecho es que complicaremos la estructura de la subjetividad, según el modelo dialéctico, para que contenga los principios de diversidad y dominancia. Si no reservásemos en el sujeto cierto espacio teórico para el inconsciente —si remitiésemos *todo* en la subjetividad a la influencia del modo de producción; si leyésemos todo en función de la ideología social y argumentásemos que la estructura teórica de la subjetividad es, en su totalidad, resultado de la lucha de clases, de las relaciones de producción, la división de trabajo, etc.—, en tal caso no habría forma alguna de trascen-

der la ideología, ni de explicar la novedad revolucionaria. Para hacerlo, tenderíamos a la solución empirista. Tal vez las siguientes palabras de Althusser cobren pleno sentido desde este punto de vista:

Marx fue incapaz de ir más allá de una teoría de la individualidad social, o de las formas históricas de la individualidad. No hay nada en Marx que anticipe el descubrimiento de Freud; no hay nada en Marx que pueda fundamentar una teoría de la psique [Marx ne pouvait aller au-delà d'une théorie de l'individualité sociale, ou des formes historiques de l'individualité. Il n'y a rien dans Marx qui anticipe sur la découverte de Freud: il n'y a rien dans Marx qui puisse fonder une théorie du psychisme].

[...] lo que [Freud] descubrió no implicaba “la sociedad” o “las relaciones sociales” sino fenómenos muy particulares que afectaban a los individuos. Aunque ha sido posible argumentar que existe un elemento transindividual [transindividuel] en el inconsciente, en cualquier caso es en el interior del individuo donde los efectos del inconsciente se manifiestan [c'est de toute façon dans l'individu que se manifestent les effets d'inconscient], y es en el individuo sobre el que la terapia opera, aunque para ello requiera la presencia de otro individuo (el analista) que transforme los efectos existentes del inconsciente. Esta diferencia basta para distinguir a Freud de Marx.²⁰⁵

En la misma página, Althusser nos recuerda que Marx trata a los sujetos exclusivamente como meros *soportes* de las funciones del modo de producción capitalista. Con más razón todavía decimos que el marxismo reduce la subjetividad a la conciencia, y las ideas de esta última a la determinación estructural que el modo de producción ejerce sobre ellas. Como se dice en *La ideología alemana*, «el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real [...]; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de intercambio con los demás hombres».²⁰⁶ Pero el hecho de que el marxismo carezca de una teoría de la psique significa que la subjetividad carece de una estructura propiamente dicha; antes bien, implica que la única estructura es la del modo de producción, y que las ideas no son sino un efecto de éstas. En contra de lo que afirmará el psicoanálisis, el hecho de que la conciencia no pueda conocer correctamente la estructura de su propio modo de producción no se explicará aludiendo a nada específico de la subjetividad —puesto que, para el

²⁰⁵ Louis Althusser, “Sur Marx et Freud”, 238.

²⁰⁶ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 31/27: «Die Sprache ist das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewusstsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewusstsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen».

marxismo, ésta no tiene estructura—, sino exclusivamente a la complejidad del propio modo de producción, que no podrá ser conocido en su totalidad hasta que no se ponga fin a la lucha de clases. No hay una determinación subjetiva e individual propiamente dicha: en lo que respecta a las ideas, toda determinación es social.

Que la subjetividad se analiza en términos de conciencia y que toda conciencia es social, esto ya lo vimos al leer el “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”. Al hablar sobre la superestructura jurídica y política, Marx dijo que a éstas «le corresponden determinadas formas de conciencia social».²⁰⁷ Todo vector teórico es, pues, un vector teórico social, y así sucedería tanto con la ideología como con la ciencia y la economía, que no hacen sino contrastar los elementos teóricos de esta última con la materialidad del objeto real.

Tenemos aquí la razón de que el marxismo no recurra a un segundo vector teórico para explicarse a sí mismo como teoría revolucionaria. El estatuto social que forzosamente habría de tener tal vector hace que este argumento no solucione nada. Por ejemplo: si quisiésemos explicar la teoría marxista por la influencia de otras teorías anteriores a ella, pero a su vez radicalmente opuestas a la de la ideología burguesa (digamos, por ejemplo, aludiendo a la influencia del movimiento obrero), con ello sólo proyectaríamos hacia atrás el problema teórico. Pues, en ese caso, tendríamos que explicar cómo ese segundo vector teórico fue posible, dado que a él pertenece la novedad. No olvidemos que no está justificado plantear como dados una diversidad de vectores teóricos sociales, o paradigmas.

Suele ser habitual, sin embargo, que el marxismo no remita su producción a la dialéctica o relación entre vectores teóricos conflictivos anteriores a Marx. Y no suele hacerlo por la sencilla razón de que reivindica que él mismo (la teoría marxista) constituye el segundo de estos vectores. Antes de él no habría verdadera contradicción teórica. Así, en lo que respecta al movimiento obrero, Althusser afirma que el antagonismo que éste planteaba siempre se jugaba dentro de la propia ideología dominante, en la forma de filosofías pequeño-burguesas que no implicaban una ruptura respecto del paradigma liberal. Lo vemos en el texto siguiente, perteneciente a “Práctica teórica y lucha ideológica”, de 1965:

²⁰⁷ Karl Marx, “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, 373.

*¿Qué queremos decir al afirmar con Marx que la ideología burguesa domina las otras ideologías, y en particular la ideología obrera? Queremos decir que la protesta obrera contra la explotación se expresa en el interior mismo de la estructura, y por consiguiente del sistema y en gran parte de las representaciones y nociones de referencia de la ideología burguesa dominante: por ejemplo, que la ideología de protesta obrera se expresa “naturalmente” en la forma de la moral o del derecho burgués. Toda la historia del socialismo utópico, toda la historia del reformismo tradeunionista puede atestiguarlo. La presión de la ideología burguesa es tal, y es ella en tal medida la única que proporciona la materia prima ideológica, los cuadros de pensamiento, los sistemas de referencia, que la clase obrera misma no puede, por sus propios recursos, liberarse radicalmente de la ideología burguesa.*²⁰⁸

II

48. A partir de aquí, ¿qué opción nos queda? Una vez cancelado el recurso al objeto real (pues la experiencia por sí misma no puede dar pie a una novedad teórica); descartada, a su vez, la apelación a la dialéctica de varios vectores teóricos sociales como fundamento de su novedad (y, por supuesto, sacrificada también toda tentación de problematizar a partir de Marx la estructura de la subjetividad), no nos queda otra opción que la reflexividad hegeliana. De nuevo, se presenta el idealismo especulativo que atribuye al vector único del concepto la capacidad de trascenderse a sí mismo, de crear desde dentro su propia mutación revolucionaria, su propia otredad. Para esta estrategia filosófica, la auto-conciencia sería capaz de producir un espacio de libertad en el seno de la ideología, una conciencia autónoma de las contradicciones conceptualmente planteadas y conceptualmente resueltas; una indeterminación que haría posible la determinación de algo nuevo, como creatividad.

Sin duda, esta visión es complementaria del humanismo y del concepto de genio, tal y como lo analizamos en el primer capítulo. Ahora bien, el problema es que ha llegado a abrirse un espacio en el interior del marxismo, concretamente en aquellas reivindicaciones que (confundiéndolo incluso con el principio de sobre-determinación de la estructura) han afirmado el principio de la relativa autonomía de la superestructura respecto de la infraestructura económica. Así lo hallamos en el libro de Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*,²⁰⁹ de cuya presen-

²⁰⁸ Louis Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, 55.

²⁰⁹ Marta Harnecker, *Conceptos elementales del materialismo histórico* (I, V), 94-5: «Las estructuras jurídico-políticas e ideológicas, que forman parte de la superestructura, tienen una relativa autonomía en relación a la infraestructura y sus propias leyes de funcionamiento y desarrollo».

tación se hizo cargo Althusser. Respecto a esto, cabe decir que el fenómeno de la sobredeterminación se deriva de la causalidad estructural, y que —por tanto— mantiene vigente y operativo el principio articulador de la sociedad. En cambio, la hipótesis de la relativa autonomía inserta el principio idealista de la libertad en el interior del modo de producción. La libertad implicaría, entonces, antes indeterminación que sobredeterminación, la existencia de una casilla vacía antes que el solapamiento o la interferencia de varias; en tanto es así, tendería a disolver el principal logro del materialismo histórico, el de explicar en qué consistía una sociedad, qué elemento o principio de cohesión lograba hacer de ella una estructura —en palabras de Althusser, «el mecanismo que hace existir ese resultado como sociedad y no como un montón de arena, hormigón, almacén de herramientas o simple agrupación humana».²¹⁰

Más adelante pondremos más énfasis en el papel que el término de autonomía juega en la ideología burguesa y, más concretamente, en la ideología liberal, de corte empirista. Pues, si nos damos cuenta, la hipótesis de la autonomía de las ideas mantendría una similitud con el idealismo empirista que entraña la práctica pura. Ahora se proyecta el azar desde la materialidad del objeto real al terreno de las ideas y la creatividad.

No es extraño que, en sus páginas, Marta Harnecker cite a Friedrich Engels, quien hacia el final de su vida desarrolló algunas precisiones que desvirtuaron completamente la teoría marxista; sobre todo, cuando trató de hacer compatible la noción de azar (tal y como resultaba de un infinito de determinaciones) con el tratamiento marxista de la estructura. Insistimos: no nos sorprende que el nombre de Engels aparezca en este punto tanto como el hecho de que Althusser lo dejara pasar por alto. No hemos de olvidar que su ensayo “Contradicción y sobre-determinación” contenía un anexo en el que criticaba con fuerza y detalle esta aproximación errónea de Engels, y además desde las mismas bases teóricas que nosotros hemos utilizado en la primera parte de este capítulo para criticar los sistemas del idealismo empirista (sus modelos

²¹⁰ Louis Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, 73/74: «C’est donc le mécanisme qui donne à ce produit de l’histoire, qu’est justement le produit-société qu’il étudie, la propriété de produire l’*‘effet de société’*, qui fait exister ce résultat *comme société*, et non comme tas de sable, fourmiulière, magasins d’outils ou simple rassemblement humain».

formales de diversidad indeterminada, que tanto deben al paradigma numérico), tal y como se encontrarían en Hobbes, Rousseau, Smith, Ricardo, etc.²¹¹

Finalmente, diremos que la solución del idealismo especulativo también puede tomar el disfraz de un silencio que calla los verdaderos problemas. Quizá se trate de un gesto más sincero que adoptar el concepto de genio, pero sigue sin ser suficiente. Así sucede en el caso de Michael Heinrich, que a continuación citamos; su libro apunta que el escape de la ideología es posible, pero no nos da ni una sola pista de cómo lograrlo. Sirva su ejemplo, al menos, para demostrar que la pregunta sobre la novedad revolucionaria no ha sido contestada, tampoco en el ámbito de los estudios marxistas.

Todos los miembros de la sociedad burguesa están sujetos al fetichismo de las relaciones sociales. Este fetichismo se plasma en “formas de pensamiento objetivas”, que estructuran la percepción de todos los miembros de la sociedad. Ni los capitalistas ni los trabajadores tienen una posición privilegiada para escapar del fetichismo.

Sin embargo, el fetichismo tampoco constituye un estado de cosas completamente cerrado en sí mismo y del que no hay evasión posible. Se trata más bien de un trasfondo estructural que siempre está presente, pero que actúa sobre los individuos con distinta intensidad, y que se puede abatir por medio de la experiencia y la reflexión.²¹²

Marx ha mostrado cómo el modo de producción capitalista produce una imagen de sí mismo en la que las relaciones sociales están cosificadas, donde las relaciones capitalistas de producción parecen surgir de las condiciones de producción como tal, de manera que sólo pueden tener lugar transformaciones dentro de las relaciones capitalistas. Se puede producir un proceso revolucionario; ciertamente no es imposible, pero es cualquier cosa menos un resultado inevitable.²¹³

III

49. Ya casi hemos acabado este capítulo. A continuación trataremos de desarrollar la solución que apenas hemos sugerido. Dada su complejidad, tendremos que hacerlo ampliamente. Con ello haremos evidente la necesidad que el materialismo dialéctico tendría de incluir una teoría sobre el inconsciente. Antes de esto, sin embargo, quisiera formular una hipótesis acerca del viraje teórico de Althusser. Después de todo lo dicho, creo que tenemos algo que añadir a este tema controvertido, sobre el que exis-

²¹¹ Cfr. Louis Althusser, “Contradicción y sobre-determinación (Notas para una investigación)”, 96-105/117-127.

²¹² Michael Heinrich. *Crítica de la economía política* (X, II), 188.

²¹³ Michael Heinrich. *Crítica de la economía política* (X, III) 201.

ten opiniones diversas acerca del grado de continuidad o ruptura que cabría observar en su carrera. Así, ya hemos explicado que Balibar defiende la existencia de dos Althusser, mientras que Gregory Elliott —a partir de una enumeración de Vittorio Morfino— cree que existen suficientes elementos comunes a toda su obra para que podamos trazar una línea unitaria y coherente de investigación.²¹⁴ A nuestro entender, Morfino y Elliott se olvidan de un concepto importante, que es precisamente el que aquí usaremos para dar sentido a la transición althusseriana desde el materialismo histórico y dialéctico (de corte teórico, cuyo énfasis se pone sobre la determinación teórica de la experiencia) al materialismo arbitrario, de corte ontológico, que contiene elementos propios de la metafísica empirista (se sobrentiende, pues, que seguimos la tesis de Balibar). Este concepto es justamente el problema de la novedad revolucionaria de Marx.

Así, el esquema sería el siguiente. Durante su primera época, el interés de Althusser por reformular el materialismo dialéctico fue necesario, aunque colateral. En cambio, su objetivo principal fue demostrar que la teoría marxista supuso un corte epistemológico respecto a la filosofía de Hegel y la economía política liberal —algo que Althusser demostró claramente al analizar el modelo de estructura marxista. Desentrañó lo específico de la causalidad estructural que la lucha de clases ejercía sobre el modo de producción, a lo cual se debía que éste estuviese determinado en última instancia por la economía, pero a la vez sobre-determinado. Ahora bien, conseguido esto, creemos que la necesidad de refundar el materialismo dialéctico se impuso como un criterio interno a las propias investigaciones althusserianas; y es que Althusser había probado que la filosofía de Marx era radicalmente diferente al resto —pero lo era tanto, que no podía justificar cómo había sido posible. Precisamente, el materialismo dialéctico debía ser el encargado de hacerlo. En este punto, con todo, la ley de

²¹⁴ Cfr. Gregory Elliott, *Althusser. A Detour of Theory* (Postscript: The Necessity of Contingency) 360. Los elementos serían los siguientes: «(1) el concepto de proceso sin sujeto y, por lo tanto, la negación de cualquier forma de teleología, interna o externa;

»(2) la primacía de las relaciones sobre los elementos relacionados;

»(3) el anti-humanismo teórico;

»(4) la aseveración de que la filosofía no tiene objeto;

»(5) la definición de la estructura de la metafísica según el esquema de Origen – Sujeto – Objeto – Verdad – Fin – Fundación».

Cfr., también, Vittorio Morfino, “Il materialismo della pioggia di Louis Althusser”, 167, citado por Gregory Elliott, *Althusser. A Detour of Theory* (Postscript: The Necessity of Contingency), 360.

la determinación teórica de la experiencia fue un obstáculo insalvable. Hemos visto cómo esta, en la teoría marxista, se concreta en la efectividad de la ideología sobre toda práctica interna a un modo de producción. También hemos explicado de qué manera se concretaba a partir de las relaciones de producción y de la división clasista del trabajo. Por su parte, Althusser reformuló de diversas maneras el concepto de ideología, pues éste lo había llevado a un callejón sin salida en relación a la posibilidad de que el marxismo hubiese sido producido como teoría. Pero no dio con la clave. Althusser había dado todas las razones de por qué Marx había supuesto una ruptura, y contaba con un proyecto de trabajo que debía haber sido desarrollado, pero todo ello estaba construido sobre un misterio. El materialismo dialéctico no pudo dar la solución al problema de la novedad revolucionaria, con lo que no hubo teoría propiamente dicha del materialismo dialéctico.

A este misterio, Althusser acabó dándole la única solución que tenía a mano: la solución empirista. Siendo así, el proyecto del materialismo histórico y dialéctico acabó justificándose por una solución que no era coherente con él, que no le correspondía, y de la cual Althusser mismo había dado ya razones de su insuficiencia. A partir de entonces, el cuerpo de su teoría fue disolviéndose bajo la influencia implícita de la solución empirista que la hacía posible. Poco a poco, el esquema althusseriano empezó a oscilar hacia una aceptación explícita del empirismo y de su metafísica. Creemos que la transformación de su filosofía en el materialismo aleatorio podría entenderse como el punto final de este proceso durante el cual el sistema incompleto del materialismo histórico y dialéctico de Althusser fue reconvirtiéndose, para poder estar de acuerdo con la epistemología empirista que le ofreció su única condición de posibilidad. La máxima coherencia se logró a cambio del sacrificio absoluto de la causalidad y de la teoría, tal y como lo ofrece el concepto de azar.

Por todo ello, estamos de acuerdo con Étienne Balibar en que existirían dos Althusser (el de la *estructura* y el de la *coyuntura*²¹⁵), y valoramos sobre todo el primero. Éste obtuvo un triunfo teórico, desarrolló un proyecto a partir de él, dentro del cual fue capaz de formular rigurosamente el problema de la novedad revolucionaria, cuando en su mayor parte éste siempre había sido silenciado. El segundo Althusser dio

²¹⁵ Cfr. Étienne Balibar, "Althusser's Object", 166.

una solución inadecuada a este problema, y a costa de ello tuvo que abandonar su proyecto; la cuestión sobre la ruptura epistemológica de Marx, como destaca Balibar, no volvió a aparecer en los últimos años de su obra.²¹⁶

Reivindicamos el logro del primer Althusser, partimos de su problema, y queremos darle la solución correcta que pueda desbloquear su proyecto.

²¹⁶ Cfr. Étienne Balibar, “Althusser’s Object”, 174.

Capítulo 3

PSICOANÁLISIS

Introducción

I

1. Iniciamos el capítulo que promete hacernos avanzar, de forma definitiva, hacia la solución del problema de la novedad revolucionaria. No es un misterio que lo hará recurriendo al psicoanálisis; más concretamente, identificando aquello que en esta teoría pueda contribuir a darle una solución acertada. Decimos esto porque otros de sus componentes serán sometidos a revisión, como en el capítulo anterior ya lo fueron algunas tesis del marxismo. Para esto nos guiará el mismo esquema metodológico que nos ha venido ayudando hasta ahora. La novedad revolucionaria es nuestro objeto teórico fundamental, aquello a lo que este trabajo se propone dar explicación. Lo hemos convertido, pues, en nuestra piedra de toque para evaluar tanto el marxismo como el psicoanálisis, y también al resto de teorías, y todo ello según la capacidad explicativa que demuestren para justificarlo. Cuando algunas de las teorías que consideramos idealistas presentaban, de hecho, su propia solución a la novedad revolucionaria, sólo hemos puesto dos requisitos para juzgarlas: que cumpliesen con el principio de la separación entre el objeto real y el objeto de conocimiento, y también con el de la determinación teórica de la experiencia. Estas dos condiciones han bastado para cancelar todas las hipótesis que participaban del idealismo especulativo y del empirista; aquellos autores que las respetaban, como Thomas Kuhn, sólo podían aportar el silencio.

A su vez, el tema de la novedad revolucionaria no incumbe a todas las teorías por igual. En el caso del marxismo y del psicoanálisis, por ejemplo, les afecta en mayor medida, puesto que ellas mismas funcionan como tales novedades. Si privilegiamos la novedad revolucionaria como objeto de estudio, es de esperar que consideremos al marxismo y el psicoanálisis como interlocutores aventajados a los que preguntar acerca de su posibilidad, en la medida en que fueron fruto del proceso de producción que queremos entender. Lo cierto, sin embargo, es que no van a estar a la altura de esta expectativa. Ambos fueron conscientes de su propia novedad, pero esto sólo fue reconocido y tratado como problema desde de la órbita marxista. Fue de la mano de Althusser, y esto solamente durante su primera época, mientras éste se mostró más

próximo a reconocer la determinación de la teoría sobre la experiencia. Cuando este principio dejó de tener prioridad, la pregunta se diluyó en la explicación empirista.

Médico como era de formación, y siendo el positivismo la ideología reinante en su tiempo (sobre todo en la medicina), Sigmund Freud siempre se atuvo la explicación empirista, así que la emergencia teórica del psicoanálisis nunca fue un misterio para él. Incluso ante sus descubrimientos más importantes (como fueron el sentido de los sueños o la sexualidad infantil), adujo que éstos se debían a los datos recogidos en la experiencia y, en este caso concreto, al sentido del oído que empleaba para su *escucha*. «Hemos oído expresar más de una vez la opinión de que una ciencia debe hallarse edificada sobre conceptos fundamentales, claros y precisamente definidos», escribe en *Las pulsiones y sus destinos*; «en realidad», añade,

*Ninguna ciencia, ni aún la más exacta, comienza por tales definiciones. El verdadero principio de la actividad científica consiste más bien en la descripción de fenómenos, que luego son agrupados, ordenados y relaciones entre sí.*¹

Se trata del mito de lo dado, del que hablamos en el primer capítulo.² Cuando decimos que algunos postulados del psicoanálisis habrán de ser revisados, nos referimos

¹ Sigmund Freud, *Las pulsiones y sus destinos*, 2039/81: «In Wirklichkeit beginnt keine Wissenschaft mit solchen Definitionen, auch die exaktesten nicht. Die richtige Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit besteht vielmehr in der Beschreibung von Erscheinungen, die dann weiterhin gruppiert, angeordnet und in Zusammenhänge eingetragen werden».

Como es habitual en el circuito psicoanalítico, corregimos la traducción que realiza López-Ballesteros del término alemán “*Trieb*”, cuyo equivalente es “pulsión”, no “instinto”.

² En el contexto de las reflexiones que hicimos en el primer capítulo de este trabajo, Bruce Fink subraya que el otro punto de vista (el de la determinación de la teoría) también estuvo presente en Freud, al igual que en el propio Lacan. Leamos el siguiente párrafo: «El debate acerca de los fundamentos epistemológicos de la ciencia, que en cierto sentido comenzaron los positivistas lógicos de la Escuela de Viena (Carnap), dio un importante giro con la obra de Kuhn sobre *La estructura de las revoluciones científicas*, y continuó con Lakatos, Feyerabend, y muchos otros, sobre todo pensadores del continente europeo. Lacan, que había asistido en París a las lecciones de Koyré durante muchos años, y que siempre estuvo al día del trabajo que se realizaba en historia de la ciencia de su tiempo (Canguilhem, etc.), nunca parece haber sentido demasiado agrado por la noción inocente de que la verdadera ciencia es 100% empírica —una noción que vuelve de vez en cuando en los Estados Unidos, con discusiones sobre el estatus científico o a-científico del psicoanálisis y de ciencias sociales como la sociología y la antropología. El propio Freud era consciente de la importancia que tienen los conceptos para la fundación de cualquier ciencia, y se dio cuenta de que los conceptos implicados en la construcción de cualquier sistema teórico no se derivan exclusivamente a partir de consideraciones empíricas. En otras palabras, cualquier sistema teórico debe estar al menos en parte construido sobre la base de conceptos que ya existen en la mente del investigador, en la sociedad o en la cultura. Una ciencia empieza con las ideas intuitivas del pensador, y esas ideas intuitivas provienen de su cultura y su lenguaje. Lacan tuvo la ventaja sobre Freud de contar con tres o cuatro décadas más de investigación sobre la historia de la ciencia:

sobre todo a los que van en la línea del idealismo empirista. Éste impone dentro del psicoanálisis una tensión similar a la que ya observamos en el interior del marxismo. Esto no le impide, sin embargo, ofrecer una solución convincente al problema de la novedad revolucionaria —solución que pasa por la determinación teórica del inconsciente—, además de la que ya de por sí proporciona el empirismo: la novedad sucede porque el objeto real impone su visibilidad independientemente de la teoría.

Allí donde asome este idealismo empirista, la teoría psicoanalítica tendrá que ser corregida. Lo hará a la luz de la ley de la determinación teórica de la experiencia. Como veremos, esto implicará la revisión esencial de dos conceptos freudianos. Uno de ellos ya articuló nuestra discusión de la teoría marxista: se trata de la *realidad*; a este añadiremos ahora la revisión de la hipótesis de un lenguaje neutro, en dos sentidos: uno afín al positivismo lógico, que concebía un lenguaje objetivo y referencial; y otro que tendría que ver con la posibilidad de un lenguaje que fuese mero juego, producción puramente arbitraria y azarosa.

2. Evidentemente, no podemos siquiera nombrar estas dos correcciones sin acompañarlas de inmediato del nombre cuya obra las justificó y además las realizó en primer lugar: el psicoanalista Jacques Lacan. Su esquema psicoanalítico nos guiará a lo largo de este tercer capítulo. Esto no significa, con todo, que Lacan considerase que el descubrimiento de Freud fuese un misterio, ni tampoco que ofreciese una respuesta. Como Althusser hiciera con Marx, Lacan se esforzó por demostrar por qué la obra de Freud era revolucionaria respecto a la psicología y la ciencia de su tiempo, así como de transmitirla de tal forma que el índice de su verdad radical no pasara desapercibido y se perdiera. En contra de Althusser, sin embargo, no se dejó interesar por la imposibilidad que implicó el salto freudiano. En este aspecto, Althusser puso más énfasis en esto que el propio Lacan.³ Quizá fuera porque este último intuyera ya que la solución, en este caso, estaría incluida en el psicoanálisis.

sobre la historia de los verdaderos mecanismos que conducen al trabajo científico, a los cambios de paradigma y a la construcción teórica», Bruce Fink, “Science and Psychoanalysis, 59.

³ Cfr. Louis Althusser, “Louis Althusser à Jacques Lacan [Paris], 26. XI. 63”, 273-4: «Cuando fui capaz de ver claramente dentro de Marx, en el momento en que me vi capaz de dar a la salvaje dialéctica [dialectique *sauvage*] de Marx (salvaje, no porque no “contase con tiempo suficiente”, como dicen los tontos para domesticarlo y aprisionarlo en su propia teoría; sino porque, como

Con todo, cabe también la opción de que ni siquiera la revisión de Lacan fuese completa, al menos no todo lo completa que, desde nuestro punto de vista, era deseable. Veremos que aún existe incluso el riesgo —aunque no la certeza— de que su teoría psicoanalítica cediera cierto terreno al idealismo empirista, sobre todo a través de su noción de *lo real*.

II

3. Otro objetivo subyace a este tercer capítulo. También se desprende de nuestro esquema metodológico, en este caso de la tesis según la cual nuestra lectura y reescritura del marxismo y del psicoanálisis (guiada como están por una voluntad de explicar la novedad revolucionaria) haría posible, a su vez, la unificación de ambas teorías. Digámoslo con una metáfora: el problema de la novedad revolucionaria sería la piedra de toque con la que podríamos golpear el marxismo y el psicoanálisis hasta limpiarlos de sus impurezas idealistas. Tras este proceso no sólo habrían dejado de ser dos teorías contradictorias, inasimilables en sus contenidos (que es como Lacan y Althusser, a pesar de sus intentos, las veían), sino que podrían dejar de ser dos teorías diferentes.

Esta unificación es el segundo objetivo que perseguimos en el capítulo siguiente. Se trataría de lograr algo parecido a lo que por ejemplo buscan en la actualidad las ciencias naturales: la reconciliación de la física cuántica y la física gravitacional en las ciencias naturales, de la micro y la macro-estructura, pero esta vez en el terreno de las ciencias humanas. En nuestro caso, la correspondencia se concretaría en una comprensión de cómo se articulan y relacionan el sujeto y el modo de producción, la psicología y la sociología. Esto sólo sería posible por medio de un paradigma capaz de

sucedería con Freud después, estaba sujeto a la condición de tener que producir su pensamiento dentro de la materia de una obra que no era filosófica en su objeto [il fuit soumis à cette condition d'avoir à produire sa pensée dans la matière d'une oeuvre non-philosophique par son objet]; porque ese pensamiento filosófico, “en el estado práctico” de su obra, estaba precisamente reducido a un estado “salvaje” dado el constreñimiento histórico de los conceptos que le imponía su tiempo, hegelianos, los únicos que estaba a su disposición, los únicos manejables [fut justement réduite à l'état “sauvage” par la contrainte historique des concepts imposés par son temps, les hégéliens, les seuls alors disponibles et maniables] —en el tiempo, decía, en el que me vi capaz de dar al pensamiento de Marx (y estoy poniendo énfasis en que se trata de su “filosofía”, no su obra: *El capital*) su *forma teórica*, fue entonces cuando me vi en el umbral de poder entenderte [refiriéndose a Lacan]».

hacer consistentes el marxismo y el psicoanálisis, y hacer de ellos una teoría materialista de la subjetividad y de la sociedad.

Por supuesto, esta unificación teórica del marxismo y del psicoanálisis respondería a la hipótesis de que existiría una relación privilegiada entre el problema de la novedad revolucionaria y la definición de una filosofía materialista. Una vez corregimos ligeramente la segunda de las tesis sobre las que Althusser quería edificar el cuerpo teórico del materialismo histórico y dialéctico (y lo hacemos por el riesgo de caer, a partir de ella, en el idealismo empirista del que el propio Althusser fue presa), los fundamentos de esta hipotética filosofía pasarían a ser los siguientes: la diferencia entre el objeto real y el objeto teórico o de conocimiento, y la determinación de la teoría sobre la experiencia. Creemos que su efectividad para contrarrestar el idealismo ya ha quedado probada. Desde ellos debe explicarse la novedad revolucionaria.

4. Este proyecto merecería, por sí sólo, muchos comentarios, muchas precisiones. Ahora solamente dispondremos algunas de las líneas por las que avanzar para concretarlo. Por ejemplo: diremos que salta a la vista que el proyecto es heredero de la definición doble que Althusser hiciera de la teoría marxista, aquella que distinguía entre materialismo histórico y dialéctico. Detengámonos en este punto para ver en qué medida esto es así. Si recordamos, la vertiente del materialismo dialéctico implicaba para Althusser una epistemología, «una teoría de la historia de la producción de conocimientos, [...] de las *condiciones reales* (materiales y sociales por una parte, internas a la práctica científica por la otra) del proceso de esta producción». ⁴ Su tarea específica e inaugural debía ser la de explicar cómo el descubrimiento de Marx había sido posible. Pues bien, con más razón todavía se entenderá que la hipotética unificación teórica que proponemos también contenga su propia epistemología. Su característica principal sería que los conceptos del psicoanálisis (tomado como ciencia de la subjetividad y, por lo tanto, también de la subjetividad científica) tendrían que añadirse a las dos tesis generales del materialismo dialéctico sobre la relación entre el objeto real y el objeto teórico; pero también se sumarían a los conceptos que, provenientes del materialismo histórico y de su análisis de un modo de producción, explicaban la produc-

⁴ Louis Althusser, “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, 48.

ción de conocimiento dentro de una sociedad, en la medida en que permitían o vedaban el contacto empírico con el objeto real. Con esto último, estamos aludiendo a la pareja conformada por los conceptos de ciencia e ideología, y los procesos que los explicaban: la división clasista del trabajo, las relaciones de producción, etc.

Todas y cada una de las preocupaciones del marxismo siguen siendo válidas y, como tales, deberían ser recogidas por cualquier epistemología que quisiese evitar el idealismo especulativo. El problema es que no basta con ellas. Antes bien, las determinaciones sobre el conocimiento que se derivan de la estructura del modo de producción deben verse acompañadas, también, por las determinaciones que resultan de la psicología del sujeto, de su estructura subjetiva.

Estamos aludiendo directamente a la posibilidad de que la unificación teórica de marxismo y psicoanálisis diera lugar a una epistemología general, articulada sobre un criterio más complejo que el de la experimentación necesaria con el objeto real, y que además sería de incumbencia para todas las ciencias: humanas, naturales y formales. Los descubrimientos de Freud y de Marx habrían iluminado ámbitos relevantes para el resto de las ciencias, y la prueba sería que sólo teniéndolos en cuenta pueden las propias ciencias explicar sus revoluciones internas. En la parte final de nuestro trabajo desarrollaremos ciertas líneas de investigación en este sentido. Para respaldar todo esto, partimos de la tesis básica de que, independientemente del objeto de estudio del que estemos hablando (independientemente de que se trate de un cuadro, de un problema matemático o de una célula), toda relación de conocimiento la realiza un sujeto (psicoanalítico) que está dentro de un modo de producción (marxista).

5. ¿Qué relación guarda nuestra propuesta con la teoría de Marx y de Freud? ¿Y con la tradición que se desarrolló a partir de ellos? Daremos unos pocos detalles al respecto. Es evidente que Marx y Freud siempre se miraron en el espejo que les proporcionaba el contenido y la metodología de las ciencias naturales. Muchas veces no supieron cómo coordinar sus propias investigaciones con ellas, pero cuando lo hicieron fue en la dirección contraria a la nuestra. Así se entiende, si recordamos, en los párrafos en los que Marx pretendía reconciliar las ciencias sociales y humanas con las ciencias naturales (es decir, la historia de los hombres con la historia de la naturaleza), pero lo hacía postulando que la misma determinación del objeto real debía hallar-

se en las primeras. Esto entraba en contradicción con otras tesis de su obra, pero en todo caso ya no resulta extraño que un materialismo dialéctico de carácter empírico-positivista tratara de subsumir la estructura del modo de producción en una naturaleza (o un ser) en cuya esencia misma se encontraba el modelo dialéctico y conflictivo. Éste no se debía a la lucha de clases, sino que conformaba una ontología dialéctica.

Por su parte, sabemos que el materialismo histórico en su interpretación historicista pretendió relativizar el conocimiento obtenido por las ciencias naturales; llevó a subestimar su metodología en relación al conocimiento, al hacerlas dependientes de una visión del mundo inmanente a cada sociedad, o incluso a cada clase social. Ya mencionamos que Althusser denunció precisamente esto de la filosofía de la praxis gramsciana, cuando la acusó de no darse cuenta de que con ciertas de sus afirmaciones disolvía el único y frágil criterio para diferenciar entre ciencia e ideología. Así se vería en la siguiente cita: tan pronto Gramsci expresa una crítica certera al idealismo empirista cae, él mismo y sin solución de continuidad, en el idealismo especulativo e historicista:

¿Qué significaría, sin el hombre, la realidad del universo? Toda la ciencia está vinculada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, incluidos los científicos, ¿qué sería de la objetividad? Un caos, o sea, nada, el vacío, si así puede decirse, porque realmente si se imagina que no existe el hombre, no se puede imaginar ni la lengua ni el pensamiento. Para la filosofía de la práctica el ser no puede separarse del pensamiento, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se practica esa separación se cae en una de tantas formas de religión o en la abstracción sin sentido.

Poner la ciencia en la base de la vida, hacer de la ciencia la concepción del mundo por excelencia, la que disipa las nieblas de todas las ilusiones ideológicas, la que pone al hombre ante la realidad tal como ésta es, significa recaer en la idea de que la filosofía de la práctica necesita bases científicas fuera de sí misma. Pero, en realidad, también la ciencia es una sobre-estructura, una ideología. ¿Puede afirmarse, sin embargo, que en el estudio de las sobre-estructuras la ciencia ocupa una posición privilegiada, por el hecho de que su reacción sobre la estructura tiene carácter particular, de mayor extensión y continuidad de desarrollo, especialmente a partir del siglo XVIII, desde que la ciencia ha conseguido una posición separada en la estimación general? Que la ciencia es una sobre-estructura se prueba por el hecho (entre otros) de que ha tenido períodos de entero eclipse, por quedar oscurecida por otra ideología dominante, la religión, que afirmaba haber absorbido la ciencia; por eso la ciencia y la técnica de los árabes parecían a los cristianos brujería pura. Además: la ciencia misma, pese a todos los esfuerzos de los científicos, no se presenta nunca como una nuda noción objetiva; aparece siempre revestida por una ideo-

*logía, y es concretamente ciencia la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo.*⁵

Nuestra propuesta no tiene que ver ni con una ni con otra. Trataremos de explicarla por medio de tres nociones sencillas. La primera consiste en que debemos llenar el vacío que afecta al marxismo en lo concerniente a una teoría del sujeto; reconocer, por lo tanto, que la estructura de la subjetividad es un objeto teórico en sí misma (no una mera función del modo de estructura), y que como tal implica ciertas determinaciones específicas sobre el proceso de conocimiento. Precisamente, nuestra hipótesis consiste en que serían éstas las que nos permitirían dar cuenta del descubrimiento revolucionario. Tal teoría del sujeto debe hacerse en colaboración con el psicoanálisis; sin embargo, dentro de éste habría que hallar un lugar para el concepto marxista de ideología. Esto no resultará difícil una vez Lacan describió la realidad como el discurso del amo, demostrando así que ya había desplegado las consecuencias de la determinación teórica de la experiencia.

La segunda cuestión nos acerca un poco a la idea gramsciana sobre que la ciencia siempre se elabora dentro de una *ideología*, entendida «en su significación más alta: la de *concepción del mundo* que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida, individuales y colectivas», y solucionaba así «el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado por aquella determinada ideología precisamente».⁶ Nosotros no diremos tanto, sino que limitaremos esta efectividad ideológica sobre la ciencia y sobre el bloque social a un uso compartido de un modelo formal de estructura. Además, no explicaremos su efectividad en la lucha de clases ni, por lo tanto, en ninguno de los postulados de la teoría marxista, sino desde los del psicoanálisis. El argumento será complejo y no cabe resumirlo aquí; pero podemos intuir que el paso desde el modelo formal numérico al descubrimiento del modelo dialéctico, implícito en los objetos teóricos que descubrieron Marx y Freud, tendría que ser iluminado también desde el propio psicoanálisis.

⁵ Antonio Gramsci, “La ciencia y las ideologías científicas”, 361.

⁶ Antonio Gramsci, “Conexión entre el sentido común, la religión y la filosofía”, 369.

Por último, insistiremos en algo que, a nuestro parecer, habría evitado que Marx separase de inicio los conceptos de modo de producción y de naturaleza (de sus respectivas historias y de sus ciencias); a la vez, también habría logrado que, cuando se planteó lograr su unificación, no lo hiciera a través de la subsunción de la primera en la segunda, y lo mismo con sus respectivas ciencias, que trataban la historia de la una y de la otra.⁷ Recordemos que, para Marx, «la ciencia natural, perdiendo su orientación abstractamente natural o por mejor decir idealista, se convierte en la base de la ciencia del hombre».⁸ Me explico. Creo que ninguna de las dos cosas habría pasado si la relación entre el sujeto científico y los objetos de conocimiento naturales no hubiesen sido concebidos como si estuviesen *fuera* de la sociedad. Es decir, del mismo modo que la historia de los hombres debía explicarse en última instancia por la presión de los procesos fisiológicos del cuerpo de los sujetos como objeto real, tal y como esto se expresaba a través de las necesidades y su imposibilidad de darles satisfacción en tiempos de crisis; así también, Marx asumió que la experimentación con el objeto real (por mucho que ésta distinguiese el conocimiento científico y le diese su rigor particular frente a la ideología) era capaz de poner entre paréntesis la estructura entera del modo de producción en el que éste se llevaba a cabo, y reproducir con ello cierto contexto aproblemático, ideal, donde se encontrarían solamente el científico con la naturaleza, fuera de toda determinación clasista, ideológica, etc. Se trata, de nuevo, del recurso a la práctica pura como la puerta a la verdad. Desde este punto de vista, puede que Marx pensara que dando a conocer la estructura de un modo de producción (en el que se expresaba por doquier la lucha de clases) estaba ofreciendo la guía para compensar las desfiguraciones que la división de trabajo y las relaciones ejercían sobre el conocimiento. Con ello estaría logrando que cualquier sujeto que buscara entender un fenómeno de la sociedad pudiese mantener con ella una relación ideal, similar a la que podía mantener con un objeto de la naturaleza. Esta concepción es propia del idealismo empirista; se deriva de la prioridad del objeto real sobre el objeto de conocimiento, y considera que la naturaleza no forma parte de la sociedad, sino que está fuera. Debería afirmarse lo contrario, a saber, que todo objeto real funciona siempre y a su vez como un elemento dentro de la teoría; por lo tanto, que el

⁷ Cfr., de nuevo, Jacobo Muñoz, “Marx y Darwin”, 45.

⁸ Karl Marx, *Manuscritos de París* (III. Propiedad privada y trabajo), 385.

estatuto fundamental de la naturaleza es el de funcionar como la materia prima en los procesos de producción de valores de uso concretos, y de cualquier tipo: artísticos, técnicos, alimentarios... No existe la materia bruta, indeterminada, completamente natural; siempre «alude a algún contenido material especificado en función de un sistema preciso de objetivos operatorios. *Materia* será, por ejemplo, arcilla, barro o material de construcción»,⁹ como escribe Gustavo Bueno. De acuerdo con esto, afirma Manuel Sacristán que el concepto *materia*, si se toma en abstracto, se convierte en una categoría idealista dentro del marxismo.¹⁰

Con esto queremos decir que un experimento científico es un ejemplo más de las actividades productivas que se dan en el seno de un modo de producción o de una sociedad; no una operación que ha escapado a sus determinaciones de la lucha de clases, sino aquella operación en la que la lucha de clases permite precisamente llegar a esa forma de conocimiento específica. Como hemos visto respecto de su metodología, no sería cualitativamente diferente al proceso de trabajo que el obrero realiza sobre los medios de producción materiales de la economía. Según esto, la industria y la agricultura serían el modelo para analizar el proceder de la ciencia natural, y también su relación con la ideología.

⁹ Gustavo Bueno, *Materia* (I), 10.

¹⁰ Este uso del término *materia* correspondería, según Sacristán, al «materialismo no consumado», el cual pasa a consumarse al perder su carácter abstracto, esto es, en cuanto se le da un significado concreto dentro del contexto de la práctica. Cfr. Manuel Sacristán, “El filosofar de Lenin”, 168-9: «La motivación de las abstractas formulaciones de Lenin en el campo del “materialismo sin consumir es patente: se trata de armar de tal modo la profesión del materialismo *filosófico* que la actitud resulte inatacable. Para eso hay que hacer —piensa Lenin— que “materia” sea una categoría insusceptible de alteración conceptual, que nunca pueda quedar anacrónica”. Por ese camino se llega a la tesis de que “la *única* ‘propiedad’ de la materia a cuyo reconocimiento está obligado el materialismo filosófico es la propiedad de ser *realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia” (*Materialismo y empiriocriticismo*, 250/251). Esta vaciedad —que de nuevo hace pensar en la filológica autenticidad leniniana del formalismo de la interpretación de Althusser— es, sin embargo, inútil para sus fines, pues esa “*única* propiedad” queda perfectamente satisfecha también por la Idea de Hegel, por el Dios de Spinoza y por otros absolutos.

»Pero la tendencia misma a enunciar tesis filosóficas (ideológicas) casi puramente formales tiene raíces profundas en el pensamiento de Lenin: es una tendencia “natural”, aunque Lenin mismo no parezca tener claridad sobre este punto. Su “naturalidad” —esto es: su coherencia con las motivaciones del pensamiento de Lenin— consiste en que el materialismo consumado, el principio de la práctica como *consumación* del conocer, al entender cualquier enunciado general como instrumento, es en principio la abolición-superación (*Aufhebung*) de cualquier filosofar entendido como posición de filosofemas, de proposiciones materiales filosóficas (por tanto ideológicas)».

III

6. Volvamos a retomar la relación entre marxismo y psicoanálisis, esta vez para decir que Althusser no la vio de la misma manera, y que esto acabaría por llevarle a un callejón sin salida. No creyó que ambas teorías debieran enriquecerse o sintetizarse en la dirección que aquí estamos trazando. En contra de esto, ni siquiera creyó que de sus respectivos objetos de estudio pudiese lograrse una coincidencia. Cuando propuso que el puente entre ambas teorías se cruzara (cosa que no siempre defendió¹¹), generalmente lo hizo para defender la opinión de que debía hacerse en el sentido contrario, esto es, de que era el psicoanálisis el que debía aproximarse a las tesis del materialismo histórico. Más concretamente, el inconsciente debía ser analizado desde la óptica de la ideología familiar. Así lo leemos en la siguiente carta a Ben Brewster, escrita el 21 de febrero de 1969 y que apareció como una nota a la edición inglesa de “Freud y Lacan”:

el final del artículo [“Freud y Lacan”] contiene sugerencias correctas que merecen un desarrollo más extenso: sobre las formas de ideología familiar y sobre el papel crucial que éstas juegan al iniciar el funcionamiento de la instancia que Freud llamó “lo inconsciente” [sur le rôle capital qu’elles jouent dans la “mise en train” du fonctionnement de l’instante que Freud appelle “l’incoscient”], pero que debería ser llamada de otra forma en cuanto se encontrara un mejor término.

Esta mención a las formas de la ideología familiar (la ideología de la paternidad-maternidad-relación conyugal-infancia y sus interacciones) es crucial, puesto que implica la siguiente conclusión —que Lacan no pudo expresar, dada su formación teórica—, a saber, que ninguna teoría del psicoanálisis puede ser producida si no es basándola en el materialismo histórico (de la que la teoría de las formaciones de la ideología familiar depende en última instancia) [on ne peut produire de théorie de la psychanalyse sans la fonder sur le matérialisme historique (dont la théorie des formations de l’ideologie familiale dépend en dernière instance)].¹²

¹¹ Cfr. la siguiente carta de Louis Althusser a un amigo, posiblemente de 1977: «El lugar en el que fui más lejos [en la relación entre marxismo y psicoanálisis] debió ser en las notas finales al artículo “Freud y Lacan”, pero también ahí, en los artículos sobre los A[paratos] I[deológicos del] E[stado], hay un límite que no ha sido cruzado. Así, cuando me diriges “la pregunta”: “¿Cómo verías una elaboración conceptual entre el inconsciente y la ideología? [comment vois-tu une élaboration conceptuelle entre inconscient et idéologie?]”, solamente puedo responderte que no la veo [je ne la vois pas]. Si Freud viviera (y pensase hoy lo mismo que pensó durante su vida) y pudieses preguntarle: “¿Cómo verías la elaboración de la relación entre biología y el inconsciente?”, él te respondería más o menos lo mismo que escribió, a saber, que seguro que existe una relación, pero que no vio la manera de elaborarla conceptualmente [qu’il y a sûrement un rapport, mais qu’il ne voit pas comment l’élaborer conceptuellement]. Toda pregunta no implica necesariamente una respuesta [Toute question n’implique pas forcément sa réponse]», citada en Oliver Corpet y François Matheron, “Présentation”, 5.

¹² Louis Althusser, “Annexe. Note pour l’édition anglaise de ‘Freud et Lacan’”, 53-4.

Sin duda, es a esto a lo que Balibar se refiere cuando asegura que Althusser hizo la elección opuesta a la de Lacan y los lacanianos, «lo cual acabaría llevándole a romper con sus posiciones».

En su investigación crítica sobre la estructura constitutiva del sujeto, eligió generalizar los conceptos de Marx en vez que los de Freud (si bien nunca dejó de interpretar a Marx a través de analogías freudianas. El sujeto fue claramente destacado como la categoría con la que el materialismo histórico debía romper, precisamente para pensar su constitución.¹³

Que Althusser leyese el psicoanálisis a través del materialismo histórico (y no junto a él); que no lo hiciese a la inversa, es decir, el materialismo histórico a través del psicoanálisis, que es lo que aquí intentaremos hacer... todo esto, unido al hecho de que el materialismo histórico carece de una teoría del sujeto, explica por qué Althusser no tuvo más remedio que pensar que el problema de la novedad revolucionaria debía ser analizado desde la dicotomía conformada por la ciencia y la ideología. El problema es que hemos visto que con esta oposición no basta. Por un lado, en ella se ven implicados dos vectores teóricos sociales que, como acabamos de demostrar, sólo logran traer a discusión la instancia de la experimentación con el objeto real. Por otro, la propia experimentación sólo puede refutar o confirmar una teoría, pero no revolucionarla.¹⁴ Así conectamos con el primero de nuestros objetivos (el de la novedad revolucionaria), para decir que, de acuerdo con la epistemología general cuyos contornos hemos empezado a delinear, creemos que la novedad revolucionaria sólo podría ser abordada con éxito si la dicotomía ciencia vs. ideología se le añadiera una hipótesis

¹³ Étienne Balibar, “Althusser’s Object”, 168. Más aún, el autor postula que esta elección se hallaría detrás de la tesis althusseriana acerca de que la historia es un *proceso sin sujeto*. Cfr., en la misma página: «Pero se trata del sujeto considerado como el *nombre* abstracto y filosófico que recibe el *hombre*, o el individuo de la antropología, él mismo un concentrado de efectos comunes de diferentes “ideologías teóricas” burguesas: filosofía de la historia, economía, ley natural, todas ellas inducidas por la estructura capitalista. Correlativamente, en ese momento ya se pensaba en el materialismo histórico como la teoría de los procesos históricos *sin sujeto*, o cuyo pseudo-sujeto era una estructura, un complejo de condiciones de posibilidad que “distribuyen” y “componen” prácticas relacionadas unas con otras. Sólo dentro del proceso sin sujeto puede la “constitución del sujeto” tener algún sentido».

¹⁴ Por supuesto, el mismo problema se reproduce si analizamos la novedad marxista a partir de la tesis de Kautsky, es decir, desde la pregunta de si fue importada desde fuera del movimiento obrero, o producida en su seno. Sea cual sea la decisión, no disuelve el misterio. Pues lo que habría que analizar, en adición a esto, es si en su producción fue necesaria la efectividad de un vector *externo* a la conciencia. Tal es la tesis que, a grandes rasgos, queremos demostrar en lo que nos resta de trabajo.

psicoanalítica, a saber, la efectividad del vector teórico asocial del inconsciente. Así trataremos de hacerlo en este tercer capítulo.

Finalmente, cabe hacer referencia a otro nombre, igual que antes aludimos a Lacan para hablar sobre la conversión materialista que llevó a cabo sobre el psicoanálisis, reincidiendo en la determinación teórica de la experiencia. No podemos hablar acerca de la unificación teórica del marxismo y el psicoanálisis sin referirnos a Jacques-Alain Miller. En realidad, sus trabajos nos resultan importantes en varios sentidos. No se trata solamente de que haya transmitido el proyecto lacaniano con precisión y claridad (a diferencia de lo que muchas veces ocurrió con su maestro); tampoco de que lo haya hecho subrayando siempre y reincidiendo en aquella lectura que haría posible su unificación con el marxismo. A esto hay que añadir que él mismo dio pasos contundentes en este sentido. Es cierto que Althusser ya hizo tentativas en esa misma dirección: lo leemos en las cartas que manda a Lacan, a quien asegura que los proyectos que ambos han emprendido (el uno sobre Freud, el otro sobre Marx) son paralelos;¹⁵ también lo vimos en su ensayo “Sur Marx et Freud”, aunque también ahí se reflejaban los límites de su acercamiento. Es cierto, a su vez, que también Jacques Lacan entronca un diálogo con Marx (esta vez directamente), y que en su *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* elaboró una serie de equivalencias estructurales entre

¹⁵ Cfr. Louis Althusser, “Louis Althusser à Jacques Lacan [Paris] 26. XI. 63”, 273-4: «Te considero, en el campo que uno hace bien en llamar, provisionalmente, las “ciencias humanas”, como el primer pensador que ha asumido la responsabilidad teórica de dar a Freud conceptos verosímiles y merecedores de él —y, en tanto esto es así, el primero en haber acordado la vía de acceso a ese dominio, la única vía que uno podía haber esperado de Freud: una vía *prohibida*. La interdicción, en tanto que prohibida, es la vía de acceso misma [Cet interdit, comme interdit, est cette voie même]. He estado pensando así durante varios años. Ahora estoy en la posición (al menos eso creo) de poder probarlo con razones suficientemente precisas y rigurosas como para correr el riesgo de publicarlas.

»[...] Ciertamente, había sentido y comprendido el interés de tus investigaciones teóricas con anterioridad; pero lo había hecho sólo en relación a Freud. Ahora puedo decir que van mucho más allá (de una forma paradójica: en la forma de la interdicción, en la forma de la radical discontinuidad) de Freud. Lo revelaré algún día próximo, con la esperanza de no traicionarte; cuando muestre, precisamente, ese más allá. Entonces explicaré por qué y de qué forma tus intentos implican (en la forma paradójica de la discontinuidad radical) el absoluto teórico de las condiciones que permiten a Marx [J’expliquerai alors en quoi et pourquoi votre tentative implique (sous cette forme paradoxale de la discontinuité absolue) l’absolu théorique du préalable de Marx]. Eso es lo que quería comunicar, de antemano, de forma abreviada, al hablar de la revolución de Marx (el rechazo del *homo economicus*, el rechazo de cualquier “sujeto” filosófico) y de la revolución de Freud, que has restaurado, si no dado directamente (el rechazo de cualquier *homo psychologicus*) [C’est ce que j’ai voulu faire sentir, par avance, d’un mot, en parlant de la révolution de Marx (rejet de l’*homo oeconomicus*, rejet de tout “sujet” philosophique) et de la révolution de Freud que vous nous avez rendue, sinon donnée (rejet de tout *homo psychologicus*)].».

el marxismo y el psicoanálisis, identificando el lugar que en ambos casos tendría la plusvalía y el goce inconsciente —ese goce del síntoma al que puso el nombre de *plus-de-goce* [*plus-de-jouir*].¹⁶

En cualquier caso, Miller se sitúa en la «juntura *entre* Althusser y Lacan, un lugar institucionalizado y polémicamente designado en y por los propios *Cahiers pour l'analyse*». ¹⁷ Como indica el propio Jacques Lezra, fue en esta publicación donde en 1966 apareció el ensayo ya citado: “Suture (elements of the logic of the signifier)”. Dos años antes había aparecido “Acción de la estructura”, del que extraemos el siguiente párrafo. Con él terminamos esta introducción.

*Conocemos dos discursos de la sobredeterminación: el discurso marxista y el discurso freudiano. Porque el primero se encuentra hoy liberado por Louis Althusser de la hipoteca que hacía pesar sobre él la concepción de la sociedad como sujeto histórico, y porque el segundo lo está por Jacques Lacan de la interpretación del individuo como sujeto psicológico, reunirlos parécenos ahora posible. Sostenemos que los discursos de Marx y Freud son susceptibles de comunicarse por medio de transformaciones ordenadas y reguladas y susceptibles, también, de reflejarse en un discurso teórico unitario.*¹⁸

¹⁶ Cfr. Jacques Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (I, 3 y V, 3), 18/19 y 85/92.

¹⁷ Cfr. Jacques Lezra, “Spontaneous Labor”, 116. El autor remite en este punto a la obra de Elizabeth Roudinesco.

¹⁸ Jacques-Alain Miller, “Acción de la estructura”, 35.

§1. Crítica al psicoanálisis

(A) Crítica al concepto de realidad:

conciencia, percepción y principio de realidad

I

7. Iniciamos la crítica a la noción de realidad que Freud manejaba. La siguiente cita refleja uno de los postulados básicos que queremos revisar:

¿Qué misión queda, pues, [...] a la conciencia, antes omnipotente y que todo lo encubría? Sencillamente la de ser un órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas. Según la idea fundamental de nuestro esquema, no podemos considerar la percepción por la conciencia más que como la función propia de un sistema especial, al que designaremos como sistema Cc [consciente]. Este sistema nos lo representamos compuesto por caracteres mecánicos, análogamente al sistema de percepción P; esto es, excitable por cualidades e incapaz de conservar la huella de las modificaciones, o sea carente de memoria.¹⁹

Debemos criticar la estructura que Freud halla en lo que él llama el sistema psíquico, en la subjetividad. Como queda claro en el texto, para él la conciencia no es una instancia teórica. Esto significa, a su vez, que la conciencia no tiene memoria. Lo específico de la subjetividad residiría en que dos sistemas diferentes se encargan, en ella, de dos funciones diversas. Las funciones serían, por un lado, la recepción de las percepciones dadas de la realidad así como su conversión en ideas; por otro lado, su memorización en forma de ideas, su almacenaje como huellas mnémicas que podrían ser reproducidas voluntariamente por el sujeto. De la primera se encargaría la conciencia, y de la segunda el inconsciente.

Debemos entender qué se esconde tras esta descripción que Freud propone de la subjetividad, pues en realidad implica ya su solución a la novedad revolucionaria. Lo dice él mismo: la meta de Freud no es otra que la de conseguir que el aparato anímico presente «una ilimitada capacidad receptora de nuevas percepciones y cre[e] además,

¹⁹ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (VII, F), 717/583: «Welche Rolle verbleibt in unserer Darstellung dem einst allmächtigen alles andere verdeckenden Bewusstsein? Keine andere als die eines Sinnesorgans zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten. Nach dem Grundgedanken unseres schematischen Versuchs können wir die Bewusstseinswahrnehmung nur als die eigene Leistung eines besonderen Systems auffassen, für welches sich die Abkürzungsbezeichnung *Bw* empfiehlt. Dies System denken wir uns in seinen mechanischen Charakteren ähnlich wie die Wahrnehmungssysteme *W*, also erregbar durch Qualitäten und unfähig, die Spur von Veränderungen zu bewahren, also ohne Gedächtnis».

huellas duraderas, aunque no invariables, de las mismas».²⁰ Trata de hacer un aparato perfecto de la subjetividad, un sistema que opone a una hoja de papel o una pizarra, por ejemplo, en la medida en que en éstas un mismo sistema cumple dos funciones diferentes, la de recibir y memorizar. Si, como sucede con estos dos aparatos, el mismo sistema que en nosotros recibe las impresiones del mundo exterior tuviese, a su vez, que almacenar el recuerdo mnémico de esas percepciones, resulta que entonces alguna de las dos funciones pronto tendría que ser sacrificada en favor de la otra, y esto Freud no lo quiere permitir. Así lo afirmará sucesivamente, mucho después de *La interpretación de los sueños*, en *Más allá del principio del placer* (1920) y en su breve ensayo “El *block* maravilloso”, de 1924.

*La conciencia y la impresión de una huella mnémica son incompatibles para el mismo sistema. [...] Si [las impresiones mnémicas, o huellas duraderas de la excitación] permanecieran siempre conscientes, limitarían pronto la actitud del sistema para la recepción de nuevas excitaciones.*²¹

*La capa que acoge los estímulos no conserva su huella permanente, y los fundamentos de nuestra memoria nacen del otro sistema vecino.*²²

*Así pues, en los dispositivos con los cuales sustituimos nuestra memoria [una hoja de papel, una pizarra, un block de notas], parecen excluirse, entre sí, la capacidad receptora ilimitada y la conservación de huellas permanentes; hemos de renovar la superficie receptora o destruir las anotaciones.*²³

Lo cierto es que Freud reproduce aquí postulados básicos del idealismo empirista. Los describimos en el primer capítulo de este trabajo. Según la descripción que acabamos de leer, la conciencia tendría una capacidad infinita de percibir toda la diferencia que la realidad externa tiene que ofrecerle, y que ella registra con ayuda de los

²⁰ Sigmund Freud, “El *block* maravilloso”, 2808/366: «er ist in unbegrenzter Weise aufnahmefähig für immer neue Wahrnehmungen und schafft doch dauerhafte —wenn auch nicht unveränderliche— Erinnerungsspuren von ihnen».

²¹ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (IV), 2518/235: «Dass Bewusstwerden und Hinterlassung einer Gedächtnisspur für dasselbe System miteinander unverträglich sind [...]. Sie würden die Eignung des Systems zur Aufnahme neuer Erregungen sehr bald einschränken, wenn sie immer bewusst bleiben».

²² Sigmund Freud, “El *block* maravilloso”, 2810/368: «Die reizaufnehmende Schicht —das System W-Bw— bildet keine Dauerspuren, die Grundlagen der Erinnerung kommen in anderen, anstossenden Systemen zustande».

²³ Sigmund Freud, “El *block* maravilloso”, 2808/365: «Unbegrenzte Aufnahmefähigkeit und Erhaltung von Dauerspuren scheinen sich also für die Vorrichtungen, mit denen wir unser Gedächtnis substituieren, auszuschliessen, es muss entweder die aufnehmende Fläche erneut oder die Aufzeichnung vernichtet werden».

sentidos —una tesis que, sin duda, se complementa con una capacidad igualmente infinita, por parte de la realidad, de producir diferencias perceptivas. Juntas, aseguran el mito del indefinido progreso del conocimiento. Tenemos aquí la solución empirista al descubrimiento revolucionario: la novedad, sea cuál sea (el inconsciente, la lucha de clases, o cualquier nuevo planteamiento), viene de la realidad.

En lo que respecta a la cualidad que hemos identificado en la conciencia, ésta es posible porque carece de memoria: ella misma «*se forma en lugar de la huella mnémica* [dass Bewusstsein entstehe an Stelle der Erinnerungsspur]»,²⁴ «en lugar de las huellas duraderas [*an Stelle der Dauerspuren*]». ²⁵ Como «superficie perceptiva» que es, queda siempre libre de obstáculos que pudieran estorbarla. La conciencia es una *tabula rasa*, eternamente bien dispuesta para registrar las cosas con objetividad, carente de los prejuicios que, en forma de elementos teóricos (de conceptos, de significantes del pasado), pudieran limitar de forma negativa esta receptividad. Pero no: la conciencia no pone condiciones. Aunque Freud no se pronuncie sobre el hecho de si la capacidad mnemotécnica de la subjetividad es o no igualmente ilimitada —esto es, ¿se trata de una memoria infinita?—, su descripción de las cosas garantiza que la conciencia pueda notar siempre la novedad que se le presenta; da por supuesto, por lo tanto, que su cualidad sí que es ilimitada. Como escribe en “El *block* maravilloso”,

*Poseeríamos un sistema [P-Cc] encargado de recibir las percepciones, pero no de conservar de ellas una huella duradera, conduciéndose así, con respecto a cada nueva percepción, como una cuartilla intacta. Tales huellas permanentes de los estímulos acogidos surgirían luego en los “sistemas mnémicos” situados detrás del sistema receptor.*²⁶

Como es obvio, discutiremos todas estas sugerencias. En contra de lo que llevamos defendiendo en este trabajo, Freud defiende que la experiencia es dada y que la conciencia no la afecta, lo cual sólo es posible porque esta última carece de memoria teórica. La razón de esto bien podría encontrarse en «la situación ya expuesta del

²⁴ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (IV), 2518/235.

²⁵ Sigmund Freud, “El *block* maravilloso”, 2809/366.

²⁶ Sigmund Freud, “El *block* maravilloso”, 2808-9/366: «Wir besäßen ein System W-Bw, welches die Wahrnehmung aufnimmt, aber keine Dauerspür von ihnen bewahrt, so dass es sich gegen neue Wahrnehmung wie ein unbeschriebenes Blatt verhalten kann. Die Dauerspuren der aufgenommenen Erregungen kämen in dahinter gelegenen ‘Erinnerungssystemen’ zustande».

sistema Cc., esto es, su inmediata proximidad al mundo exterior». ²⁷ Así, dentro del órgano cerebral, la conciencia estaría en contacto (directo o indirecto) con los aparatos sensoriales, con los ojos, la nariz, la boca, etc. Se trata de una hipótesis fundamental para su teoría, en la medida en que este lugar es lo que permite que el sujeto viva de acuerdo con la realidad, es decir, de acuerdo con el mundo exterior que experimenta. Gracias a que la conciencia está conectada con los aparatos sensitivos de tal forma que no puede sino tener en cuenta el objeto real, el sujeto se ve forzado a adaptar su *principio de placer* al *principio de realidad* [*Realitätsprinzip*]. ²⁸ Asimismo, dice Freud que lo único que la conciencia añadiría a las impresiones sensoriales serían las *sensaciones de placer* y de *displacer*; así es como reacciona ante ellas. Placer y displacer serían, pues, el único contenido teórico del que la conciencia dispone —si es que podemos ya hablar en términos de teoría.

La conciencia es la función de un sistema especial al que denominamos sistema Cc. Dado que la conciencia procura esencialmente percepciones de estímulos precedentes del mundo exterior y sensaciones de placer y displacer que no pueden provenir más que del interior aparato anímico. ²⁹

II

8. ¿Qué propone este trabajo como alternativa? Lo siguiente: Que la conciencia no puede definirse solamente como el sistema que recogería de forma neutra y pasiva la realidad dada que los órganos sensoriales le presentan. Que no es, por lo tanto, una *tabula rasa*, ni una hoja en blanco, ni un *block* maravilloso, ni un sistema no-teórico, en definitiva. Antes bien, se trata de un vector teórico que determina la funcionalidad del mundo exterior de tal manera que las impresiones sensoriales trasladan inmediatamente un objeto teórico. Sería característico de los elementos teóricos de esta conciencia el relacionarse de acuerdo con ciertas normas sintácticas (es decir, articularse de acuerdo a un lenguaje pautado), así como disfrutar de una funcionalidad social, ser compartidos por la gran mayoría de los sujetos que componen un modo de produc-

²⁷ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (IV), 2518/236: «sein unmittelbares Anstossen an die Aussenwelt».

²⁸ Cfr. Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (I), 2509/220.

²⁹ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (IV), 2517/234: «Da das Bewusstsein im wesentlichen Wahrnehmungen von Erregungen liefert, die aus der Aussenwelt kommen, und Empfindungen von Lust und Unlust, die nur aus dem Innern des seelischen Apparates stammen können, kann dem System W-Bw eine räumliche Stellung zugewiesen werden».

ción, gracias a los respectivos aparatos ideológicos (del estado, del mercado, etc.). Quiere esto decir que, independientemente de que su contenido haya sido sometido o no al contacto empírico (independientemente de que su significado sea ideológico o científico en un sentido althusseriano), la conciencia de cada sujeto concreto está sostenida y debe su efectividad social a los aparatos ideológicos. Entre otras cosas, es también por esto que el vector teórico de la conciencia es determinante en última instancia dentro de la estructura de la subjetividad. Más adelante precisaremos este punto un poco más.

En cualquier caso, esta nueva definición nos lleva directamente a revisar el punto de vista freudiano. Por ejemplo, debemos re-escribir su principio de realidad en línea con el modo en que lo hizo Lacan. Pues aquello a lo que el sujeto se adapta a través de este principio no es directamente el mundo de los objetos reales, canalizado a través de las impresiones neutras. Efectivamente, la materialidad del objeto real le afecta, pero siempre lo hace a través de un filtro teórico. Así, que la realidad sea funcional solamente en tanto objeto teórico viene implícito en la formulación temprana de Lacan acerca de que «lo dado en la experiencia es de entrada lenguaje, un lenguaje; es decir, un signo [Le donné de cette expérience est d'abord du langage, un langage, c'est-à-dire un signe]». ³⁰ Esta tesis vendría a consolidarse en su afirmación de que la realidad es el discurso del amo. Asimismo, en el “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, encontramos que

Nuestra experiencia [...] nos aparta de concebir el yo [le moi] como centrado sobre el sistema percepción-conciencia, como organizado por el “principio de realidad” en que se formula el prejuicio cientificista más opuesto a la dialéctica del conocimiento [où se formule le préjugé scientiste le plus contraire à la dialectique de la connaissance]. ³¹

Se entiende, a partir de aquí, que Jacques-Alain Miller defienda la imposibilidad de aplicar una teoría especular de la verdad sobre la teoría psicoanalítica de Lacan; la imposibilidad, en otras palabras, de atribuirle ese «esquema que hace que la verdad

³⁰ Jacques Lacan, “Más allá del ‘principio de realidad’”, 76/82.

³¹ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, 92/99.

dependa de una correspondencia entre la idea, la percepción y la cosa». ³² Justamente, la determinación teórica de la experiencia significa que el elemento teórico (la palabra) determina ya la percepción sensitiva de la cosa (la imagen).

9. Pero dejemos para más adelante el asunto de la existencia y funcionalidad de las impresiones para subrayar que esta alternativa confirmaría completamente el temor que el propio Sigmund Freud parece atisbar al respecto de la conciencia. Y es que, llegado el caso de que ésta tuviera que hacerse responsable tanto de la recepción como de la retención de las impresiones del mundo en la memoria, pronto quedaría saturada la capacidad de recepción del mismo sistema, lo cual se manifestaría en su incapacidad para captar nuevas excitaciones. Creemos que esto es precisamente lo que sucede: la conciencia no está bien dispuesta para la novedad. Ésta es la excepción, y no la regla, y como excepción resulta muy difícil de explicar. De ahí el automatismo de repetición [*Wiederholungszwang*] al que tantas reflexiones dedicó Lacan, y que hizo derivar de la «*insistencia* de la cadena significante [*l'insistance* de la chaîne signifiante]». ³³ La ley de la determinación de la teoría sobre la experiencia hace depender toda novedad de la primera, pero la propia novedad revolucionaria en el campo de la teoría (cuyos efectos tendrían que hacerse notar en el vector de la conciencia) resulta, a su vez, muy difícil de justificar. Tenemos que encontrar una alternativa para ella, una solución diferente a la percepción aporética y sencilla que Freud asumió.

Cuál será nuestra sorpresa, al comprender que el propio psicoanálisis la contiene. Sin duda, asombra ver que precisamente quien produjo el concepto que podía dar solución al problema que la novedad planteaba, precisamente él prefiriera seguir anclado a la falsa solución empirista. Evidentemente, Freud ni siquiera identificó tal problema, por lo que no vio la necesidad de poner su principal descubrimiento al servicio de esta discusión. Pero el hecho es que ahí está, y en la medida en que Freud no dio cuenta de ella, resulta que podemos demostrar que el psicoanálisis duplica de forma superflua las posibles soluciones a la cuestión de la novedad. Pues, de acuerdo con la posición de Freud, la ofrece primero la *realidad objetiva*, creadora de impre-

³² Jacques-Alain Miller, “Lo verdadero, lo falso y el resto”, 356.

³³ Jacques Lacan, “El seminario sobre *La carta robada*”, 5/11.

siones nuevas y dadas; sin embargo, el psicoanálisis podría justificarla también recurriendo al *inconsciente*, esto es, a un vector teórico diferente al de la conciencia que (si también le diésemos un estatuto teórico) vendría a completar la estructura subjetiva.

En este trabajo cancelaremos la primera de las vías. Si Freud planteó el acceso a la novedad como un punto de partida que no hacía falta problematizar, creemos que la percepción de eso que llamamos realidad (que se realiza siempre dentro de una ideología) es un punto de llegada cuyo proceso hay que reconstruir. Relacionado con este asunto, es sabido que Jacques Lacan argumentó que Freud era un neurótico obsesivo, y como todo obsesivo enclaustrado en una duda. En su caso, era incapaz de tomar una decisión al respecto de si la sexualidad era un asunto de carácter orgánico o de carácter psíquico, o ambas —y, en tal caso, en qué medida. La cuestión conecta con este asunto porque Freud dudaba entre dar o no un estatuto objetivo al trauma y a algunos de los recuerdos que sus pacientes revelaban en la clínica. Tal sería su duda no resuelta, la que recorre toda su teoría y la hace víctima de ambigüedades. Lacan denuncia, por ello, cierto síntoma de debilidad.³⁴ Por su parte, a la vez que insistía en ciertos rasgos de la obra freudiana, Lacan defendió la tesis de que la sexualidad siempre se acompaña de teoría, hasta el punto de que no hay nada intrínseco a las manifestaciones de la libido que nos impida conocerlas como relaciones entre elementos teóricos. Así lo demostraría la clínica.

(B) *Crítica al lenguaje*

I. *Crítica a la función referencial*

10. Ya hemos realizado la crítica a la realidad objetiva, pivote esencial del idealismo empirista. Ahora vamos a presentar y refutar dos visiones del lenguaje que se derivarían de este mismo idealismo. Son tan diferentes que parecen contradictorias, pero pronto veremos que comparten una misma estrategia metafísica. Consistía en cancelar la determinación subjetiva del lenguaje. La primera versión trata de hacerlo por referencia a la instancia dada del objeto real, que el lenguaje simplemente repre-

³⁴ Cfr. Jacques-Alain Miller, “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, 478-80.

sentaría; la segunda postula, en cambio, que puede haber un lenguaje carente de toda funcionalidad, un lenguaje totalmente azaroso.

Como es obvio, la primera tesis es la del positivismo lógico, que ya tratamos en el primer capítulo. Se basa en la creencia en «la absoluta neutralidad o descontextualización del lenguaje científico mediante el que se expresa aquel conocimiento».³⁵ Debido a su concepción empirista de la realidad, Freud también comparte la idea de que el lenguaje puede ser usado de forma exclusivamente referencial. Incluso parece hacerlo Lacan, lo cual es contradictorio con la interpretación psicoanalítica que él quiso subrayar. Así lo demostraría el primer piso de su grafo del deseo, tal y como aparece en su versión completa, en su ensayo “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”.³⁶ Este primer piso del que estamos hablando — el vector que recorre el camino desde $s(A)$ a (A) — tiene el propósito de señalar la posibilidad originaria de un lenguaje carente de tendencia, de un lenguaje que todavía no está investido libidinalmente; de un lenguaje que, si bien lo hará pronto, todavía no habría caído bajo lo que la jerga lacaniana llama *la ley del falo*. Es sabido que, cuando ésta caiga, el «significado se convierte en valor, o mejor, al significado se le agrega la connotación de valor».³⁷

A su vez, es muy importante que nos demos cuenta de que este mismo piso del grafo del deseo también implica la posibilidad de que el sujeto tenga unas necesidades naturales dadas a las que se podría dar una satisfacción adecuada. Su definición estaría próxima al significado de las necesidades marxianas, según acabamos de explicar. Así, en la teoría de Lacan, tales necesidades serían el correlato de la posibilidad de un lenguaje objetivo y referencial. Por ello, lo que Lacan consigue demostrar con este grafo es que la libido acabará sobre-determinando estas necesidades tanto como sobre-determinará el propio uso del lenguaje. Por una parte, hará que el cuerpo de las necesidades se convierta en el cuerpo erógeno de la libido, y que la demanda

³⁵ Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas”, 23.

³⁶ Cfr. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 797/817.

³⁷ María Amparo García del Moral, *Lo que el psicoanálisis enseña*, 36.

del sujeto vaya más allá de su presunta necesidad natural. Por otra, trastocará el esquema del lenguaje referencial y hará que su uso sea fuente de goce.³⁸

Lo que nosotros añadimos a esto es que no hay un esquema temporal cronológico, que nunca existe ni existió un lenguaje referencial; de la misma manera que no existe la mera necesidad biológica, que exprese exclusivamente lo que el cuerpo requiere en tanto objeto real. Que esto sea así se debe a que la libido del niño se va organizando sobre su cuerpo a la vez que éste va socializándose con la madre y el padre, durante las fases pre-edípicas y edípicas de la sexualidad. La libido del niño se va determinando a través de un proceso educativo, a través de relación teórica e inter-subjetiva cuyas primeras normas son cuándo y cuánto comer, cuándo y dónde defecar... como después lo serán las leyes de la sintaxis. Es un proceso de aprendizaje cuyos elementos teóricos, por lo tanto, son primero el pecho, la mirada, la voz y la imagen de la madre, también el padre, y también la boca, el ano, el pene del propio niño... como después lo serán los significantes propios del lenguaje.³⁹ Así, las necesidades naturales no funcionan como algo separado de la libido, del mismo modo que la libido no funciona como algo separado del lenguaje. Este es el proceso que vamos a rastrear a lo largo del presente capítulo.

11. Como no queremos ser injustos, debemos reconocer que el psicoanálisis fue más allá de esta consideración del lenguaje referencial, como también fue más allá del esquema de las necesidades. Respecto al primer asunto, si algo caracteriza a la ciencia de Freud fue precisamente haber escuchado el lenguaje desde otros ángulos, desde otras funciones diferentes a la referencial. La atención que dirige a los síntomas, a los sueños, a las fantasías diurnas, a las fobias, a las obsesiones, etc., así como

³⁸ Cfr. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", 792/814: «El deseo [désir] se esboza en el margen donde la demanda [demande] se desgarrar de la necesidad [besoin]: margen que es el que la demanda, cuyo llamado no puede ser incondicional sino dirigido al Otro, abre bajo la forma de la falla posible que puede aportarle la necesidad, por no tener satisfacción universal (lo que suele llamarse: angustia) [cette marge étant celle que la demande, dont l'appel ne peut être inconditionnel qu'à l'endroit de l'Autre, ouvre sous la forme du défaut possible qu'y peut apporter le besoin, de n'avoir pas de satisfaction universelle (ce qu'on appelle : angoisse)]».

Cfr., también, el profundo análisis del grafo del deseo que hace Maria Amparo García del Moral, *Lo que el psicoanálisis enseña*, 133-9 y el de Bruce Fink, *Lacan to the Letter*, 114-24.

³⁹ Cfr. Jacques Lacan, "Función y campo del discurso y del lenguaje en psicoanálisis", 251/262.

los principios de libre asociación y a-sistematicidad que debían guiar el discurso del paciente en la terapia... todo esto tenía como objetivo escuchar y dar sentido a lo que en el paciente no parecía ajustarse al principio de realidad.

Con todo, resumiremos brevemente la crítica a la función referencial, y lo haremos cuestionando que pueda haber un lenguaje neutro y objetivo. Tal lenguaje sería capaz de dar cuenta de la mera existencia del objeto real, y esto a través del cumplimiento de una función exclusivamente *referencial*, que no sería ni valorativa ni subjetiva. Creemos que la función referencial es un concepto contradictorio, incluso con los propios objetivos iniciales del estructuralismo, en la que esta categoría se empleó por primera vez, de la mano de Roman Jakobson, que también la llamó *denotativa* o *cognoscitiva*.⁴⁰ Como concepto, postula algo similar a una *función disfuncional* o inefectiva. A través de ella, lo que se haría funcionar sería directamente el objeto real, y no todavía el objeto teórico. Sucede con el lenguaje igual que anteriormente sucedió con el *número*, cuando dijimos que no existía cantidad vacía de cualidad. Para nosotros, la supuesta función referencial da validez únicamente al vector teórico social que ocupa la conciencia, el cual está ahí desde el principio, al igual que lo está la sociedad, el lenguaje, la familia, etc. Nada en el lenguaje puede estar al servicio *de la realidad*, puesto que lo que entendemos por realidad es una función del lenguaje: un lenguaje concreto que lleva unido su relación con un objeto real (pero éste *llevar unido* es constitutivo, no un añadido del lenguaje). Se trata, para nosotros, del vector teórico social. Y si bien es cierto que muchos de los conceptos que forman parte de este vector tienen una justificación científica, esto no ocurre con todos. De ahí la conveniencia de que Lacan diga que «la referencia de un discurso es lo que manifies-

⁴⁰ Cfr. Roman Jakobson, “El lenguaje común de antropólogos y lingüistas”, 17: «Sapir analizó los fenómenos lingüísticos sobre todo desde el punto de vista de su “función cognoscitiva”, que él entendía como la función primordial de la lengua. Pero esta preponderancia del contenido del mensaje dista mucho de ser la única posibilidad».

Cfr., también, su ensayo “Lingüística y poética”, 353: «La estructura verbal de un mensaje depende, primariamente, de la función predominante. Pero incluso si una ordenación (*Einstellung*) hacia el referente, una orientación hacia el CONTEXTO —en una palabra, la llamada función REFERENCIAL, “denotativa, cognoscitiva”— es el hilo conductor de varios mensajes, el lingüista atento no puede menos que tomar en cuenta la integración accesoria de las demás funciones en tales mensajes».

ta querer dominar [la référence d'un discours, c'est ce qu'il avoue vouloir maîtriser]». ⁴¹

II. Crítica a la producción azarosa del lenguaje

I

12. Nuestra segunda crítica se concentra en un uso muy concreto que el psicoanálisis propone para el lenguaje. Este uso, sin embargo, enlaza con una contradicción mucho más general y de amplio calado, que se hallaría presente en la obra de Freud y en algunos momentos del proyecto de Lacan. La tesis específica de un lenguaje azaroso ha de ser leída en el contexto más amplio del idealismo empirista; como tal, podríamos colocarla al lado de otras tantas tesis (como, por ejemplo, la que afirma la existencia del *ruido*⁴²), a partir de las cuales definir su correspondiente metafísica

⁴¹ Jacques Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (V) 73/79.

⁴² Creo que la crítica a la funcionalidad referencial del lenguaje no es sino una de las tantas que podrían realizarse a aquellos planteamientos lingüísticos que eluden la determinación de la teoría sobre la experiencia. A este respecto, sería también necesario que en el ámbito lingüístico se desprendiera del concepto de *ruido*, como a continuación trataremos de demostrar. Creemos que éste ocupa un lugar simétrico, aunque inverso (como si estuviese al otro lado del espejo), al que ocupa el objeto real dado y la función referencial que le haría compañía.

Tal vez nos sorprenda que nuestro primer esbozo del concepto “ruido” se encuentre en la descripción del signo lingüístico que lleva a cabo Saussure, el primer lingüista estructural. Sin embargo, pronto descubrimos que en su obra sólo funciona como un mito, como un recurso poético que es teórico en realidad. En cierta manera, el momento en el que se lleva a cabo la articulación de significado y significante, el momento en que se deja atrás el tiempo mítico en el que tanto los sonidos como las ideas del pensamiento eran dos masas independientes, indeterminadas y amorfas... todo ello parece reproducir para la lingüística el instante metafísico en el que el orden apareció de la nada, el cosmos a partir del caos, la sociedad de la naturaleza. Con ello quedaría identificado el “ruido” a todos estos planteamientos idealistas. Leamos el fragmento:

Psicológicamente —dice Saussure—, hecha abstracción de su expresión por medio de palabras, nuestro pensamiento no es más que una masa amorfa e indistinta [...]. Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas, y nada es distinto antes de la aparición de la lengua.

*Frente a este reino flotante, ¿ofrecen los sonidos por sí mismos entidades circunscritas de antemano? Tampoco. La sustancia fónica no es más fija ni más rígida; no es un molde a cuya forma el pensamiento deba acomodarse necesariamente, sino una materia plástica que se divide a su vez en partes distintas para suministrar los significantes que el pensamiento necesita. Podemos, pues, representar el hecho lingüístico en su conjunto, es decir, la lengua, como una serie de subdivisiones contiguas marcadas a la vez sobre el plano indefinido de las ideas confusas y sobre el no menos indeterminado de los sonidos (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* [IV, §1], 140).*

lingüística. Esta tarea podría realizarse de la mano de dos autores tan diversos como Noam Chomsky y Gilles Deleuze. Aunque usen estrategias diferentes (la *estructura profunda* [*deep structure*] de Chomsky⁴³ y la virtualidad del *sentido*, por parte de

No por casualidad, creemos que esta descripción se corresponde a la definición que Deleuze dará de la *virtualidad*, acerca del *ser virtual* anterior al proceso de diferenciación final que desemboca en una realidad actual, ya conforme al tiempo y el espacio extensivos, y también al principio de identidad. Coherentemente, se trata de un fragmento de Saussure que ya fue ampliamente rebatido por Lacan, aunque no precisamente en el sentido que aquí queremos hacerlo. Nuestra queja reside en que, de la misma manera en que no han de existir ideas sin determinación lingüística, tampoco puede haber realidad que carezca de significado. Aunque para Saussure el ruido exista simplemente como algo ya perdido, como aquella situación que preexistiría al sonido antes de que se ejecutase su delimitación a través del acople del signo lingüístico, lo cierto es que hoy en día el concepto se mantiene vivo, y aparece como sinónimo de la posibilidad de que haya sonidos totalmente carentes de significado (sonidos no-significativos). Esto es aceptado por la lingüística actual, y además se le da una plena capacidad de intervención en la vida cotidiana. Se asume como sentido común, como parte de la ideología de la comunicación. Así, si el diccionario de la *Real Academia Española* lo define como un «sonido inarticulado» (1355), nosotros afirmamos que no puede haber sonido totalmente inarticulado, totalmente confuso, absolutamente a-significativo e insignificante. Pues, si tal cosa fuese el caso (si el sujeto no contase con las mínimas referencias o coordenadas teóricas para interpretarlo), sin duda no sería percibido en primer lugar. Lo que se escucha no es más que *el resultado* de esas referencias teóricas subjetivas que siempre están actuando.

Pondremos un ejemplo sencillo: ante el paso de un camión que interrumpe el dialogo de dos sujetos concretos, uno de ellos suele exclamar: “¡Qué ruido!”, y ningún lingüista verá razón para contradecirle. Ahora bien, lo cierto es que aquello a lo que se ha llamado *ruido* no es un sonido carente de significado; no se trata de una impresión para el cual los dos sujetos carezcan de cualquier tipo de referente teórico que les permitiera desentrañar su realidad. Pues su coordenada teórica es obvia: es el sonido que emite un camión cuando pasa.

Por eso, decimos que sucede con el ruido igual que con elementos teóricos tales como *irracionalidad*, *naturaleza* e incluso la *anomalía*. A pesar de las apariencias, su inoperatividad nunca es absoluta, sólo relativa. Sucede con todos ellos lo mismo que con los términos de *sustancia*, *ser* o *materia*, pero esta vez a la inversa. Si la ontología trata de reivindicar para aquéllos una operatividad infinita, el ruido, la irracionalidad o la naturaleza suelen implicar una operatividad nula. Evidentemente, creemos que ni mucho menos implican un vacío de significado, pues de lo contrario no existirían como concepto. Ni la naturaleza es el reservorio del caos, ni cierta cultura es la concreción misma de la irracionalidad o del sinsentido, igual que la anomalía sólo es lo que adquiere sentido por oposición a una función que el sujeto científico espera y desea (y por eso mismo muchas veces la ignora y no quiere ni verla). Se trata de categorías proyectados sobre funciones significativas bien conocidas, pero cuya eficacia quiere ser negada en un momento dado, *en la medida en que entorpecen la realización de otra función significativa particular*. Así lo explica, también, la entrada del diccionario de la Real Academia Española: «En semiología, la interferencia que afecta a un proceso de comunicación». De hecho, cuando los sujetos del anterior ejemplo hablaban de ruido, se referían a un sonido *plenamente significativo* que tenía la peculiaridad de entorpecer la función comunicativa, significativa y concreta que los dos estaban interesados en actualizar. Esa sería la verdad del ruido.

⁴³ Sin duda, creo que debemos considerar que la obra de Chomsky tanto como la de Deleuze son precisamente respuestas al problema de la novedad. En el caso del primero, se trataría de justificar cómo es que un niño, llegada una edad muy temprana, puede ser capaz de producir enunciados lingüísticos *inéditos* (es decir, originales) y además perfectamente *sintácticos*, de acuerdo con las reglas de la gramática. Para Chomsky este hecho contiene una novedad específica que no parece tener justificación: el niño sólo había recibido un lenguaje disminuido tanto desde un punto de

Deleuze⁴⁴), en ambos se aprecia su vertiente anti-estructuralista, y a su vez un idealismo de base que afirma la infinita capacidad productiva del sujeto respecto al len-

vista cuantitativo como cualitativo y causal; había sido expuesto a un número muy limitado de enunciados lingüísticos (que pronto será capaz de dejar atrás), y además se trataba de enunciados cuya sintaxis se hallaba a su vez simplificada, de acuerdo con la definición que Chomsky ofrece del lenguaje materno (*mother talk*). El problema se ilustra en el siguiente párrafo:

A pesar de tanto progreso todavía somos incapaces de enfrentarnos con el problema central del lenguaje humano, que, a mi entender, es el siguiente: una vez dominado el lenguaje, somos capaces de comprender un número indefinido de expresiones que constituyen nuestra experiencia lingüística; además somos capaces, con más o menos facilidad, de producir nuevas expresiones en las ocasiones apropiadas a pesar de su novedad e independientemente de configuraciones de estímulo detectable, y quienes comparten esta misteriosa capacidad son también capaces de comprendernos. El uso normal del lenguaje es, en este sentido, una actividad creadora. Este aspecto creador del uso normal del lenguaje es un factor fundamental que distingue el lenguaje humano del cualquier sistema de comunicación animal (Noam Chomsky, “Forma y sentido en las lenguas naturales”, 171).

Justamente, será para explicar este desfase existente entre el *input* y el *output* de un niño capaz de producir *más* enunciados y *mejores* de los que ha recibido, que el lingüista Chomsky postule la presencia y efectividad de una *infraestructura profunda* [*deep structure*] en la subjetividad:

A partir de las evidencias que hoy en día están a nuestra disposición, me parece razonable proponer que en cada lenguaje humano las estructuras superficiales se generan a partir de estructuras de un tipo más abstracto, a las cuales me referiré con el nombre de “estructuras profundas”, mediante operaciones formales de un tipo muy especial llamadas generalmente “transformaciones gramaticales”. [...] El conjunto infinito de estructuras profundas se especifica mediante un conjunto de “reglas de base”. Las transformaciones, aplicadas en secuencia a las estructuras profundas de acuerdo con ciertas convenciones y principios fijados, generan finalmente las estructuras superficiales de las oraciones de la lengua. Así, un conjunto de reglas de la base que definen una clase infinita de estructuras profundas y un conjunto de transformaciones gramaticales puede servir para generar las estructuras superficiales (Noam Chomsky, “Lingüística y filosofía”, 269).

Debemos deducir la existencia de una arquitectónica innata y dada, específicamente humana, que suplemente el déficit que caracteriza al lenguaje con el que el niño ha trabado contacto a lo largo de su corta vida. Sin duda, se trata de una solución kantiana, pues la infraestructura lingüística se manifiesta así en una predisposición dada, innata (a priori) del ser humano para el lenguaje, predisposición que se manifestaría en la capacidad de producir enunciados independientemente de la experiencia concreta que del lenguaje se tenga.

⁴⁴ Para Gilles Deleuze, el lenguaje sintáctico, significativo y socialmente funcional no sería más que la última diferenciación del proceso mediante el cual se actualiza la virtualidad de las ideas, que tienen una estructura diferente. Por supuesto, la filosofía de Deleuze también trata de explicar una novedad —la de nuevas ocurrencias en el lenguaje y en la naturaleza. Sólo así se entiende su tesis, defendida junto a Guattari, de que «la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos», Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Introducción), 8. En páginas anteriores ya hemos hecho referencia a su ontología; siendo así, respecto a su lingüística diremos que el *sentido* sería aquella instancia del lenguaje que vincula la dimensión de la *expresión*, aquella que (por oposición a las demás: significación, manifestación, designación) vendría a reproducir en el interior mismo del lenguaje eso que aquí hemos llamado la *estructura ontológica* y que, como tal, se presenta como la categoría fundamental.

guaje. Esto les permite esquivar el problema de la novedad revolucionaria. En todas sus formas, este empirismo ejerce una enorme violencia sobre el proyecto psicoanalítico en general, hasta el punto que a veces parece desgarrarlo por dentro, tal y como sucedió con el marxismo, encarnado en la violencia interna del propio Althusser.

Así, en el libro *Lógica del sentido* encontramos lo siguiente: por oposición a los enunciados sintácticos y significativos (los cuales se hallan plenamente determinados, pues incorporan las referencias espacio-temporales necesarias para funcionar, y esto a través de desinencias, tiempos verbales, etc.), el acontecimiento de sentido todavía se halla parcialmente indeterminado, pues se dice en *infinitivo*. El sentido es neutro, impersonal y atemporal. En tanto es así, es lo que está implícito en toda proposición concreta cuando se la contempla desde el punto de vista de la ontología, es decir, de su ser desnudo, de su mera ocurrencia, como una diferencia en sí misma que *es* independientemente de su funcionamiento social. Cfr., para esto, Deleuze, *Lógica del sentido* (§3 y §27), 50 y 220.

Por supuesto, es aquí donde encontramos la estrategia ontológica de Gilles Deleuze, en la medida en que reproduce esa productividad desbocada que (de la mano de Spinoza) identificó en el ser, pero esta vez en el núcleo mismo de la subjetividad. Así, al sujeto le caracteriza una producción indeterminada antes que una que obedezca a cierta funcionalidad concreta. En tanto es así, podremos deducir en la estructura de los propios enunciados lingüísticos aquello que delate que fue solamente en el último momento cuando éstos acabaron por tomar su forma totalmente social, plenamente acabada; cuando acabaron por ligarse a una estructura sintáctica y conceptual orientada por los principios de identidad y diferencia, para satisfacer con ello funciones inscritas dentro de lo que aquí hemos llamado un vector teórico social. Del mismo modo que el ser no tendría ni significado ni función, la sociedad no guiaría la producción de los enunciados lingüísticos originalmente; no sería ella la causa de la productividad. Por tanto, en los estadios iniciales del lenguaje y del pensamiento deberemos suponer una estructura totalmente diferente a aquella con la que se presentan los enunciados actuales —y tal sería la estructura *virtual*.

Pero lo que es aún más importante: tampoco es el inconsciente la causa original de la producción subjetiva —al menos no el inconsciente entendido como un vector *a-social* pero aún teórico, lingüístico aunque plenamente individual. Aquí encontramos el particular diseño del inconsciente —de lo más particular de la subjetividad, al fin y al cabo— que Deleuze lleva a cabo de la mano de Guattari, ajustándolo a los trazos de la estructura ontológica. Y es que, tanto en el *Anti-Edipo* como en todos sus otros escritos sobre psicoanálisis se aprecia con claridad que, lejos de ver en el inconsciente motivaciones, deseos y pulsiones guiados por la combinatoria del lenguaje —lejos de ver en los síntomas, a su vez, el cumplimiento de cierta lógica significativa—, el inconsciente es ante todo y sobre todo *productividad*.

Así, una dicotomía se va enhebrando de la siguiente manera: frente a la sociedad y su lenguaje, Deleuze sólo presenta como alternativa las sinergias de la ontología. Frente a una productividad guiada y determinada socialmente, Deleuze sólo concibe la individualidad del sujeto como una productividad libre e indeterminada. Sin duda (y de acuerdo con la estrategia liberal), a veces las dinámicas de la ontología se presentan en sus escritos bajo la máscara de *otra* sociedad que se propone libre e indeterminada, según el ideal anarquista; o bien bajo *otra* subjetividad que se propone también libre e indeterminada, exclusivamente productora, para cuya definición utilizan al sujeto psicótico esquizofrénico.

Por supuesto, hallamos con ello su solución del problema de la novedad. Como indeterminada que es, la productividad lingüística del sujeto tenderá a ser infinita, y nunca se agotará. Cualitativamente será infinita; cuantitativamente no lo será únicamente si el sujeto muere. En todo caso, parece evidente que se trata de una filosofía al servicio del infinito, concepto idealista por excelencia. Únicamente este término hace funcionar su estructura.

Tendremos que suturar estos desgarros si queremos lograr la unificación de ambas teorías.

Empecemos por la tesis lingüística. Al igual que ocurría con la hipótesis de un lenguaje referencial, en este caso también se trata de caracterizar al lenguaje como si fuese neutro. Sin embargo, la neutralidad no viene dada ahora porque el discurso priorice la representación del objeto real sobre cualquier función subjetiva, sino que se postula su neutralidad absoluta, y esto en la medida en que este discurso carece de un referente real tanto como de un referente subjetivo que le diese sentido. Expliquémoslo mejor. Por un lado, es obvio que todo lenguaje lo produce un sujeto; esto es algo que no se llega a discutir. Lo que no aparece por ningún sitio es la explicación acerca de qué función concreta cumple el discurso. Antes bien, éste se describe en términos de una no-función. Sólo podemos hablar de ella en términos de una producción lingüística totalmente azarosa, que se define sólo por oposición a cualquier lógica significativa o funcional. En el caso de Freud, esta hipótesis aparece sobre todo en su libro *El chiste y su relación con lo inconsciente*, aunque no se corresponde con la explicación que ofrece del chiste. Ésta última sí que obedece a tendencias y funciones subjetivas muy precisas, además de específicamente psicoanalíticas: se relacionan con deseos inconscientes. Tal es la tesis principal del libro, como veremos. No es en el chiste, por lo tanto, donde encontramos el lenguaje planamente azaroso, sino en algunos momentos en la vida de un sujeto: en la más temprana infancia, o en aquellos periodos de la vida adulta que se encuentran bajo el efecto de las drogas o intoxicación. Así lo leemos en este largo fragmento:

El “placer de disparatar” [Die ‘Lust am Unsinn’] —como pudiéramos denominarlo abreviadamente— se halla encubierto hasta su completa ocultación [bis zum Verschwinden] en la vida corriente. Para descubrirlo tenemos que colocarnos ante dos casos especiales en los que es aún visible o se hace visible de nuevo; la conducta del niño mientras aprende a manejar su idioma y la del adulto que se halla bajo los efectos de una acción tóxica. En la época en la que el niño aprende a manejar el tesoro verbal de su lengua materna le proporciona un franco placer de “experimentar en juego” [spielend zu experimentieren] (Groos) con este material y une palabras sin tener en cuenta para nada sus condiciones de sentido [ohne sich an die Sinnbedingung zu binden], con el único objeto de alcanzar de este modo el efecto placiente del ritmo o de la rima. Este placer va siéndole prohibido al niño cada día más por su propia razón, hasta dejarlo limitado a aquellas uniones de palabras que forman un sentido. Todavía en años posteriores la tendencia [die Bestrebungen] a superar las aprendidas limitaciones en el uso del material verbal da muestras de su actividad en

*el sujeto, haciéndolo modificar las palabras por medio de determinados afijos, transformar sus formas merced a dispositivos especiales (reduplicación o lenguaje cifrados) o hasta crear, para entenderse con sus camaradas de juego, un idioma especial [eine eigene Sprache], esfuerzos todos que después surgen de nuevo en determinadas categorías de enfermos mentales.*⁴⁵

No es casualidad que éste sea uno de los libros en los que más se advierte la influencia que Kant tuvo sobre Sigmund Freud. En sus primeras páginas se habla explícitamente de la tesis kantiana de lo bello, y esto es importante. Creemos que, en sustancia, es la misma tesis que subyace a la concepción del lenguaje arbitrario que aca-

⁴⁵ Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (B, 4,1), 1099/118-119. Altero ligeramente la traducción. El libro de C. Groos citado por Freud es *Die Spiele der Menschen*, Jena, 1899.

Continuamos con la cita hasta la página 1100/119-120: «A mi juicio, sea cualquiera el motivo a que obedeció el niño al comenzar estos juegos, más adelante los prosigue, dándose perfecta cuenta de que son desatinados y hallándose el placer en el atractivo de infringir las prohibiciones de la razón [in diesem Reiz des von der Vernunft Verbotenen]. No utiliza el juego más que para eludir el peso de la razón crítica [sich dem Drucke der kritischen Vernunft zu entziehen]. Pero las limitaciones que la misma establece en este punto son bien poca cosa comparadas con las que luego, durante la educación, tienen que ser constituidas para lograr la exactitud del pensamiento y enseñarle a distinguir en la realidad lo verdadero y lo falso. A estas más poderosas limitaciones corresponde una más honda y duradera rebeldía del sujeto contra la coerción intelectual y real [gegen den Denk- und Realitätszwang], rebeldía en la que quedan comprendidos los fenómenos de la actividad imaginativa [die Phänomene der Phantasiebetätigung]. El poder de la crítica [Die Macht der Kritik] llega a ser tan grande en el último estadio de la niñez y en el período de aprendizaje que va más allá de la pubertad, que el “placer de disparatar” [die Lust am ‘befreiten Unsinn’] no se aventura ya a manifestarse directamente sino muy raras veces. Los muchachos ya casi adolescentes no se atreven a disparatar sin rebozo alguno, pero su característica tendencia a una actividad sin finalidad [zweckwidrigem Tun] me parece ser una derivación directa del placer de disparatar. En los casos patológicos se ve muy frecuentemente cómo esta tendencia se intensifica hasta el punto de volver a dominar las conferencias y respuestas de los escolares; en algunos de éstos, atacados de neurosis, he podido comprobar que el placer inconsciente que les producían sus propios desatinos tenía en lo equivocado de sus respuestas una participación equivalente a la de su ignorancia.

»Más tarde el estudiante no prescinde tampoco de manifestar esta rebeldía contra la coerción intelectual y real, cuyo dominio [dessen Herrschaft] siente hacerse cada vez más ilimitado e intolerante. Una gran parte de los chistes estudiantiles tienen su origen en esta reacción. Con el alegre disparatar que reina en las reuniones juveniles en torno de la mesa de una cervecería, intenta el estudiante salvar el placer de la libertad de pensamiento que la disciplina universitaria va aminorando cada vez más. Todavía en épocas posteriores, cuando el alegre estudiante se ha convertido en hombre maduro y, reunido con otros de su talla en un Congreso científico, se ha sentido trasladado de nuevo a su época de aprendizaje, busca al terminar las sesiones un periódico satírico o una humorística conversación que, tomando a burla disparatadamente los nuevos conocimientos adquiridos, le compensen de la nueva inhibición intelectual [Denkhemmung] que los mismos han traído consigo.

»Mas en la edad adulta la crítica que ha reprimido el placer de disparatar llega a adquirir tal fuerza, que no puede ser eludida, ni siquiera temporalmente, sin la cooperación de medios auxiliares tóxicos [...]. Bajo la influencia del alcohol, el adulto se convierte nuevamente en niño, al que proporciona placer la libre disposición del curso de sus pensamientos sin observación de la coerción lógica».

bamos de describir. Lo bello, según Kant «lo que gusta desinteresadamente»,⁴⁶ equivaldría a la productividad de un lenguaje azaroso al que Freud —como Kant— aporta la peculiaridad de producir goce, un goce muy específico, como hemos visto: el *placcer de disparatar* [Die ‘Lust am Unsinn’]. Leído de forma rigurosa, éste implicaría que el sujeto disfruta produciendo sinsentido, esto es, que la disfuncionalidad (junto con la libertad de llevarla a cabo) serían placenteros en ellos mismos.

Esta tesis no es sólo contradictoria con la definición del chiste: lo es también respecto al descubrimiento esencial del psicoanálisis, y por las mismas razones. Vamos a tratar de explicar el porqué. En primer lugar, Freud descubrió que en todo chiste uno podía identificar la determinación de una de estas dos tendencias: la *hostil* y la *obscena*. No se atrevió a remitirlas, sin embargo, a deseos inconscientes; y más concretamente, al núcleo esencial del complejo de Edipo, tal y como se daba en cualquier niño. Este hecho es curioso, pues todo apuntaba en esa dirección, como volveremos a decir más adelante. El esquema sería el siguiente: en la medida en que cuestiona el principio de autoridad, la tendencia hostil tendría como objeto la figura paterna, del mismo modo que la tendencia obscena se dirigiría hacia la madre. En vez de hacer esto, que hubiese sido lo más coherente con su teoría; en vez de asumir que toda producción lingüística está determinada por una función consciente o inconsciente, y que el uno y el otro tienen un contenido, Freud mantiene la posibilidad del lenguaje arbitrario y de su respectiva forma de goce, y se conforma con articular los dos discursos por medio de una lógica temporal, que puede parecer contradictoria. Lo vemos en la siguiente cita.

El chiste, originariamente exento de tendencias [Der ursprünglich tendenzlose Witz] y que comenzó como juego, entra, secundariamente [sekundär], en relación con tendencias [Tendenzen] a las que, en definitiva, nada de lo que se constituye en la vida anímica puede escapar. Sabemos ya lo que puede rendir al servicio de las tendencias desnudadora, hostil, cínica y escéptica. En el chiste obsceno, derivado del chiste “verde”, convierte a aquella tercera persona que constituía un estorbo en la situación sexual originaria —sobornándola al compartir con ella el placer conquistado—

⁴⁶ Kant es citado en relación con la *Crítica del discernimiento* (§54), 273, sobre la risa como «ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts». Posiblemente Freud llegó a conocimiento de estos pasajes de Kant a través del libro de un conocido neokantiano, T. Lipps, quien escribió un libro titulado *Komik und Humor*, Hamburgo, 1898. La presencia de Lipps en el libro sobre el chiste es masiva. Otros libros del mismo autor, como *Grundtatsachen des Seelenlebens*, de 1883, así como el artículo “Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie”, también fueron tenidos en cuenta por Freud.

*en un aliado [einen Bundesgenossen] ante el que la mujer tiene que avergonzarse. En la tendencia agresiva transforma [Bei der aggressiven Tendenz verwandelt] por igual medio al oyente, imparcial al principio, en un secuaz de su odio o su desprecio y hace surgir contra el enemigo un poderoso ejército allí donde antes no existía sino un solo combatiente.*⁴⁷

Es obvio que Freud ha cedido aquí al mito idealista del origen. Postula una indeterminación y libertad originarias para el lenguaje (ese jardín en el que todo era juego), para restaurar después, de forma secundaria, la caída en la determinación y en las tendencias desnudadoras, hostiles, cínicas y escépticas —en el sexo al fin y al cabo, y todo lo que éste comporta. Aunque en menor grado de lo que ocurre con los grandes fundadores de la filosofía política, aquí Freud también rescribe el mito de la naturaleza como juego, al modo del romántico Schiller.

13. Como hemos dicho, resulta extraño que Freud permitiera esta contradicción, tanto como que le diera esa falsa salida. El problema es que esta tensión se repite en varios momentos de su obra. Por ejemplo: en el mismo libro sobre el chiste, el placer de disparatar enlaza directamente con un tipo de *satisfacción* que se derivaría del *ahorro de gasto psíquico [Ersparungslust]*.⁴⁸ Freud es aquí completamente falaz, ambiguo e idealista, pues proyecta sobre el objeto real la funcionalidad de conceptos tales como ahorro, gasto, etc., y a la vez que extrae un efecto específicamente subjetivo, como es la satisfacción, de algo tan abstracto como el ahorro de gasto psíquico. En lo que respecta al resto de su extensa obra, bien podemos asociarlo con el placer de la *pura descarga* (que más adelante explicaremos), así como con el concepto tardío de *pulsión de muerte*, aquella tendencia en la subjetividad caracterizada por «buscar la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas».⁴⁹ A mi entender, todas estas hipótesis serían contradictorias con el descubrimiento esencial de Freud. Creo, a su vez, que Lacan trató de redefinirlas para que la teoría lograra una coherencia mayor. A grandes rasgos, del inconsciente destacamos que logró dar sentido a toda una serie de comportamientos relativos al sujeto que hasta entonces no lo tenían.

⁴⁷ Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (B, 4, 2), 1103-4/125-6. Antes había definido el chiste como «ein psychischer Machtfaktor», un factor de poder psíquico.

⁴⁸ Cfr. Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (B, IV, 1), 1095/112-3.

⁴⁹ Sigmund Freud, *Compendio de psicoanálisis* (Parte I, Capítulo 2), 3382. Este texto no está incluido en la edición alemana de las *Studienausgabe*.

De todas aquellas cosas que habían ocupado un lugar completamente externo a la racionalidad, Freud consiguió demostrar que eran obra de una racionalidad inconsciente, pero una racionalidad al fin y al cabo. Así, el vacío de significado a través del cual la ideología reinante estudiaba sueños, fantasías, obsesiones, etc., Freud consiguió llenarlo con el vector teórico del inconsciente.

Pero la cosa no quedó aquí. De haber sido así, el psicoanálisis se hubiese quedado en la mitad del camino. Y es que de nada hubiese servido dar sentido a las cosas desde el inconsciente si a este último se lo caracterizaba desde la afirmación del sinsentido. El inconsciente no debía convertirse simplemente en aquella parte del sujeto que deseaba la nada, la destrucción, etc.; no podía convertirse en otro nombre para la irracionalidad. Por todo ello, la clave era que el inconsciente pudiese afirmar algo concreto. Este es un segundo paso con el que Freud no siempre fue coherente, como lo demuestran los ejemplos explicados; sobre todo, *la pulsión de muerte* [*Todestrieb*]. Consiste en la tesis de que no sólo habría inconsciente, sino que además éste se constituye en torno al complejo de Edipo. Esta adición explica qué es aquello que el inconsciente verdaderamente afirma cuando parece que el sujeto afirma y disfrute de la negación, de la arbitrariedad, del sinsentido. Con esta adición, el inconsciente no desea ya ni la negación ni el vacío. Tampoco la libertad, ni la indeterminación que ésta implica. Antes bien, siempre se desea en concreto y en positivo, porque se desea la madre. Incluso el odio al padre (como origen de la hostilidad y las tendencias violentas) es un efecto de esto, una de sus manifestaciones. No puede desearse el no, ni tampoco desearse la nada. El inconsciente siempre afirma, pero no dice *si* al *no*, ni tampoco a cualquier cosa. Por extraños que parezcan, sus caminos son formas de decir sí a una madre concreta. Lo veremos con más detalle en la próxima sección.

Añadiremos, sin embargo, que el paso que implica la instancia del complejo de Edipo es precisamente el paso que Nietzsche no alcanzó en su filosofía. Aunque demostrara que los ideales ascéticos no implicaban la negación de la vida, sino que afirmaban *otra* forma de vida, definió a esta última en términos negativos, como enfermedad.⁵⁰ De ahí su caracterización del nihilismo. La primera consecuencia fue que

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 144-5/852-3: «Por fin, en lo que se refiere a la castidad de los filósofos [Keuschheit der Philosophen], esta especie de espíritus tiene evidentemente su fecundidad en algo distinto de los hijos; acaso está en otro lugar también la pervivencia

sólo pudo aspirar a valorar un mismo *status quo*, esto es, a establecer una jerarquía entre lo dado (entre los señores y los esclavos, por ejemplo), pero sin la capacidad de cambiar nada en unos y en otros. Por el contrario, el psicoanálisis implica la transformación de la subjetividad. Frente a estas limitaciones de Nietzsche, se trata de un paso que sí dio el marxismo; lo hizo en la medida en que dio claves para explicar que la ideología no era arbitraria, ni tampoco un mero afán de mentira. La ideología suponía la afirmación precisa, positiva y necesaria de lo único a lo que tenía acceso la clase propietaria.

II

14. No revisaremos ahora la pulsión de muerte —al menos, no todavía. Pero todavía tenemos algo que decir acerca de la posibilidad del lenguaje arbitrario, y el placer de disparatar que, según Freud, se derivaría de él. Afirmamos simultáneamente que no existe discurso que no venga acompañado de placer o displacer, ni placer o displacer que no venga acompañado de teoría, sea ésta consciente o inconsciente. No podemos imaginar la producción de un lenguaje arbitrario en tanto que toda producción lingüística viene motivada por el goce que ésta aporta, y el goce se desplaza a su vez a través de relaciones teóricas, pertenecientes a lo que Lacan llamará la lógica del significante. Defender que un discurso carece de sentido, o bien que un goce tiene como fundamento el azar, la libertad o la negación absolutas (así parece implicarlo la pulsión de muerte), son tesis equívocas que resultan de juzgar el comportamiento de un sujeto desde el punto de vista del vector teórico social y de la conciencia. A éstos, cierta producción le puede parecer absurda, azarosa e inexplicable, o motivada solamente por un deseo de no acatar las normas. A esto el psicoanálisis responde que

de su nombre, su pequeña inmortalidad (que en la antigua India los filósofos se expresaban de manera más inmodesta aún, “¿para qué ha de tener descendientes aquel cuya alma es el mundo?”). No hay en esto nada de una castidad nacida de algún escrúpulo ascético o de odio contra los sentidos, de igual manera que no es castidad el que un atleta o *jockey* se abstengan de las mujeres; antes bien, así lo quiere, al menos para los tiempos del gran embarazo, su instinto dominante [zum mindesten für die Zeiten der grossen Schwangerschaft, ihr dominierender Instinkt]. [...] Por lo demás, explíquese el caso antes mencionado de Schopenhauer según esta interpretación: la visión de lo bello actuaba en él evidentemente como estímulo liberador sobre la *fuerza principal* de su naturaleza [*Hauptkraft* seiner Natur] (la fuerza de la reflexión y de la mirada penetrante [die Kraft der Besinnung und des vertieften Blicks]); de tal manera que entonces ésta explotaba y de un golpe se enseñoreaba de la conciencia [mit einem Male Herr des Bewusstsein wurde]».

todo azar y disfuncionalidad son relativas, así que la investigación ha buscar qué afirmación se esconde y concreta su verdadero sentido. Disparatar, destruir, no cumplir con las normas que harían de un discurso una producción inteligible... nada de ello proporciona un goce en sí mismo; tales actividades no tienen en ellas mismas su sentido, sino en un inconsciente con respecto al cual la disfuncionalidad, el sinsentido, la destrucción son afirmativas, y cumplen una función que reporta placer.

Esto nos lleva, asimismo, a revisar la afirmación lacaniana acerca de la prioridad del significante sobre el significado. Lacan también defiende que no todo significante es funcional, pues se pregunta: «¿qué es lo que queda de un significante cuando ya no tiene significación? [de ce qu'il reste d'un signifiant quand il n'a plus de signification]». ⁵¹ En este mismo texto, “El seminario sobre *La carta robada*” Lacan habla de

La entrada del individuo en un orden cuya masa lo sostiene y lo acoge bajo la forma del lenguaje, y sobreimprime en la diacronía como en la sincronía la determinación del significante a la del significado. ⁵²

Frente a esto, nosotros afirmamos la inseparabilidad de significado y significante, así como la determinación del primero sobre el segundo. Aunque sea una fórmula abiertamente contradictoria con la de Lacan, creemos que es la única que puede aclarar su verdadero sentido. Leída de forma muy estricta (sin tener en cuenta todo lo dicho), la tesis de Lacan sería tan insostenible como la propuesta de Freud acerca de un lenguaje arbitrario. Por un lado, Lacan estaría aislando el nivel formal y significante del lenguaje del plano del significado, como hace con la categoría de *ruido* la lingüística empirista; con ello estaría dando a entender que ciertas relaciones entre significantes no tienen sentido, y que se establecen solamente por azar. Con esto estaría dando prioridad a estas relaciones formales sobre las significativas, o conceptuales. De cara al psicoanálisis, además, estas afirmaciones serían de importancia en la medida en que el inconsciente trabajaría con esta parte significativa (con la forma de la lengua), no con el significando y la sintaxis que interesaría a la conciencia. El in-

⁵¹ Jacques Lacan, “Seminario sobre *La carta robada*”, 33/39.

⁵² Jacques Lacan, “Seminario sobre *La carta robada*”, 40/47. Traduzco por entero el párrafo original: «l'entrée de l'individu dans un ordre dont la masse le supporte et l'accueille sous la forme du langage, et surimpose dans la diachronie comme dans la synchronie la détermination du signifiant à celle du signifié».

consciente, pues, operaría según relaciones meramente formales, con significantes libres.

Sin duda, una división tan estricta de las cosas pasaría por alto que el vector teórico inconsciente *sí* tiene un significado, y que determina y explica las relaciones que el propio inconsciente articula entre dos palabras. Lo veremos al analizar los conceptos de *Nombre-del-padre*, *objeto a* y *fantasma*. Este significado, además, cristaliza en la subjetividad del niño tras la resolución del complejo de Edipo. Está, pues, vinculado al trauma. A partir de él, las relaciones que establece el inconsciente no son exclusivamente formales, sino que tienen un sentido teórico que la clínica puede desvelar. Tal vez no sean estrictamente de orden sintáctico y conceptual, como lo son las relaciones de la conciencia, del vector teórico social. Pero tienen su propia lógica significativa y combinatoria. Y el sujeto obtiene goce (aunque también angustia) de actualizar este significado.

15. Visto así, creemos que es conveniente que en este punto rescatemos algunas de las tesis que vimos en los dos capítulos precedentes. A fin de cuentas, estamos ahora trazando la lingüística que se derivaría de aquella epistemología. Estamos hablando de lo que Hans Blumenberg llamaría la *legibilidad del mundo*. Trazamos las siguientes consecuencias: si la experiencia está determinada por la teoría, entonces la forma lo está igualmente por el contenido. La inseparabilidad de ambas dimensiones implica su relación recíproca. Si ninguna impresión sensible se presenta aislada de teoría o de sentido, entonces no existe tampoco una forma pura (como tampoco había práctica o experiencia pura), ni significante sin significado. Este es, finalmente, el sentido profundo del nuevo materialismo que Lacan propuso a partir del psicoanálisis. Lo llamó *moterialisme*,⁵³ expresión que juega con el “mot” francés, que significa *palabra*. Tales son, también, los fundamentos del materialismo teórico que estamos intentando abordar en este trabajo. Sus diferencias con el materialismo empirista las explica Lacan en el siguiente párrafo, de forma muy nítida:

Antes de despedirnos, me permitiré plantear lo siguiente, algo tan evidente en la historia que a decir verdad uno se sorprende de que no se haya puesto de relieve de

⁵³ Cfr. Jacques Lacan, “Conferencia en Génova sobre el síntoma”, 12: «En este *moterialismo* reside la captura del inconsciente».

forma suficiente, o incluso nada en absoluto —los materialistas son los únicos creyentes auténticos.

La experiencia lo ha demostrado —me refiero al momento de la erupción histórica más reciente del materialismo por el siglo XVIII. Su dios es la materia. Pues bien, sí, ¿por qué no? Esto se sostiene mejor que todas las otras formas de fundarlo.

Sólo que a nosotros esto no nos basta. Precisamente porque tenemos necesidades lógicas, si me permiten este término. Porque somos seres nacidos del plus de goce, resultado del empleo del lenguaje [Seulemet, à nous autres, cela ne suffit pas. Parce que nous avons justement des besoins logiques, si vous me permettez ce terme. Parce que nous sommes des êtres nés plus-de-jouir, résultat de l'emploi du langage].

Cuando digo empleo del lenguaje, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados. El lenguaje nos emplea, y por este motivo eso goza [Le langage nous emploie, et c'est par là que cela jouit].⁵⁴

El *eso* [cela] al que Lacan se refiere es el inconsciente, que para poder gozar impone sus propias relaciones significativas sobre la conciencia y sus actividades productivas.

16. Realizadas estas dos precisiones sobre el lenguaje y la realidad, vamos a iniciar nuestra exposición de los fundamentos de la teoría psicoanalítica. Lo hacemos con el objetivo y la esperanza de que, al acabarla, el trabajo cuente con todo lo necesario para abordar con éxito la explicación de la novedad teórica revolucionaria. Lo que sepamos, trataremos de usarlo para explicar la emergencia concreta del marxismo y el psicoanálisis, y también de otros descubrimientos de las ciencias formales o de las ciencias naturales. También espero que para entonces hayamos esbozado las líneas necesarias para unificar teóricamente estas dos teorías.

Al respecto de la siguiente exposición, cabe destacar varias cosas. Primero, que nos centraremos en el recorrido que normalmente lleva a cabo un niño, no una niña. No veo de qué manera esta elección pueda afectar a la posibilidad de explicar la novedad revolucionaria, la cual es igualmente accesible al niño como a la niña, en la medida en que ambos tienen un inconsciente. La razón de nuestra elección es que el camino del niño es más sencillo (la niña lo comparte, pero después ella ha de pasar por otro estadio que le haga volver a identificarse con la madre). A esto se añade una razón más obvia todavía, y es que se trata del único con el que el autor de este trabajo ha podido relacionarse de forma directa, en su propio análisis psicoanalítico. Tam-

⁵⁴ Jacques Lacan, *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (IV, 4), 70/74.

bién tomaremos como guía el camino que desemboca en el niño neurótico, no en el psicótico. Este segundo afecta a la cuestión de la novedad revolucionaria, y lo señalaremos cuando llegue el momento.

Durante nuestra exposición, haremos explícitas todas aquellas redefiniciones conceptuales que llevemos a cabo sobre la teoría psicoanalítica de Freud y de Lacan. En su mayoría, éstas vendrán como resultado de nuestra fidelidad a la ley de la determinación de la teoría sobre la experiencia, la inseparabilidad del significante y el significado. Con ello no nos alejaremos de los fundamentos psicoanalíticos originales —no ya respecto a la reformulación que de ellos hizo Lacan, sino de la teoría tal y como se encuentra en su propio fundador. De otra manera no se entendería la siguiente anotación; realmente, no se nos ocurre mejor prueba acerca de la determinación teórica de la experiencia:

Por lo demás, no se corre nunca peligro alguno de pervertir a una muchacha inexperimentada, pues en aquellos casos en los que no exista ya un conocimiento inconsciente de los procesos sexuales no llega jamás a producirse síntoma histérico alguno [kein hysterisches Symptom]. Allí donde surge una histeria no puede hablarse ya de inocencia en el sentido que los padres y los educadores dan a este concepto [Wo man Hysterie findet, kann von 'Gedankenunschuld' im Sinne der Eltern und Erzieher keine Rede mehr sein].⁵⁵

⁵⁵ Sigmund Freud, “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’)” (A), 959/124.

§2. Teoría psicoanalítica

(A) De la imagen especular al Nombre-del-padre

I

17. La exposición que sigue no sólo tendrá por objeto recorrer las diversas instancias de la teoría psicoanalítica, sino hacerlo en clave de nuestra epistemología materialista. Tendremos en cuenta la separación entre objeto teórico y objeto real, y la determinación recíproca del objeto teórico sobre el objeto real, en el sentido que aquí le hemos dado. Para entender lo que el psicoanálisis tiene que decir a este respecto, creo que tenemos un buen punto de partida en el tratamiento que Lacan dio a una impresión sensitiva muy particular, como es la imagen de uno mismo en el espejo. Se trata de su teoría sobre la imagen especular. Esta reflexión queda contenida en el ensayo “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, de 1949. Ahora bien, Lacan hizo algunas puntualizaciones a este texto en seminarios posteriores; una vez las tomamos en cuenta, el escrito puede servirnos para delinear una tipología de la impresión sensitiva en general, así como para definir qué sentido tiene para el psicoanálisis la categoría de *objeto*. A partir de ella, queremos entender, a fin de cuentas, en qué medida nos estamos refiriendo a un objeto teórico cuando hablamos de *objeto de la pulsión* y *objeto de deseo*.

Vayamos al texto de 1949. Allí, todo sucede de la siguiente manera. El niño no identifica inmediatamente su imagen en el espejo como una imagen de sí mismo, sino que tal cosa sucede sólo gracias a la intermediación de la madre. Ésta tiene una función primordial en el episodio, en el contexto anterior al complejo de Edipo que en él se diseña (pues todavía se trata de una relación filial y materna, sin que el padre aparezca). La madre enseña al niño en qué consiste la imagen que hay en el espejo, y logra así que ésta funcione para el niño como una representación de sí mismo: como un *yo*. Logra, por lo tanto, que el niño la vea de esta manera, que funcione para él de esta forma específica. Si analizamos esto desde nuestra perspectiva epistemológica, subrayaremos la importancia del hecho de que sea la madre (y no el espejo) quien abre los ojos del niño a una imagen que a partir de entonces (pero sólo a partir de entonces) sí será la suya. Con esto no queremos decir que el niño no viese absoluta-

mente nada hasta que la madre le indicó con gestos que eso que veía era él mismo; veía algo, sin duda, otro objeto teórico, algo que tenía el significado que el niño le pudiera dar. Pero, fuera la que fuera, esa imagen no le significaba todavía. Tenemos, por lo tanto, todas las razones para afirmar que la percepción de *su* imagen en el espejo (y no de otra cosa) es un descubrimiento teórico para el niño, y que la madre es la maestra. Esto bastaría para corroborar la ley de la determinación teórica de la experiencia, pues la imagen sensorial no impone inmediatamente este conocimiento al niño.

II

18. Ahora bien, Lacan apunta a algo más, y es a «l'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépenance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*», esto es, al hecho de que la «imagen especular sea asumida jubilosamente»⁵⁶ por el niño. Con ello entra en escena el segundo de los aspectos que acompaña todo desarrollo subjetivo, y que acompañará, por tanto, a nuestra exposición. Se trata del goce. Pues el sujeto está dividido, según el título que el psicoanalista Bruce Fink dio a su libro de 1997, *entre el lenguaje y el goce [jouissance]*. Son las dos caras del objeto teórico que es también objeto real, pues el objeto real del cuerpo interviene en el psicoanálisis como instancia del dolor y del goce. Son las dos caras de un sujeto cuya materialidad corporal siempre se ve acompañada del lenguaje.

Debemos comprender que el cuerpo es el lugar del dolor y del goce, pero solamente en el sentido de que ambos se sienten en él. Hay que tener presente, además, que el dolor como el goce se acompañan siempre de teoría o de lenguaje. No hay sentimiento desnudo de teoría, por lo tanto. A partir de aquí, el psicoanálisis demostrará que uno y otro, dolor y goce, pueden trasladarse de un significante a otro, de un elemento teórico a otro. El goce puede independizarse del motivo que lo originó en el cuerpo, sin duda a través de un contacto físico placentero, y pasar a ser convocado a partir de entonces por algunos elementos teóricos con los que esa razón original (ella misma un elemento teórico, además de un objeto real) trabó una relación significativa.

⁵⁶ Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", 87/94.

Como el dolor, el goce se desplaza a través de relaciones teóricas y significantes, cuyos elementos no tienen por qué ser estrictamente conceptuales, como tampoco han de ser sintácticas sus relaciones. Más adelante veremos las diversas maneras en las que esto sucede.

19. Precisamente, creemos que así ocurre con el goce que el niño siente cuando asume su imagen especular. Este goce es derivado, y resulta de una asociación significativa. Ahora bien, ¿cuál es su origen?, ¿de dónde procede este goce que el niño pasa a asociar con su imagen en el espejo, y cuál es la razón de este desplazamiento sea posible? ¿Qué asociaciones intervienen? Es bien sabido que el psicoanálisis rastrea el origen del goce a la relación del niño con la madre. Ésta le aporta un goce corporal evidente cuando le amamanta y le calma el hambre, y también el frío. Pero el psicoanálisis insiste en señalar que todo este contexto de goce corporal está configurado ya en un contexto teórico en el cual el *pecho*, la *voz*, la *sonrisa*, la *mirada* y después la *imagen* entera de la madre (y más tarde aún, la mera palabra “mamá”) se irán convirtiendo gradualmente en elementos teóricos capaces de reportar goce por sí mismos, un goce autónomo e independiente de la proximidad de la madre como objeto real. Pero lo que nos interesa subrayar es que en todos estos casos (imágenes o palabras) se trata de elementos teóricos, de significantes que originalmente cobraron significado en relación a otros elementos teóricos: por ejemplo, la imagen de la madre remitía a la imagen de su pecho, y la imagen del pecho a la satisfacción que se derivaba del acto mismo de mamar. A partir del momento en que se establece esta relación, sin embargo, las imágenes son capaces de aportar goce y significado por sí mismas. Veremos más adelante cómo las formas de goce imaginario y simbólico se desprenden de la forma originaria del goce real.

En todo caso, sólo desde esta perspectiva se puede dar sentido al goce que obtiene el niño de su imagen especular. No hemos de olvidar la función instrumental que la madre tiene en todo este episodio. A su función de maestra (gracias a la cual el niño conseguía entender que él mismo se veía reflejado) debemos solapar de manera indivisible el desplazamiento del goce desde la imagen materna a la propia imagen del niño. Esa es la relación afectiva que sustenta y acompaña el aprendizaje teórico; sin esta corriente afectiva el aprendizaje —no sólo éste, sino cualquier otro— sería impo-

sible. Este proceso se manifiesta, además, sobre el propio azogue, dado que es la madre la que generalmente acerca al niño al espejo, o bien la que (frente a la superficie) lo sostiene en sus brazos, reflejándose los dos en ella, haciendo así la transición más evidente.

En este ensayo, Lacan habla de la imagen especular en términos de *yo-ideal* [*je-idéal*],⁵⁷ traduciendo así el *Idealich* freudiano. En otro texto, Lacan la identificará como (*i*) *a*, letras que en francés introducen el término *imagen del otro* u *otro imaginario* [*l'autre imaginaire*].⁵⁸ Esta nomenclatura no quiere decir solamente que el niño se vea a sí mismo como un objeto, sino que su constitución misma se pone en juego por referencia a esa otra imagen que es la de la madre. En su introducción a la edición española de los escritos, por ejemplo, dice Jacques-Alain Miller que «esta imagen, aun siendo la suya, es al mismo tiempo la de otro»;⁵⁹ lo mismo que demuestra por un ejemplo curioso, donde se hace obvia la necesidad de considerar la imagen especular a partir de la imagen del cuerpo de los otros:

En psicoanálisis tenemos, en primer lugar, la imagen del cuerpo del otro. Creo que el cuerpo del otro, que es una imagen, es primero que el cuerpo propio. Y justamente he podido comprobarlo en Granada: vi a un niño granadino de siete meses que, según sus padres, no reconocía su imagen en el espejo. Este niño, a diferencia de sus padres, no había leído el texto de Lacan sobre el tema, y no estaba todavía en el nivel del estadio del espejo, aunque a los siete meses sería posible; en cambio, sí reconocía claramente el rostro de su madre y de su padre, y demostraba una gran sensibilidad a las muecas de él y a las risas de ella.

*Al observarlo, constaté que no se puede decir que el cuerpo se introduzca en el campo del goce por la imagen del cuerpo propio, sino por la imagen del cuerpo de los otros.*⁶⁰

III

20. A la imagen de la madre, tanto como a la imagen especular, Jacques Lacan asocia un tipo de goce *imaginario*. Vamos a ver qué quiere decir con esto. Sabemos que existe una tipología de goces diferentes dentro del esquema lacaniano: hay que

⁵⁷ Cfr. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, 87/94. En sucesivos escritos, el término se traducirá como *idéal du moi*.

⁵⁸ Cfr. Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, 535/553.

⁵⁹ Jacques-Alain Miller, “Introducción”, xiii.

⁶⁰ Jacques-Alain Miller, “La imagen del cuerpo en psicoanálisis”, 379.

añadir el goce *simbólico* y el goce *real* al goce imaginario. El último, a grandes rasgos, se deriva de la percepción de imágenes que serían placenteras. El segundo tipo de goce, el simbólico, hace uso de palabras que por alguna razón también producen placer. En cualquier caso, lo importante es que tanto las imágenes como las palabras son elementos teóricos, aunque sólo las segundas serían propiamente lingüísticas. En tanto formas de goce, no son fáciles de diferenciar, o al menos no tanto como lo son del goce real. Éste es el único que implica un contacto directo y placentero sobre el cuerpo, como sucedería en cualquier forma de acto sexual, o en cualquier otra actividad corporal: la ingesta de comida, por ejemplo, o el vaciamiento de los esfínteres. En todas sus manifestaciones, este goce implica zonas erógenas. La boca, el ano, los genitales... todas ellas son zonas a cuya preeminencia vendrán asociadas formas y fases de la sexualidad. Existen otras, pues la propia piel es una de ellas. Por el contrario, el goce imaginario y el simbólico se derivan exclusivamente de objetos teóricos. Con ello no queremos decir que el goce real no incorpore a su vez imágenes, y después palabras; tampoco, que el goce simbólico y el imaginario no impliquen un goce corporal. Lo que sucede es que éste no se ve acompañado del contacto físico con otro objeto real. Debemos tenerlo en cuenta.

*No es inútil recordar hoy en día que en la idea de Lacan, el psicoanálisis sólo alcanza al goce por el significante. Es verdad que la enseñanza de Lacan desarrolló: primero, lo imaginario; segundo, lo simbólico y tercero, el registro del goce como real. Pero ello no para decirnos que se podría tratar el goce real directamente. Nunca lo dijo, ni dio a entender nada parecido.*⁶¹

La tesis acerca de la determinación teórica de la experiencia tendría su equivalente en la necesaria unidad de significante y significado, cuando un significante puede ser una impresión real en la experiencia.

Más adelante veremos la manera en la que se expresa el goce simbólico. Por su parte, el imaginario se construye por relaciones de proximidad (espaciales, por lo tanto). De la madre que amamanta se pasará al disfrute autónomo de su imagen, y de ésta —como vimos— a la imagen especular. En el desarrollo de la subjetividad de un niño, llega un momento en que la imagen materna es capaz de calmarle sin necesidad de que ésta se acompañe de un contacto físico, o de un goce real. La mera presencia

⁶¹ Colette Soler, “El amor del psicótico”, 48.

visual entonces reconforta, del mismo modo su ausencia será capaz de trasladar una insatisfacción similar a la que le produjeron alguna vez el hambre y el frío. Igual que llegará el estadio del espejo, en el que el niño logrará depositar un goce imaginario en su propia imagen. A este goce lo llamamos *narcisismo*. A través de él, la imagen de uno mismo queda fijada en la subjetividad, y se da una «correspondencia libidinal entre objeto y ego», entre el sujeto y la imagen de su cuerpo, «cómo una única y misma libido que circula por ellos».⁶²

Finalmente, señalamos que a este goce imaginario que tiene que ver con las imágenes (diferente, por lo tanto, del que equivale a poner fin al hambre o al frío), el psicoanálisis lo asocia al *amor*. El narcisismo sería una de sus formas. En cambio, el dolor imaginario que resulta de la ausencia de la imagen lo llamamos *miedo*.

(B) *El Nombre-del-padre y el complejo de Edipo*

I. *La castración y sus vicisitudes*

21. Más allá del episodio del espejo, el trayecto del sujeto continúa, y la novela familiar del neurótico se debe seguir escribiendo. A continuación veremos que la resolución del complejo de Edipo vendrá a cambiarlo todo, como ocurre al final de las buenas novelas. Como también pasa en ellas, este cambio además será irreversible, tendrá efectos de retroactividad, y teñirá los estadios anteriores con su mismo color. Determinará el significado de todas las páginas que le precedieron. Entonces, los objetos parciales de la fase oral y anal de la sexualidad se convertirán en meras sombras que anticipaban la resolución del complejo de Edipo; augurios que avanzaban antes que él. Estamos hablando del pecho de la madre, de su sonrisa, su voz, su mirada, su imagen... todos ellos objetos parciales pertenecientes a la fase oral de la sexualidad; pero también a las heces del niño, el objeto parcial característico de la fase anal de la sexualidad,⁶³ que sólo tiene sentido porque el niño ya goza de la uni-

⁶² Jacques-Alain Miller, “Más allá de las condiciones del amor”, 176.

⁶³ Cuando el niño identifica y goza de su propia imagen especular comienza la fase anal de la sexualidad. Esta tesis puede resultar opaca de inicio, pero su conexión es bien banal: en la fase oral, la alimentación y el calor que el niño sentía a través del pecho de la madre constituía el goce real, mientras que la imagen de su pecho, de su sonrisa y —al final— de toda ella, proporcionaban el punto de apoyo de un goce imaginario que se independizaría, volviéndose autónomo del goce

dad que tiene su cuerpo, y puede así jugar con la idea de que algo en él puede separarse del resto, tratando esos fragmentos como regalos que hace a su madre (como muestra de amor), tanto como armas arrojadas cuando la odia, pues ésta le causa frustración y miedo.⁶⁴

Por mucho que todos ellos señalen a la madre como el objeto del goce real e imaginario (por mucho que su efectividad se lleve a cabo antes del complejo de Edipo), todos estos objetos parciales variarán su significado cuando la figura del padre (o la función paterna) entre en escena, haciendo que el Edipo encuentre una solución. Éste es, al menos, el esquema clásico de Freud,⁶⁵ el mismo que Lacan vendría a exponer con la *retroacción del Edipo*, y que acabará por proyectar al desarrollo de la proposición lingüística, de tal forma que el significado de los primeros elementos teóricos

real. Con la fase anal, la *descarga de heces* vendrá a ocupar el elemento específico del goce corporal; de forma coherente con esto, el niño derivará un goce imaginario al ver que una parte de su cuerpo se separa del resto. A veces, incluso pensará que él mismo es una hez que se ha desprendido del cuerpo de la madre, del mismo modo que le ocurre a él. Cfr. Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre una teoría sexual* (2), 1203/ 93-4. Obviamente, para que todo esto sea posible el descubrimiento teórico de que su cuerpo conforma una unidad ha debido tener lugar; se ha tenido que pasar por el estadio del espejo.

⁶⁴ Con ello se demuestra que la madre no deja de tener importancia tras el estadio del espejo, una vez el niño entra en la fase anal de la sexualidad. La prioridad de la madre no cambiará hasta la resolución del complejo de Edipo. Cfr. Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual* (2), 1203/93: «El niño considera los excrementos como una parte de su cuerpo [ein zugehöriger Körperteil] y les da una significación de un “primer regalo”, a través de cuya exteriorización [durch dessen Entäußerung] puede mostrar su docilidad a las personas que le rodean o su negativa a complacerlas».

La psicoanalista Melanie Klein también ofrecerá estudios sobre esto. Cfr. Melanie Klein, “A Study of Envy and Gratitude”, 213: «Al nivel inconsciente, la avaricia busca fundamentalmente vaciar, desecar y devorar el pecho, esto es, su objetivo es la introyección destructiva; mientras tanto, la envidia no busca solamente desvalijar, sino también volcar maldad —sobre todo excrementos malos y partes malas del yo— sobre la madre, antes que nada sobre en el pecho, para destrozarla y echarla a perder; en el sentido más profundo, esto significa destruir su poder de creación».

⁶⁵ De esta exposición se deriva claramente que el desarrollo de las fases de la sexualidad no obedece a ninguna evolución puramente biológica. Antes bien, responde directamente a los dictados y órdenes de la madre, a la teoría que ésta quiere enseñar al niño para que éste regule sus necesidades biológicas según las leyes sociales. Las fases de la sexualidad vienen determinadas, pues, por el elemento teórico. El niño siente goce en la boca cuando lo único que se le pide es comer (fase oral), igual que siente goce en el ano cuando la madre de un día para otro le pide que controle dónde y cuando deposita sus heces (fase anal). De la misma manera, el goce corporal vendrá a depositarse en el pene cuando piense, con la resolución del complejo de Edipo, que es eso lo que la madre desea de verdad. De acuerdo con la enseñanza de Lacan, se prueba con ello el efecto que la teoría ejerce sobre la propia experiencia del goce corporal. Dice Jacques-Alain Miller que «Lacan deduce el carácter parcial de las pulsiones del lenguaje. De la captura del ser humano en el lenguaje deduce la parcialización de lo pulsional. En Freud no hallamos una articulación así, pues siempre lo consideró como un fenómeno autónomo respecto a la lógica represiva del inconsciente», Jacques-Alain Miller, “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, 465.

que apareciesen en ella no dejarían de cambiar mientras se añadiesen nuevos, lo cual sólo terminaría con el punto de la frase.⁶⁶ Como hemos dicho, esta lógica se aplica también a la localización del goce real durante las diferentes fases de la sexualidad oral y anal, esto es, con las zonas erógenas que las caracterizan. Los diferentes objetos parciales de la sexualidad serán formas anticipatorias de la fase genital y de la fálica, así como del momento de la *castración* que les da inicio. Ésta última, con la que se resuelve el complejo de Edipo, «se vuelve por sí representable por medio de la experiencia cotidiana de la separación respecto del contenido de los intestinos y la pérdida del pecho materno vivenciada a raíz del destete».⁶⁷

No sólo el futuro, sino también el pasado quedará determinado por los nuevos elementos teóricos que la resolución del complejo de Edipo traerá consigo. Los anteriores objetos de goce corporal e imaginario quedarán superpuestos también por la función del pene, como nueva zona erógena y fuente de goce corporal; del mismo modo que la imagen narcisista se convertirá en el nuevo foco del goce imaginario, y el falo simbólico (lo que vendremos a llamar el Nombre-del-padre) se convertirá en la fuente de goce simbólico primordial. De acuerdo con todo esto, además, el goce simbólico acabará sobre-determinando el goce corporal y el imaginario.

22. Ahora bien, antes de adentrarnos en los pormenores de la castración y en los dinamismos que ella genera, vamos a detenernos en una cuestión colateral. Nos mueve a ello nuestro interés por comparar el psicoanálisis con el marxismo, que de vez en cuando nos lleva a reproducir interrupciones como ésta. En este caso, queremos subrayar cómo el marxismo y psicoanálisis (también el lacaniano) sufrieron una contradicción común y esencial, que en ambos casos fue resultado de la tentación empirista. En este caso, esto sólo se aprecia desde una perspectiva histórica, pues es así como observamos los cambios en la teoría de Lacan. Hemos dicho que la lógica de la retroacción del Edipo fue asumida por él, y debemos añadir a esto que sólo fue así hasta la última década de su enseñanza. En este momento trató de hacer de la castración y del complejo de Edipo un caso particular de una función más general, función a la que

⁶⁶ Cfr. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 784-5/808.

⁶⁷ Jacques-Alain Miller, *La angustia*, 56.

llamó *la desaparición del órgano de la libido*. Miller la describe de la siguiente manera:

*Este mito se constituye para dar vida a la libido concebida como órgano. Lacan lo introduce como el nuevo paradigma del objeto perdido, un paradigma que reemplazará al falo en el juego en la castración. El punto esencial es que, en este mito y en la elaboración que se hace en La angustia, el órgano perdido, el órgano separado, no lo está a causa de la castración. No recibe su sentido y su valor de la castración, sino que se concibe como aquello que se desprende de la sexuación de la vida en tanto ésta se reproduce a través de la conjunción de dos sexos. Lo importante de este mito es que aísla el órgano libido como efecto de una pérdida natural, una pérdida sin agente.*⁶⁸

Tenemos buenas razones para preferir el esquema de la castración al de la pérdida del órgano. La razón es ésta: El complejo de Edipo determinaría la forma en la que el sujeto percibe y comprende el mundo, y no a la inversa. Se trata del acontecimiento primordial para la conformación de la subjetividad, aquello que consolida la estructura neurótica. Así, al postular tesis puramente biologicistas, Lacan estaría tratando de escribir una especie de materialismo dialéctico a la Engels, de corte empírico-positivista; una teoría total acerca del organismo vivo que englobaría dentro de sí al propio psicoanálisis, entendiéndolo como una suerte de materialismo histórico, una teoría acerca de la historia de un modo de producción individual y subjetivo en el que el complejo de Edipo ocuparía la tesis principal.

Nuestra respuesta a Lacan se desprenderá de la que dimos a las tesis idealistas del marxismo: de la misma forma que un objeto real no se experimentaba sino en las determinaciones del vector teórico de la sociedad o de la estructura teórica del individuo, Lacan no puede postular el acceso a una organicidad pura. Al recurrir a un *real orgánico*, Lacan elige olvidar que la mera definición de algo así ya aparecería mediada por la estructura de la subjetividad, en la que el Edipo ya habría dejado su huella. Ni la percepción ni la reflexión de un sujeto pueden escapar la determinación del Edipo, puesto que a través de su lógica retroactiva, la resolución del Edipo es causa y principio teórico de todo lo demás, y no un efecto en sí mismo.

⁶⁸ Jacques-Alain Miller, *La angustia*, 56.

II. *El esquema de la castración como acontecimiento traumático*

23. Elegimos, pues, el esquema de la castración. De ésta, al menos sabemos una cosa: que el niño es separado de la madre por el padre, y que esta separación conforma un acontecimiento traumático. Ahora bien, como hemos visto, esto determina el pasado y futuro del sujeto, y queremos comprender qué sucede en la anatomía del trauma para que esto sea posible. Según Lacan, se trata de un caso particular de la lógica general gracias a la cual se produce el significado como resultado de «la relación fundamental, tal como la defino, de un significante con otro significante [la relation fondamentale, celle que je définis d'un signifiant à un autre signifiant]»,⁶⁹ aquello que Lacan representaba mediante el matema $S_1 \rightarrow S_2$. Un elemento teórico se relaciona con otro para renovar su sentido de forma retroactiva. En línea con esto, Freud presenta su concepción primitiva del trauma con una hipótesis contaminada por cierto idealismo empirista. Puede servirnos, sin embargo, de punto de partida. Todo trauma se compondría de dos sucesos diferentes y separados en el tiempo; más concretamente, en todo trauma cabía encontrar un suceso del presente del sujeto junto con un suceso de la infancia, y no era hasta que el primero sacaba a la luz el segundo cuando el trauma, en sí, se efectuaba. Propiamente dicho, consistiría en la coordinación de un acontecimiento con otro, ya que sólo entonces, desde el presente, cobraba el suceso infantil su significado traumático.

En todo esto, la dimensión empirista se encuentra únicamente en la categoría de suceso, que en la teoría lacaniana vendrá a ser convenientemente reemplazada por la de un significante, o un elemento teórico. Freud identificaba tal suceso originario con la contemplación del coito entre los padres, que era considerado como un hecho, como un fenómeno dado, como algo que se percibía sin entenderse y que, por lo tanto, era traumático en la medida en que presentaba un vacío de significado. Para llenar este vacío, el sujeto creaba su propia interpretación fantasiosa. Hoy sabemos que esto no es totalmente así. La determinación de la teoría sobre la experiencia implica que nunca existe un vacío absoluto de significado. Así se cancela la posibilidad de que

⁶⁹ Jacques Lacan, *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (I, 1), 11/11.

ese hecho de la infancia deba tomarse como una de las caras de un trauma, el cual se concretaría cuando un suceso posterior haga pie en él, por parecido o analogía.

Frente a esto, vamos a intentar demostrar que el acontecimiento de la castración ya compone un trauma en sí mismo, puesto que consta de dos elementos teóricos. ¿Qué queremos decir? Que cuando en la vida adulta deviene un suceso traumático, lo que entonces sucede es que un elemento teórico del presente ha enlazado con el trauma perfectamente constituido de la castración. No se trata de que el trauma no se hubiese efectuado todavía (de que sólo lo haya hecho ahora, suplementado por el suceso contemporáneo), sino que el trauma estaba reprimido en el inconsciente. Lo que vuelve en el trauma del presente es la totalidad del trauma del pasado, el cual se repite en la vida adulta. Con ello adviene, también, *lo siniestro* [*das Unheimliche*], que no sin razón Freud hizo emanar de «los complejos infantiles reprimidos, del complejo de castración, de las fantasías intrauterinas, etc.». ⁷⁰

24. La clave reside en que la castración implica en realidad dos cosas y dos tiempos. Por una parte, implica la *separación* de la madre a manos del padre, pero también la *amenaza paterna* por medio de la cual esta separación cobra sentido, y acabarán por consolidarse sus efectos. Son dos elementos diferentes, que cabe tener en cuenta y distinguir teóricamente. El primer término trae consigo una pérdida de goce corporal, tal y como se deriva del hecho de que el niño no pueda tener un acceso continuo a la madre. Esta pérdida, sin embargo, no tiene por qué ser traumática sino únicamente acompañarse de *celos*. De acuerdo con esto, Lacan vincula la envidia y la agresividad con el orden de lo imaginario ⁷¹ —con la imagen de la madre, en este ca-

⁷⁰ Sigmund Freud, “Lo siniestro” (III), 2502/271: «Anders verhält es sich mit dem Unheimlichen, das von verdrängten infantilen Komplexen ausgeht, vom Kastrationskomplex, der Mutterleibphantasie usw., nur dass reale Erlebnisse, welche diese Art von Unheimlichen erwecken, nicht sehr häufig sein können».

⁷¹ Cfr. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, 91/98: «Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la *imago* del semejante y el drama de los celos primordiales (tal acertadamente valorado por la escuela de Charlotte Bühler en los hechos de *transitivismo* infantil), la dialéctica que desde entonces liga al yo [*je*] con situaciones socialmente elaboradas [Ce moment où s’achève le stade du miroir inaugure, par l’identification à l’*imago* du semblable et le drame de la jalousie primordiale [...], la dialectique qui dès lors lie le *je* à des situations socialement élaborées]».

so. Sin duda, los celos siguen teniendo como punto de referencia el dualismo de la imagen especular, y son simplemente la manera en la que el niño reacciona cuando ve otra imagen (la de su padre) en el lugar que le correspondería a él. Pero en realidad, el trauma aparecería cuando a la separación se le añade, en un segundo término, la amenaza paterna. Más o menos, ésta dice que el padre castrará al niño si éste no sacrifica el deseo por su madre. Debemos entender que, para que esta amenaza funcione, no hace falta que el padre la pronuncie realmente, puesto que el niño recibirá ese mensaje de forma inevitable. Lo hará a consecuencia del lugar que ocupa dentro de su familia. Haciendo uso de una expresión muy manida, podemos hablar de esta amenaza en términos de un *efecto de estructura*.

Lo que sí queremos destacar es el mecanismo y la doble temporalidad que entran en juego con esta amenaza. Se trata de una amenaza muy paradójica, cuyo esquema es el de la alienación, tal y como Lacan la describió con la decisión entre *la bolsa o la vida*: «Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada».⁷² Lo mismo sucede en este caso. La amenaza paterna no entraña un contexto de elección posible, porque cuando el niño la comprende el contexto ha cambiado enteramente, y también las condiciones de su elección. La clave es que la mera formulación de esta amenaza lleva implícita el mecanismo mediante el cual ésta se ejecutará en el momento en que sea comprendida, dejando al niño perplejo. Como muestra Lacan, la conjunción de la frase “¡La bolsa o la vida!”, o “¡Libertad o muerte!”, es engañosa. Más adelante veremos que el complejo de Edipo y el lenguaje son indisolubles, y que la alienación básica, en realidad, se encuentra en el uso mismo del lenguaje, esto es, en la vida en sociedad, en familia, etc. Aunque todos estos contextos den a entender que existen otras elecciones posibles, lo cierto es que hay una elección que el lenguaje no puede formular, ni de la que puede dar cuenta: y es la de si el sujeto desea, o no, aprender a usar un lenguaje. Lo mismo se puede decir acerca de vivir en sociedad, o nacer en el seno de una familia. Todos estos casos ya

Cfr., también, Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, 102/110: «la agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista [*L’agressivité est la tendance corrélative d’un mode d’identification que nous appelons narcissique et qui détermine la structure formelle du moi de l’homme et du registre d’entités caractéristique de son monde*]

⁷² Jacques Lacan, *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (XVI, 3), 220.

implican que ha habido una decisión sobre la cual el niño no ha tenido elección. A partir de entonces, la vida es el camino en el que sujeto va entendiendo qué consecuencias se derivan de aquella decisión impuesta.

En este caso, los términos concretos que dan contenido a la amenaza de castración son los siguientes: el niño entiende que el padre le castrará si vuelve a gozar de su madre en el momento preciso en que descubre que la madre de la que le han separado ya está castrada. A partir de entonces, la amenaza de castración ya se ha realizado sobre su madre, lo cual viene a sobre-determinar el momento anterior de la separación, y de su significado. Ya no se trata solamente de que el niño se haya separado de ella, sino que la ha perdido tal y como la conocía: completa. De los celos de la separación, se pasa a la angustia de castración. En otras palabras: la lógica de la retroacción se precipita sobre el niño de tal forma que éste observa cómo la separación de su madre pasa a significar el cumplimiento de la amenaza que su padre formuló después de ella, y cuyo cumplimiento parecía poder evitarse si la separación era aceptada. Por supuesto, esto sólo puede saberlo el niño a posteriori, una vez las consecuencias de la amenaza ya se han precipitado. Lo que antes no era necesariamente traumático se convierte, de pronto, en un trauma que ya es inmediatamente del pasado. Se convierte en el trauma originario del que, como antes, ya sólo queda sufrir sus consecuencias. En la siguiente sección tratemos de desmenuzar todo este proceso de manera más detallada, y apuntar las transiciones que ésta conlleva.

III. *La castración*

I

25. Hemos dicho que la castración se realiza a través de dos tiempos diferentes. Imaginemos lo siguiente: en el momento de la separación, el niño piensa que la madre prefiere al padre antes que a él, puesto que lo ha permitido, y siente los *celos* correspondientes. Todo este escenario todavía ancla con el goce imaginario, pero cambia en el momento en que la amenaza de castración se concreta. A partir de entonces ya no existen los celos, ni tampoco el esquema binario de amor, odio y miedo; ni tampoco es la madre sino el padre el que pasa a primer plano. Como dice Althusser,

El momento de lo imaginario [...] [Le moment de l'imaginaire lui-même] —el primer momento en que el niño vive su relación inmediata con un ser humano (madre) sin reconocerla prácticamente como la relación simbólica que es [sans la reconnaître pratiquement comme la relation symbolique qu'elle est] (como la relación de un niño humano con una madre humana)—, está marcado y estructurado en su dialéctica por la dialéctica misma del Orden simbólico, es decir, del Orden humano, de la norma humana (las normas de los ritmos temporales de la alimentación, de la higiene, de los comportamientos, de las actitudes concretas de reconocimiento [des attitudes concrètes de la reconnaissance] —la aceptación, el rechazo, el sí o el no al niño, no son más que una pormenorización, las modalidades empíricas de ese orden constituyente, Orden de la Ley y del Derecho de asignación que atribuye y excluye [Ordre constituant, Ordre de la Loi et du Droit d'assignation attributoire ou exclusoire], bajo la forma misma de Orden del significante [l'Ordre du signifiant], es decir la forma de un Orden formalmente idéntico al orden del lenguaje.

[...] Lacan muestra la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo hombrecito por nacer, y se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, por consiguiente su destinación forzada [qui guette dès avant sa naissance tout petit d'homme à naître, et s'empare de lui dès son premier cri, pour lui assigner sa place et son rôle, donc sa destination forcée].⁷³

Si todo este episodio viene asociado a la castración, se debe a que la emergencia de la función paterna hace definitiva la separación del niño de la madre. Así, lo que antes era una madre que podía estar más o menos presente para el niño (más o menos accesible) pasa a convertirse directamente en una madre que falla. Que la madre falle significa que no tiene algo, o bien que tiene una falta. Y sin duda, esta devaluación cualitativa es la que el niño tendrá una ocasión perfecta para simbolizar en cuanto vea los órganos genitales de la madre, y no encuentre allí un pene que busca y que falta. La madre está castrada. Como la percepción de la imagen en el espejo, la de los genitales de la madre también supone un caso excepcional; tanto es así, que debemos interpretarla a partir del esquema que la percepción de la anomalía, según Kuhn, tenía en el campo de la ciencia. Como éste escribía en su libro respecto al descubrimiento científico, en este caso se trata también de algo que el niño a veces niega de raíz.

En cualquier caso, la diferencia orgánica se convierte en el significante de ese significado que es la madre que se ha ido; se convierte de alguna manera en la razón por la que ésta ha dejado al niño, y ha permitido que estén separados. De forma retroactiva, el niño entiende que su madre carece de algo (que está *herida*, y podemos imaginarnos qué efecto tendrá el conocimiento posterior de que su madre sangra, de hecho, todos los meses), y que ésa es la razón por la que ya no pueda estar presente.

⁷³ Louis Althusser, "Freud y Lacan", 72-3/40.

Esta comprensión da lugar al deseo del niño de ser él mismo quien la cure y la complete. En efecto, así lo haría, si no fuera porque la amenaza paterna se vuelve funcional en este mismo contexto. El niño da sentido a la separación que el padre ha forzado entre él y su madre en función de la misma castración que ha visto en la madre. Lo hace como el contenido concreto de la amenaza paterna; esto es, la castración materna funciona como la prueba de lo que el padre podría llegar a hacer al niño si éste desobedeciese la prohibición de acercarse y desear a la madre; si infringiese la separación que aquél ha impuesto. Sucede, entonces, como en la fantasía del hombre de los lobos: si el niño moviese un dedo, éste se le caería.⁷⁴

No por casualidad dio Freud el nombre de Edipo a este complejo, pues tiene una estructura trágica. Cuando el niño percibe la castración de la madre, ya es demasiado tarde para todo: no sólo para evitar el daño, sino para repararlo. Pero la cosa no acaba aquí; el significante de la castración adquirirá todavía más acepciones. El lugar que el pene viene a ocupar en todo este argumento, ya lo hemos comentado: el niño desea ser el pene que a su madre le falta; el problema es que también sabe que el padre se lo haría pagar quitándole el pene a él mismo —lo que, tal vez, ya hizo el padre con la madre, y es por esto que ésta se halla castrada. La madre misma es la mejor prueba de que se puede cumplir con esa amenaza.

A partir de entonces, el niño interpreta que es el padre quien le da a la madre el pene que a ella le falta. Obviamente, de la misma manera que la contemplación de los genitales de la madre colaboraron intensamente para construir la fantasía de la castra-

⁷⁴ Cfr. Sigmund Freud, “Historia de una neurosis infantil (‘Caso del hombre de los lobos’)”, 1987-8/199-200: «De este mismo paciente he relatado en otro lugar una alucinación que tuvo a los cinco años, y a la que añadiré aquí un breve comentario:

»“Teniendo cinco años jugaba en el jardín, al lado de mi niñera, tallando con una navajita en la corteza de uno de aquellos nogales, que desempeñaban también un papel en mi sueño. De pronto observé, con terror inexpresable [mit unaussprechlichem Schrecken], que me había cortado el dedo meñique de la mano (¿derecha o izquierda?) de tal manera, que sólo permanecía sujeto por la piel. No sentía dolor alguno [Schmerz spüre ich keinen], pero sí una angustia grande [aber eine grosse Angst]. No me atreví a decir nada a la niñera, que estaba a pocos pasos de mí; me desplomé en el banco más próximo y permanecí sentado, incapaz de mirarme el dedo. Por último, me tranquilicé, me miré el dedo y vi que no tenía en él herida alguna”.

»[...] Podemos, pues, suponer que la alucinación expuesta se desarrolló en el periodo en que el sujeto se decidió a reconocer la realidad de la castración [in der er sich zur Anerkennung der Realität der Kastration entschloss], constituyendo quizá la exteriorización de aquel paso decisivo. [...]

»El estímulo de esta alucinación [...] partió de un relato, según el cual un pariente suyo había nacido con seis dedos en los pies, y sus padres le habían cortado en el acto los dedos sobrantes con un hacha. Así, pues, las mujeres no tenían pene porque se los cortaban al nacer».

ción, la visión de los genitales del padre (y la comparación con los suyos) vendrán a suplementar toda esta teoría. Estamos ante el inicio de las fantasías sexuales infantiles con las que se pone fin al complejo de Edipo, una vez se logra estabilizar eso que llamamos el *falo* simbólico, o el Nombre del Padre, de absoluta importancia para la configuración de los síntomas.⁷⁵ Sobre estas fantasías el niño releerá todo lo que hasta ahora hemos ido narrando, desde los primeros pasos del marco imaginario. Que la madre se ausentara, que permitiera que el padre los separara... todo ello adquiere un nuevo sentido ahora que el pene del padre se convierte en el punto de referencia, en el significante primordial que simboliza la explicación que el niño se dará a sí mismo acerca de su lugar frente a la relación de sus dos padres, en el interior de su familia.

II

26. Queda explicar cómo logra el complejo de Edipo solucionarse. Ahora bien, para que esto tenga lugar, el niño debe ser capaz de producir la continuidad del goce que le ofrecía su madre, y de no quedarse anclado en el sufrimiento que implica el acontecimiento de la castración. Lograr esto es complicado, y no siempre se consigue. Nadie puso tanto énfasis como el propio Freud en el lado terrible y trágico de la infancia. Con ello criticó el mito ilusorio de la niñez, tan afín al de la naturaleza, a la que el niño está más próximo. Ambos caracterizan hoy la ideología burguesa, y en general a todo pensamiento del origen —como Althusser lo vino a llamar—, sea el de una persona concreta o de la humanidad en general. Así se lo prueba el siguiente párrafo, verdadero catálogo de las penurias infantiles, y uno de los más expresivos y dramáticos que se encuentran en la obra del primer psicoanalista:

La primera flor de la vida sexual infantil [Die Frühblüte des infantilen Sexuallebens] se hallaba destinada a sucumbir a consecuencia de la incompatibilidad de sus deseos con la realidad [der Unverträglichkeit ihrer Wünsche mit der Realität] y de la insuficiencia del nivel de la evolución infantil [der Unzulänglichkeit der kindlichen Entwicklungsstufe], y, en efecto, sucumbió entre las más dolorosas sensaciones. La pérdida de amor y el fracaso dejaron tras sí un una duradera influencia del sentido del yo, como una cicatriz narcisista [eine dauernde Beeinträchtigung des Selbstgefühls als narzisstische Narbe] que, a mi juicio [...], constituye la mayor aportación al frecuente sentimiento de inferioridad [Minderwertigkeitsgefühl] de los neuróticos. La

⁷⁵ Cfr. Jacques Lacan, “La significación del falo”, 666/686: «la significación de la castración no toma de hecho (clínicamente manifiesto) su alcance eficiente en cuanto a la formación de síntomas sino a partir de su descubrimiento como castración de la madre».

investigación sexual, limitada por el incompleto desarrollo físico del niño, no consiguió llegar a conclusión alguna satisfactoria. De aquí el lamento posterior: "No puedo conseguir nada; todo me sale mal". La tierna adhesión a uno de sus progenitores, casi siempre al de sexo contrario, sucumbió al desengaño, a la inútil espera de satisfacción y a los celos provocados por el nacimiento de un hermanito, que demostró inequívocamente la infidelidad de la persona amada; el intento emprendido con trágica seriedad [der eigene mit tragischem Ernst unternommene Versuch] de crear por sí mismo un niño semejante, fracasó de un modo vergonzoso; la minoración de la ternura que antes rodeaba al niño, las más elevadas exigencias de la educación, las palabras severas y algún castigo, le descubrieron, por último, el desprecio del que era víctima [hatten endlich den ganzen Umfang der ihm zugefallenen Verschmähung enthüllt].⁷⁶

Este tema nos ofrece otra línea de aproximación entre el psicoanálisis y el marxismo. Haremos otra pausa, por lo tanto, en este caso para ver cómo uno y otro concretan un mismo modelo de estructura dialéctica, por mucho que lo apliquen sobre diferentes objetos teóricos, al menos en el estado actual en el que ambas teorías se encuentran. La una sobre la subjetividad individual, la otra sobre el modo de producción social. Creemos que la desconfianza hacia todo discurso que hable de la infancia en términos de una felicidad idílica (o lo que es lo mismo, desprovista de sexualidad) sería la misma que el marxismo demuestra hacia todo discurso que describe el proceso de producción de una sociedad de forma a-problemática y lineal, sobre todo cuando imagina los modos de producción anteriores como el idilio de la agricultura y la ganadería. Pero no sólo entonces; también miente el discurso de la ideología burguesa cuando afirma que el intercambio entre el propietario de los medios de producción y la fuerza de trabajo está regido por la libertad y la igualdad.⁷⁷ En este sentido, la recopilación que Freud hace de las tragedias propias de la infancia resuena de forma simi-

⁷⁶ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (III), 2515/230-231.

⁷⁷ Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección II, Capítulo IV, §3), 236: «La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera aquí es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues comprador y vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la fuerza de trabajo, vienen determinados únicamente por su libre voluntad. Contratan como personas libres, iguales ante la ley. ¡Igualdad! Pues sólo se relacionan como poseedores de mercancías y cambian un equivalente por otro. ¡Propiedad! Pues cada uno sólo dispone de lo suyo. ¡Bentham! Pues a cada uno de ellos no le preocupa más que lo suyo. [...] Y precisamente porque cada cual se preocupa de sí mismo y ninguno del otro, contribuyen todos ellos, debido a la armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia omni-astuta, a realizar la obra de su provecho recíproco, de la conveniencia común, del interés general».

lar a las descripciones que Marx y Engels realizaron de las condiciones de trabajo y vida de la clase obrera.

Ahora bien, lo que prueba su verdadero paralelismo es que tanto el psicoanálisis como el marxismo se hacen eco de una historia de la que no se puede hablar, que está silenciada. Puesto que se trata de objetos teóricos distintos, este silencio se debe también a razones distintas. Del marxismo, por ejemplo, sabemos que las ideas que circulan en la ideología de una sociedad clasista no pueden dar cuenta ni de la violencia originaria que dio lugar a la acumulación primitiva, ni de la explotación que, sobre todo a través de la plusvalía, sufre la clase obrera. Explicamos que tanto la división clasista de trabajo (especialización intelectual) como la diferencia entre los vectores teóricos de la infraestructura y la superestructura son responsables de este silencio; y que los dos mecanismos se debían al esquema de relaciones de producción, a la diferencia entre los poseedores de los medios de producción y la fuerza de trabajo.

En el psicoanálisis, el esquema toma un aspecto sorprendentemente similar. No hace falta forzar demasiado las cosas para que las correspondencias salten claramente a la vista. Ya Althusser, en su texto “Sobre Marx y Freud”, señaló el carácter conflictivo o agonístico de ambas teorías,⁷⁸ del que resultaba una misma «tópica sin centro, en el que las varias instancias no tienen unidad más allá de *la unidad de su funcionamiento conflictivo*».⁷⁹ Desde este punto de vista, podemos analizar el complejo de Edipo como el lugar y el momento en el que se da el conflicto por la posesión de los medios de producción de goce, a un nivel subjetivo. Pues lo que entonces está en juego es el acceso a ese medio de goce corporal que es la madre para el niño. Más adelante ahondaremos en la forma en la que ambas teorías desprecian el punto de vista del sujeto autónomo, y lo analizan siempre dentro de una estructura superior a él, la familia o la sociedad. También veremos que las necesidades básicas del cuerpo que el marxismo hace funcionales dentro del marco histórico del modo de producción, el

⁷⁸ Cfr. Louis Althusser, “Sur Marx et Freud”, 225: «Pourtant un autre phénomène doit retenir notre attention, encore plus étonnant: c’est ce que j’ai appelé le caractère *conflictuel* de la théorie marxiste et de la théorie freudienne».

⁷⁹ Cfr. Louis Althusser, “Sur Marx et Freud”, 241: «Freud, qui ne connaissait presque pas Marx, pensait comme lui (bien qu’il n’eût rien en commun avec le sien) son objet dans la figure spatiale d’une ‘topique’ [...] et d’une *topique sans centre*, où les diverses instances n’ont d’autre unité que *l’unité de leur fonctionnement conflictuel*, dans ce que Freud appelle ‘l’appareil psychique’, terme (appareil) qui n’est pas non plus sans faire penser discrètement à Marx».

psicoanálisis forzosamente las convierte en demandas de goce, determinadas por la libido o el deseo sexual. La propia definición marxista del cuerpo tendrá que cambiar a partir de aquí, indudablemente; pues del mismo cuerpo que tiene hambre, frío y otras necesidades, la libido hace un conjunto de zonas erógenas, de tal forma que el sujeto no puede satisfacer el hambre y el frío sin obtener a su vez un goce libidinal. Así, el mismo órgano a través del cual el sujeto ingiere comida (la boca), o expulsa sus excrementos (el ano), será capaz de reportar un gozo sexual. De ahí que a veces el sujeto necesite comer aunque no tenga hambre, o que teniendo hambre no coma, o que se fuerce a ir al baño muchas más veces de lo que sería necesario, o no vaya aún cuando lo necesita. De ahí, finalmente, que Freud escriba:

El placer sexual no se enlaza exclusivamente con la función de los genitales. La boca sirve para besar tanto como para comer o para la expresión verbal; y los ojos no perciben tan sólo las modificaciones del mundo exterior importantes para la conservación de la vida, sino también aquellas cualidades de los objetos que los elevan a la categoría de objeto de la elección erótica, o sea "sus encantos".⁸⁰

Que el goce tiene múltiples formas se percibe también en que la madre no es sólo la fuente de calor y de alimento, sino que también es el primer objeto sexual del niño. Y sin embargo, mientras que el hambre, el frío y otras muchas necesidades son convertidas en objetos teóricos por las ciencias naturales y la economía, la funcionalidad de la libido sólo la convierte en objeto teórico el psicoanálisis. Y las claves de su funcionamiento son secretas, pues se hallan en relación con el papel que la madre tuvo como objeto sexual. En tanto es así, su información se halla oculta en el inconsciente de cada uno.

III

27. Con esto recuperamos el argumento que de verdad nos interesa, y que no es otro que la resolución del complejo de Edipo deriva en una causalidad muy similar a la que hemos encontrado en el modo de producción marxista. Se trata de una estructura sobre-determinada, donde se percibe la causalidad estructural. Para el marxismo, que los medios de producción materiales no caigan en manos de la clase trabajadora

⁸⁰ Sigmund Freud, "Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión", 1633. Se trata de un texto no incluido en la edición de la *Studienausgabe*.

implica el desconocimiento necesario, dentro de la sociedad, de la propia lucha de clases y de todas las consecuencias que se derivan de ella. El desconocimiento, pues, de la plusvalía, y por lo tanto de la razón última de por qué se producían las crisis capitalistas. En resumen: se deriva el idealismo de su ideología, tanto para la filosofía de la historia (hegeliana) como para la economía (liberalismo clásico). El capitalismo aspiraría a una situación en la que su propia producción consciente y objetiva, por así decirlo, siga en el inconsciente de la sociedad (fuera del vector teórico social, ignorada por la ideología); que la plusvalía no sea conocida, como ya se olvidó la violencia originaria que propició la acumulación primitiva.

Lo cierto es que en el psicoanálisis ocurre una cosa similar. De ahí que Jacques-Alain Miller identificara la sobre-determinación y la causalidad estructural en ambas teorías.⁸¹ La resolución del complejo de Edipo trae consigo, para el sujeto, la ignorancia de que éste complejo y su conflicto han tenido lugar. Más concretamente, la angustia que despertó el trauma de la castración implica como efecto que el niño reprima su deseo por la madre, la amenaza del padre, y olvide todo lo que él mismo ideó para darle explicación. Estos pensamientos son reprimidos, alejados de la conciencia, y conforman el vector teórico del inconsciente. La represión primitiva [*Urverdrängung*] (o *amnesia infantil* [die eigentümliche Amnesie], que según Freud recae sobre los primeros ocho años de edad⁸²), tanto como la *represión propiamente dicha* [die *eigentliche Verdrängung*]⁸³ con la que aquélla se articula en la vida adulta, impiden que la verdad del inconsciente emerja a la conciencia del sujeto.⁸⁴ Como vemos, aquí

⁸¹ Jacques-Alain Miller, “Acción de la estructura”, 35

⁸² Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual* (2), 1196/82: «Ich meine hiemit die eigentümliche Amnesie, welche den meisten Menschen (nicht allen!) di ersten Jahre ihrer Kindheit bis zum 6. oder 8. Lebensjahre verhüllt».

⁸³ Sigmund Freud, “La represión”, 2054/109: «Tenemos, pues, fundamentos para suponer una primera fase de la represión, una *represión primitiva* [*Urverdrängung*], consistente en que a la representación psíquica de la pulsión se le ve negado el acceso a la conciencia. Esta negativa produce una *fijación* [*Fixierung*], o sea que la representación [Repräsentanz] de que se trate perdura inmutable a partir de este momento, quedando la pulsión ligada a ella. [...]

»La segunda fase de la represión, o sea la *represión propiamente dicha* [die *eigentliche Verdrängung*], recae sobre las ramificaciones psíquicas de la representación reprimida o sobre aquellas series de ideas procedentes de fuentes distintas, pero que han entrado en conexión asociativa [assoziative Beziehung] con dicha representación».

⁸⁴ Ellie Ragland explica muy bien como la conciencia (esta vez el *ego* freudiano) acaba resultando de este proceso de sobre-determinación a cargo del inconsciente: «En la neurosis, el sujeto [...] muestra la defensa que su ego finalmente es, esto es, él o ella en tanto que están sujetos siempre al proceso de negación en el que, paradójicamente, la integración de su ego ya ha sido realiza-

se trata de un desconocimiento estructural que se produce dentro de un mismo sujeto, y no entre varios sujetos o clases de una sociedad. Insistimos, además, en que la represión se activa precisamente por el carácter angustioso de las experiencias de la infancia. A partir de entonces, será imposible que el sujeto comprenda de qué manera el vector teórico del inconsciente sobre-determina todo lo que produce desde la conciencia —como es imposible que el liberalismo comprenda el sentido de las crisis capitalistas. Tal sobre-determinación, como veremos, puede tomar varias formas: puede aparecer como contradicciones insalvables dentro del propio vector teórico de la conciencia, o bien como síntomas que el discurso consciente no puede integrar.

Varios ejemplos en el contexto de la filosofía han tratado de aproximarse por esta vía al marxismo y al psicoanálisis. Por ejemplo, en su ensayo “Freud y Lacan” dice Althusser que el complejo de Edipo es una *guerra sin memoria*⁸⁵ en el que muchos sujetos se quedan por el camino, estancados en un barrizal que ha de llamarse *locura* (psicosis). Tal vez lo sea también el *autismo*. Walter Benjamín, por su parte, fue uno de los pocos autores que llevó a cabo una aproximación marxista a la infancia, con frases tales como que «el niño nace en el seno de su clase. Mejor dicho, desciende de su clase y no de su familia».⁸⁶ Con esto pretendía acabar con la fraseología idealista y complaciente de la ideología burguesa, aquélla que defiende que todos los niños son iguales y que también lo son —por lo tanto— todos los seres humanos (como lo demuestra su origen), y que existe una misma naturaleza humana. Pero con ella Benjamin también demostraba el mismo grado de incompreensión que caracterizó casi siempre a la filosofía marxista respecto al psicoanálisis. Hizo de la *familia* (que no es

da. [...] El ego de un sujeto se “muestra”, entonces —como un tipo de *donner-à-voir*— como la forma invertida de la relación fundamental con el propio ego-ideal de uno», Ellie Ragland, “An Overview of the Real”, 207.

⁸⁵ Cfr. Louis Althusser, “Freud y Lacan”, 67/35-6: «La humanidad sólo inscribe sus muertos oficiales en los memoriales de sus guerras: aquellos que supieron morir a tiempo, es decir tarde, ya hombres, en guerras humanas en las que se despedazan y sacrifican sólo lobos y dioses *humanos*. [c’est-à-dire tard, hommes, dans de guerres humaines, où ne se déchirent et sacrifient que des loups et des dieux jumains] El psicoanálisis se ocupa, en sus únicos supervivientes, de otra lucha, de la única guerra sin memoria [guerre sans mémoires ni mémoriaux] ni registros que la humanidad finge no haber librado jamás, la que cree haber ganado siempre por anticipado, simplemente porque para ser tal la humanidad debe haber sobrevivido a esa guerra, y vivir y darse a luz como cultura en la cultura humana: guerra que a cada momento se libra en cada uno de sus retoños, los cuales, proyectados, deformados, rechazados [projetés, déjetés, rejetés], cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que convierte a larvas de mamífero en niños humanos, en *sujetos*».

⁸⁶ Walter Benjamin, “Una pedagogía comunista”, 96.

un objeto real, sino un conjunto de funciones teóricas con las cuales la subjetividad se configura) un invento de la moral burguesa.

Y sin embargo, la tesis de que la historia la escriben siempre los vencedores, cuya variantes encontramos en las *Tesis de la filosofía de la historia*,⁸⁷ sin duda se entiende verdaderamente en el contexto de la teoría psicoanálisis, en cómo la conciencia (y con ello el uso funcional del lenguaje) emerge tan sólo a cambio de reprimir toda la angustia que se deriva del complejo de Edipo, y de olvidar todo lo que al niño le sucedió como perdedor que fue en ese conflicto.

IV. *Pene, imagen narcisista y Nombre-del-padre:
falo corporal, falo imaginario y falo simbólico*

I

28. Tras este excursus, retomamos la exposición de la teoría psicoanalítica en el lugar donde la dejamos. Así pues, suponemos que el niño es capaz de dar continuidad a su goce corporal más allá del sufrimiento que provoca el episodio de la castración, y así prosigue el camino propio del neurótico. El siguiente paso será identificarse con la figura del padre. De nuevo: no estamos hablando de un padre en sentido biológico, ni siquiera en el sentido cultural más difundido. «El padre es ante todo un nombre — un significante—», escribe François Regnault; «y sólo es una persona de forma secundaria (en la mayoría de los casos, un hombre)».⁸⁸ El objeto teórico *padre* es, para el psicoanálisis, aquél que lleva a cabo la función de separar a la madre y al hijo, y que lo hace de tal forma que logra, como resultado de esto, la identificación del niño. Lacan lo explica diciendo que el niño asume para sí *el Nombre-del-padre* [*Nom-du-Père*]. Se trata de una categoría complicada pero fundamental, así que vamos a intentar explicarla detalladamente. Ni siquiera así aspiramos, con todo, a dar completa cuenta de ella, ni tampoco hacerlo de forma plenamente ajustada a una teoría lacaniana que, sin duda, vamos a simplificar.

⁸⁷ Walter Benjamin, “Tesis de la filosofía de la historia”, 80-1: «*ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y éste enemigo nunca ha dejado de vencer» (VI); «¿con quien se compenetra el historiador historicista? La respuesta es inevitable: con el vencedor» (VII); «no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie» (VII).

⁸⁸ François Regnault, “The Name-of-the-Father”, 66.

Lo primero que debemos decir al respecto es que el Nombre-del-padre debe leerse, también, como el *Deseo de la Madre* [*Desir de la Mère*]. El padre sería, desde el punto de vista, lo que la madre desea. «Si el deseo de la madre *es* el falo, el niño quiere ser el falo para satisfacerlo». ⁸⁹ Ya de por sí, esto muestra que la resolución del complejo de Edipo guarda relación con el episodio anterior de la imagen especular, donde tan importante resultaba la imagen materna. En cierta forma, el Nombre-del-padre sigue estando en continuidad con la madre, y muestra la ruta que deberá seguir también el goce del niño. ⁹⁰ Si el niño no se pierde por el camino, acabará identificándose con el padre, pues es éste lo que la madre desea, y él niño quiere ser deseado por ella.

Esta es la razón por la que Lacan afirma que el Nombre-del-padre es una metáfora del deseo de la madre ⁹¹; lo llamará, por esto, *metáfora paterna*. El objeto teórico “padre” es una metáfora, no un objeto en sí; su Nombre es aquello que desea la madre y, por eso, aquello que el niño debe ser para tener a la madre. Como antes,

la metáfora paterna, tal como Lacan la presenta clásicamente, parte de un término opaco, el Deseo de la Madre, concebido de entrada como un significante cuya significación se desconoce. La operación de la metáfora paterna lo simboliza y produce la significación fálica; de razón de él, lo que puede considerarse un ejemplo de simbolización integral. ⁹²

Por su parte, Paul-Laurent Assoun insiste en lo mismo cuando dice que «el punto oscuro es aquí el deseo de la madre: lo encontramos en el núcleo de la metáfora paterna que engendra al Padre como Nombre, partiendo de la palabra de la madre que lo vehicula». ⁹³ Ahora bien, si el episodio de la castración es un momento traumático, esto se debe a que en él el niño descubre que la presencia de la madre no funcionaba en relación a él, sino que siempre lo hizo en relación al padre; o lo que es lo mismo, «desde la perspectiva clínica está claro que el niño se encuentra con el deseo de la

⁸⁹ Jacques Lacan, “La significación del falo”, 673/693: «Si le désir de la mère *est* le phallus, l’enfant veut être le phallus pour le satisfaire».

⁹⁰ Jacques-Alain Miller reafirma esta solución de continuidad cuando escribe que «la vía del amor [...] lleva al objeto simbólico», Jacques-Alain Miller, *La angustia*, 62.

⁹¹ Cfr. Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, 557/538-9.

⁹² Jacques-Alain Miller, *La angustia*, 101.

⁹³ Paul-Laurent Assoun, *Lacan* (I, 3, §2), 82.

madre, pero que más allá de ese deseo el niño se topa con algo a lo que —según él— su madre obedece: la ley del padre».⁹⁴

En este momento, el Nombre-del-padre se convierte en el elemento teórico a partir del cual el sujeto da valor a todas las cosas; le dice qué hay que ser, qué significa ser alguien,⁹⁵ y todo ello porque le reporta al niño lo único que en ese momento le importa: cuál es la ley que mueve al deseo de su madre. Es la solución a qué debe hacer para poder decir que él mismo es como su padre y merece ser querido; le dice, por eso, qué significa tener pene, qué significa ser merecedor de eso que parece ser la llave de entrada para poder gozar de esa madre. Es por esto que Lacan escribe que el complejo de castración inconsciente permite

*la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo [sans laquelle il ne saurait s'identifier au type idéal de son sexe], ni siquiera responder sin graves vicisitudes a las necesidades de su partenaire en la relación sexual, e incluso acoger con justicia las del niño procreado en ellas.*⁹⁶

29. De manera más general, podemos identificar el Nombre-del-padre con la respuesta a todas esas preguntas fundamentales que Freud formuló en sus *Tres ensayos sobre una teoría sexual*; aquéllas que el niño se hace al respecto del sexo y la relación entre los padres. Como bien escribe Silvia Tubert en su ensayo “Malestar en la palabra. Freud cien años después”, el falo (y nos referimos al falo simbólico cuando hablamos del Nombre-del-padre), «no es lo mismo que el pene, no es un órgano anatómico» —claro que no, es su significado, es «una teoría sexual infantil».⁹⁷ Freud

⁹⁴ François Regnault, “The Name-of-the-Father”, 66.

⁹⁵ Cfr. Jacques Lacan, “Posición del inconsciente”, 828/849: «Desde el lado del Otro —desde el lugar donde la palabra se verifica por encontrar el intercambio de los significantes, los ideales que soportan, las estructuras elementales de parentesco, la metáfora del padre como principio de separación, la división siempre vuelta a abrir en el sujeto en su enajenación primera—, de ese lado solamente, y por esas vías que acabamos de decir, el orden y la norma deben instaurarse, los cuales dicen al sujeto lo que hay que hacer como hombre o mujer [Du côté de l'Autre, du lieu où la parole se vérifie de rencontrer l'échange des signifiants, les idéaux qu'ils supportent, les structures élémentaires de la parenté, la métaphore du père comme principe de séparation, la division toujours reouverte-dans le sujet dans son aliénation première, de ce côté seulement et par ces voies que nous venons de dire, l'ordre et la norme doivent s'instaurer qui disent au sujet ce qui l faut faire comme homme ou femme]».

⁹⁶ Jacques Lacan, “La significación del falo”, 665/685.

⁹⁷ Silvia Tubert, “Malestar en la palabra. Freud cien años después”, 16. En la misma línea, Lacan afirma que «el falo aquí se esclarece por su función [La phallus s'éclaire de sa fonction]. El falo en la doctrina freudiana no es una fantasía [fantasme], si hay que entender por ello un efecto

enumera las cuestiones sobre las que todo el niño se pregunta y busca una respuesta: *el por qué de la diferencia sexual, la explicación sobre el nacimiento, y la esencia del acto sexual,*⁹⁸ esta última con la divertida variante *¿en qué consiste estar casado?*⁹⁹ A las respuestas que el niño conseguía dar a todas ellas, malinterpretando cosas y tomando elementos de su propia fantasía, Freud las llamó *teorías sexuales infantiles*. El niño trataba de entender por medio de éstas cuál era su papel dentro de su familia. El Nombre-del-padre identificaría el lugar del padre dentro de éstas, y también del propio niño en la medida en que sería con él con quien se identificaría.

*¿Cuál es la relación adecuada entre el hombre y la mujer? Esa es también la función que Freud le dio a Edipo: el intento de dar respuesta a la pregunta sobre la relación sexual de los padres formulada a partir de la inscripción del sujeto en dicha relación.*¹⁰⁰

Según Freud, existía cierta regularidad al respecto de estas teorías sexuales infantiles. En realidad, no tenían contenidos demasiado diversos. Por ejemplo: la atribución a toda persona de órganos genitales masculinos, que los niños naciesen por el ano, como si fuesen excrementos; que el coito fuese siempre algo sádico, que los niños fuesen engendrados en un beso, que la esencia del matrimonio residiese en que «los casados orinan uno delante de otro [man voreinander uriniert]»¹⁰¹ ... todos ellos los cita Freud a lo largo de su libro, como prueba de que tenían cierta recurrencia.

imaginario. No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc.) en la medida en que ese término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza. Y no sin razón tomó Freud su referencia del simulacro que era para los antiguos.

»Pues el falo es un significante, un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios. Pues es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante [Car c'est le signifiant destiné à designer dans leur ensemble les effets de signifié, en tanto que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant]», Jacques Lacan, "La significación del falo", 669-70/690.

⁹⁸ Sigmund Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual* (2), 1208-9/101-2.

⁹⁹ Sigmund Freud, "Teorías sexuales infantiles", 1269/181: «was das Wesen und der Inhalt des Zustandes sei, den man 'Verheiratsein' heisst».

¹⁰⁰ Jacques-Alain Miller, "Del saber del inconsciente a la causa freudiana II", 219.

¹⁰¹ Sigmund Freud, "Teorías sexuales infantiles", 1269/181.

II

30. Nuestra hipótesis es que el mejor ejemplo para entender qué es el Nombre-del-padre se encuentra en el texto de Freud “Pegan a un niño” [“Ein Kind wird Geschlagen”]. Para nosotros, esta frase contendría el falo y Nombre-del-padre. Freud lo llama entonces *fantasía* [Phantasie], y Lacan *fantasma* [fantasme]. Existiría, pues, una diferencia entre el fantasma y Nombre-del-padre, pero ésta no incumbe a su contenido, sino sólo al modo en el que se presentan. El fantasma sería una imagen,¹⁰² mientras que el Nombre-del-padre es una proposición, un conjunto de palabras. El primero pertenece al registro de lo imaginario, mientras que el segundo a lo simbólico, o al lenguaje. Podríamos decir que el fantasma es la representación imaginaria del Nombre-del-padre; más concretamente, aquella imagen que —según Jacques-Alain Miller— viene a la cabeza de un sujeto cuando éste se halla inmerso en un *ensueño diurno*.¹⁰³ Se impone sin preguntar, en cuanto se rebaja el umbral de la conciencia... y el sujeto las retira espantado y asombrado del contenido sádico que le muestra. Niños ahorcados, encerrados; un bebé que en su carrito está siendo maltratado... todas ellas son variantes del Nombre-del-padre, en su manifestación fantasmática. Precisamente, Freud demuestra con el texto “Pegan a un niño” que, sea como fantasma o como frase (pero en ambos casos como el significante en torno al cual cristalizan las teorías sexuales), el Nombre-del-padre se halla detrás de las perversiones de los sujetos neuróticos. Se halla detrás, por lo tanto, de su sexualidad sádica y masoquista. Despiertan, a la vez, goce y angustia.¹⁰⁴

Como ocurría con las teorías sexuales, Jacques-Alain Miller dirá que existen muy pocos fantasmas funcionando —tres, para ser exactos. «Freud reduce el número de fantasmas a tres esenciales: la observación del coito, la seducción por un adulto y la castración».¹⁰⁵ Creo que el primero y el tercero podrían vincularse a las preguntas que, según Freud, se plantea todo chiquillo. Desde este punto de vista, el fantasma de la castración respondería al por qué de la diferencia sexual, y el de la observación del

¹⁰² Cfr. Jacques-Alain Miller, “Dos dimensiones de la experiencia analítica: síntoma y fantasma”, 31.

¹⁰³ Cfr. Jacques-Alain Miller, “Dos dimensiones de la experiencia analítica: síntoma y fantasma”, 26.

¹⁰⁴ Cfr. Sigmund Freud, “Pegan a un niño”, 2465/231.

¹⁰⁵ Jacques-Alain Miller, “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, 482.

coito a la esencia del acto sexual. Pero respecto al fantasma de la seducción, no resulta tan fácil situar su necesidad estructural, excepto en el hecho de que, a medida que el niño fuese adquiriendo un conocimiento más completo sobre qué es la sexualidad, proyectaría también actitudes sexuales sobre adultos y situaciones del pasado. Evidentemente, siempre está la desgraciada posibilidad de una seducción y un abuso real, por parte de un adulto. Pero también podemos imaginar que aquel adulto que trate de explicar al niño cualquiera de estas cuestiones (simplemente facilitarle el acceso a las respuestas que busca) sea recordado, a posteriori, como alguien que trató de seducirle.

Lo cierto es que al acercar tanto el Nombre-del-padre y el fantasma nos alejamos bastante de lo que suele ser la interpretación más común de la teoría lacaniana. Ésta última reconoce la relación entre Nombre-del-padre y fantasma, pero no su equivalencia; y ni siquiera parece suficiente postular que una es la representación imaginaria de la otra. Antes bien, normalmente al Nombre-del-padre se le trata exclusivamente como si fuese la instancia que prohíbe, la que separa a la madre del niño, y sobre la cual este proyecta el sentido de una amenaza. Es, por lo tanto, la instancia odiada que fuerza el sometimiento a la ley. Por eso, cuando Lacan escribe que

En el Nombre-del-padre es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley [C'est dans le nom du père qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi].¹⁰⁶

sus palabras se interpretan como que tanto el Nombre-del-padre como la ley que éste implica son equivalentes al vector teórico social, a la ideología, a las leyes, las costumbres, etc. Se ha querido incluso instalar el Nombre-del-padre en la conciencia. La misma polémica afecta a la interpretación del *super-yo* freudiano, y si habría que entenderlo como las exigencias morales que la sociedad impone al sujeto.

En ninguno de los dos casos Lacan afirma esto, y no lo hace porque se trata de algo insostenible. La razón es la siguiente: cuando el niño produce el Nombre-del-padre, éste no tiene ningún conocimiento preciso de cuáles son las normas de la sociedad en la que vive; de la misma forma que tampoco sabe en qué consiste la sexua-

¹⁰⁶ Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", 267/278.

lidad. En tanto es así, interpreta solamente y a la vez inventa sus teorías sexuales infantiles, que nosotros aproximamos al Nombre-del-padre. A su vez, la misma opinión que hace reposar la sociedad sobre ese Nombre-del-padre también identifica el fantasma directamente con la madre prohibida, con la madre que ha sido separada por la ley que el niño se ha visto forzado a asumir. Éste, sin embargo, no habría dejado por ello de desearla, sino que únicamente habría hecho inconsciente este deseo. Si —según Lacan— el fantasma determina al sujeto en su relación con el objeto que es causa de su deseo (encuentro que simboliza como $\$ \diamond a$), entonces el uno y el otro estarían vinculados a la madre, no al Nombre-del-padre. Ésta es la perspectiva que Jacques-Alain Miller resume al decir que «el objeto a es el fracaso del Nombre-del-padre».¹⁰⁷

A nuestro entender, dos problemas se derivarían de esta perspectiva. En primer lugar, se trata de una tesis que defiende que el niño desearía una madre sin significado (cuerpo puro) y no el Nombre-del-padre que le da significado. En tanto es así, parece recaer en el idealismo empirista. En segundo lugar, la misma tesis se encontraría con muchos problemas para justificar cómo es que las leyes y normas sociales logran la efectividad que les es propia, una vez se las ha separado completamente del goce del niño. Desde este punto de vista, la ley no estaría sostenida afectivamente. Y no creemos que baste con recurrir a la violencia y a la amenaza para explicar su funcionalidad.

31. Para nosotros, en cambio, la ley del Nombre-del-padre es la que da contenido al vector teórico del inconsciente; sería el inconsciente —y todavía no la sociedad— lo que se sostiene y se funda sobre el Nombre-del-padre. Más adelante veremos qué operación debe llevarse a cabo para que aparezca el vector teórico de la conciencia. En todo caso, nuestra interpretación está en línea con el dicho de Lacan según el cual «la ley y el deseo reprimido son una sola y misma cosa —que es lo mismo que Freud descubrió [la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose, c'est même ce que Freud a découvert]».¹⁰⁸ Esto quiere decir que el sujeto se acaba sometiendo al deseo que reprime. También está en sintonía con el Lacan del *Seminario 16. Del otro al*

¹⁰⁷ Jacques-Alain Miller, *La angustia*, 99.

¹⁰⁸ Jacques Lacan, “Kant con Sade”, 762/782. Hemos modificado la traducción.

Otro, donde el objeto a es «el objeto que se causa en la falta del sujeto»¹⁰⁹ (es decir, en la castración de la madre y la suya propia), que es exactamente la definición que hemos dado al Nombre-del-padre.

Con nuestra perspectiva, además, explicamos algo de lo cual la otra interpretación del Nombre-del-padre no puede dar cuenta, y es por qué el fantasma tiene siempre un contenido sádico, como lo afirman tanto Freud como Lacan. Evidentemente, nos resulta muy fácil asociar este sadismo con la figura de un padre que separa, que amenaza y que castiga, pero con el que, sin embargo, el niño se ha de identificar. Su interpretación es que ser padre significa hacer todo eso, y que eso es lo que la madre desea. En cambio, si vinculamos el inconsciente a la madre, este sadismo resulta inexplicable.

Slavoj Zizek y Jacques-Alain Miller defenderán una postura similar en la polémica en torno al *super-yo*. Su tesis es que éste no debe ser confundido con el yo-ideal y narcisista, ni por lo tanto con la ley social y las normas morales de la cultura. Antes bien, la ley del super-yo (como la de nuestro Nombre-del-padre y también la del fantasma) es un mandato de goce, sádico y excesivo.¹¹⁰ Ambos citan las palabras que Lacan pronuncia en su *Seminario 20*: «Nadie obliga a gozar, salvo el super-yo. El super-yo es el imperativo del goce: ¡Goza! [Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'imperatif de la jouissance —*Joius!*]».¹¹¹ Con esto Lacan acerca el super-ego al inconsciente, que es lo mismo que nosotros hacemos con el Nombre-del-padre. Sería fácil, en ambos casos, ver el rastro de aquello que en el Nombre-del-padre es también amenaza de castración. Tanto Zizek como Miller¹¹²

¹⁰⁹ Jacques Lacan, *Seminario 16. Del otro al Otro*, 314.

¹¹⁰ Cfr. Slavoj Zizek, *How to Read Lacan*, 79-80.

¹¹¹ Jacques Lacan, *El seminario 20. Aún* (I, 1), 10/11.

¹¹² Cfr. Jacques-Alain Miller, “A Discussion on Lacan’s ‘Kant with Sade’”, 222: «Kant nos presenta las demandas del deber a través de lo que llama el hecho de la razón pura —esto es, “la voz de la conciencia”. Y la voz de la conciencia parece ser la voz de nadie, o la propia voz del sujeto, por recordar lo que dijo Slavoj [Zizek] —esto es, el sujeto escucha su propia voz como la voz de la conciencia. En cierto sentido, en la obra de Kant el deber aparece como la voz del propio sujeto, pero es completamente impersonal, puesto que se supone que todo el mundo escucha la misma voz. Es una “auto-afección” impersonal del propio sujeto. A través de la lectura que Lacan hace de Kant, lo que Sade ayuda a revelar es que esta voz pertenece a alguien. Pues es precisamente la voz por la que hablan las pulsiones. Esto es, es la voz del súper-ego sádico. Es la voz de un personaje demoníaco».

basan su lectura en el texto “Kant con Sade”, de Lacan, donde este último afirma lo siguiente:

Es pues efectivamente la voluntad de Kant la que se encuentra en el lugar de esa voluntad que no puede ser de goce sino a cambio de explicar que se trata del sujeto reconstituido de la enajenación al precio de no ser sino el instrumento del goce [C'est donc bien la volonté de Kant qui se reencontre à la place de cette volonté qui ni peut être dite de jouissance qu'à expliquer que c'est le sujet reconstitué de l'aliénation au prix de n'être que l'instrument de la jouissance]. Así Kant, siendo interrogado con Sade —es decir, sirviéndonos de Sade como instrumento para nuestro pensamiento tanto como en su sadismo—, confiesa lo que cae bajo el sentido del “¿Qué quiere?” que en lo sucesivo no le falta a nadie [avoue ce qui tombe sous le sens du “Que veut-il” qui désormais ne fait défaut à personne].¹¹³

III

32. Hecha esta aclaración, continuamos. Tras la resolución del complejo de Edipo, tenemos un esquema nuevo. Sea cual sea la concreción del Nombre-del-padre, lo importante es que éste venga a ocupar el lugar que antes tenía la imagen especular de la madre, y la del niño con respecto a ella. En esto consiste la identificación con el padre. Se convierte así en el nuevo pivote en torno al cual todo cobra sentido para el niño, en lo que Lacan llama el “significante amo”. Las cosas adquieren valor en relación a él, como explica Bruce Fink en el siguiente párrafo:

Todo significativo que usa el neurótico (S', S'', S''', etc.) está de alguna manera, forma o función conectado con el Nombre-del-padre, y el neurótico está así implicado, en un grado mayor o menor, en cada palabra que pronuncia o escucha. Nada es inocente.¹¹⁴

Ya no tenemos la imagen de la madre, sino de lo que Lacan llama *el falo*. Como hemos dicho, el falo es el significado del padre y, por lo tanto, dice qué es lo que tiene valor. Evidentemente, sabemos que este valor sólo se explica en relación a la madre y a su deseo, pero el niño no será consciente de esto, como a continuación veremos. Así pues, al valor que las cosas adquieren al relacionarse con el falo, pero también al goce que el sujeto siente al relacionarlas con él, vamos a llamarles *valor* y *goce fálicos*.

¹¹³ Jacques Lacan, “Kant con Sade”, 754/775. Hemos modificado la traducción.

¹¹⁴ Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, 75.

Ahora bien, el goce fálico se canaliza de tres maneras diferentes, pues tres son las formas en las que existe el falo: como falo corporal, falo simbólico y falo imaginario. Se trata del pene, del Nombre-del-padre, y del fantasma, respectivamente. De cada uno de ellos se obtiene un goce corporal, simbólico e imaginario. Así, en primer lugar, del falo corporal diremos que, tras la resolución del complejo de Edipo, el pene se convierte en la zona erógena fundamental. Se supone que con ello el niño deja atrás las fases previas de la sexualidad (la oral y la anal), aunque lo cierto es que éstas siguen funcionando, desde sus respectivas zonas erógenas, y con sus correspondientes pulsiones.¹¹⁵ Asomarán como manifestaciones perversas. La razón de que el Nombre-del-padre privilegie el pene es evidente, puesto que la razón de la diferencia sexual era una de las preguntas más importantes. Más aún, igual que antes ocurrió con la sexualidad oral y la anal, el pene adquiere preeminencia erógena debido también a la atención aventajada que —según cree el niño— éste recibe de la madre, aunque sólo sea porque el padre lo tiene, y la madre lo ha preferido antes que a él mismo. Como prueba de ello, creo que existen indicios para afirmar que, a partir del complejo de Edipo, todo goce o dolor corporal se relaciona inmediatamente con el pene, que se ha convertido en el punto de referencia primordial dentro del cuerpo. Dice Freud que el sentimiento que despierta «la amenaza de perder el órgano sexual [...] luego repercute también en las representaciones de la pérdida de otros órganos».¹¹⁶

Pronto veremos que el Nombre-del-padre es ambivalente y problemático, que es origen de goce pero también lo es de angustia, y que en él se halla, por lo tanto, la

¹¹⁵ Cfr. Silvia Tubert, “Malestar en la palabra. Freud cien años después”, 15: «Las fuentes de la pulsión son diversas *zonas erógenas* que, si bien se establecen apoyadas en ciertas necesidades (alimentación, excreción), adquieren una significación en función de la relación que se establece a través de ellas con el otro, relación en la que se obtiene un placer que excede la satisfacción de la necesidad y se independiza de ella [...]. Esta diversidad de zonas erógenas hace que tampoco los *finés* de la pulsión estén predeterminados ni se reduzcan al *acto heterosexual adulto*, como demuestra tanto el estudio de las perversiones como el de la sexualidad infantil.

»[...] Esta caracterización de la pulsión revela que considerarla como una *unidad* no es más que una ficción. El análisis freudiano muestra que la sexualidad comprende una *multiplicidad* de pulsiones *parciales*, que buscan el placer independientemente unas de otras, lo cual, a su vez, es fuente de contradicción y de conflicto. Tampoco la genitalidad, término *ideal* de la evolución libidinal, garantiza el logro de la *unidad* ni de una *identidad* sexual definitiva, puesto que se asienta sobre el terreno problemático e incierto de las pulsiones parciales».

¹¹⁶ Sigmund Freud, “Lo siniestro” (II), 2492/ 255. «ein besonders starkes und dunkles Gefühl sich gerade gegen die Drohung, das Geschlechtsglied einzubüssen erhebt, und dass dieses Gefühl erst der Vorstellung vom Verlust anderer Organe den Nachhall verleiht».

necesidad de la represión y de la neurosis. Estas dos características se aprecian ya en el pene como falo corporal, en la medida en que el pene sería aquello que la madre desea, pero también es algo que será cortado en el caso de que el niño quiera dárselo. El niño sabe de la importancia del pene, pero no sabe qué hacer con él.

33. Como hemos dicho, el goce fálico encuentra su representación imaginaria en el fantasma. De éste vamos a seguir hablando, así que ahora apenas diremos que el sujeto obtendrá un goce fálico e imaginario cuando actualice esta imagen, cuando la relacione con otros pensamientos, aunque de ello también deba resultar cierto grado de angustia.

Nos queda analizar de qué manera el goce fálico puede obtenerse a través de lo simbólico, del uso del lenguaje. Sin duda, lo novedoso de este goce radica en su forma lingüística. Lacan hablará de él para referirse a la satisfacción que el sujeto obtiene al actualizar en su discurso o pensamiento el Nombre-del-padre. Veremos de qué manera esta actualización tiene que llevarse a cabo, debido a los límites que impone la angustia. Pues resulta que lo verdaderamente característico del goce simbólico es que el sujeto no lo obtiene solamente cuando expresa directa y abiertamente el Nombre-del-padre que lo convoca (cosa casi imposible, dada la eficacia de la represión), sino que lo puede conseguir igualmente a través de cualquier palabra que se asocie con él. De acuerdo con esto, Jacques-Alain Miller dirá que «los síntomas son sustitutos que valen tanto como el original con respecto a la satisfacción».¹¹⁷ Como veremos, excepto a través del fantasma, el Nombre-del-padre tan sólo se manifestará a través de sustitutos, de reemplazos que con todo rigor podremos llamaremos metáforas paternas. Desde un punto de vista lingüístico, repiten simplemente el mecanismo mediante el cual una metáfora puede llegar a ocupar el lugar de un nombre. Se trata de la transferencia de un mismo significado entre diferentes significantes que se relacionan.

¹¹⁷ Jacques-Alain Miller, “El tiempo y el síntoma”, 520.

V. La especificidad del goce simbólico

I

34. El goce simbólico es tan importante que merece que le dediquemos una sección entera. Además, se trata de la principal contribución de Lacan a la teoría psicoanalítica, aquella que logró atraer sobre sí toda la atención en su primera época. Para entender esta especificidad del goce simbólico, así como el cambio que supone respecto al de tipo imaginario, debemos partir del siguiente hecho: la castración es el concepto con el que se nombra la carencia de goce. Pues, precisamente, el pasaje a lo simbólico permitirá minimizar esta carencia de goce. Veamos por qué. El argumento es bastante sencillo y creo que convincente. Antes dijimos que el goce imaginario se vehicula a través de imágenes, por medio de relaciones no muy flexibles, de proximidad. Aunque no necesite de la absoluta cercanía que requiere goce corporal, sigue estando limitado a una relación espacial. El miedo es el nombre concreto que tomaba la insatisfacción imaginaria, y resulta de una imagen que falta. Freud pone múltiples ejemplos de esto en las primeras secciones de *Más allá del principio del placer*; es entonces cuando afirma que «la marcha de la madre no puede ser de ningún modo agradable, ni siquiera indiferente, para el niño».¹¹⁸ Lo mismo ocurre cuando en una imagen falta algo, por ejemplo, el pene en la imagen del cuerpo de la madre. Los sentimientos que su ausencia despertaba en el niño antes del complejo de Edipo los causa ahora la ausencia de un pene en su imagen.

Concluimos que el goce imaginario puede fallar fácilmente. Pero esto no es lo peor; su verdadera inconveniencia reside en que su satisfacción depende de relaciones presenciales. Como tal, es de una debilidad extrema, pues se derrumba al poco que no exista el sujeto o la imagen que lo sostenga. Si bien no conoce la ambivalencia (en la presencia de la imagen querida, el goce es pleno), en su ausencia el dolor es extremo, absoluto y total. Lo mismo sucederá con el gozo que se obtiene de la imagen narcisista. Tanto en su vertiente de satisfacción como de insatisfacción, los afectos que se derivan de una imagen se manifiestan con la misma radicalidad que tiene la ausencia y la presencia.

¹¹⁸ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (II), 2512/225.

Nuestra tesis es que el paso al Nombre-del-padre y al goce simbólico debe leerse en contraste con la precariedad del goce imaginario. Es por esto que el goce simbólico es más sofisticado, y supone un avance. La carencia absoluta de goce nunca ocurre en el lenguaje, pues hay un pequeño resto de goce que los significantes garantizan, cosa que no pueden hacer las imágenes. Como ejemplo de esto, Jacques-Alain Miller defiende que «el $-\phi$ imaginario de la castración se manipula [en el lenguaje] de manera que produce el Φ del goce [simbólico], imposible de negativizar».¹¹⁹ Aclaremos la cita diciendo que el signo ϕ representa el falo imaginario (el pene), y que el símbolo $-\phi$ simplemente significa la ausencia de un pene en la imagen del cuerpo de la madre: es decir, la castración imaginaria. El símbolo Φ , por el contrario, representa el falo simbólico, del cual Miller dice que es imposible de negativizar, que no puede estar ausente. Por lo tanto, la cita quiere decir lo siguiente: aquello que en lo imaginario (pre-edípico) funciona como una ausencia y conlleva una carencia de goce para el sujeto (la ausencia de la madre, o la del pene en ella) se traslada de forma positiva en el lenguaje a través de los significantes del Nombre-del-padre.

Será más fácil entender el argumento si recurrimos a un ejemplo sencillo. Tratemos de pensar en las formas en la que es posible negar la presencia del falo, tanto en un dibujo como en el lenguaje. En el primer caso, bastará con borrar el pene del cuerpo dibujado; con esto se termina con el goce imaginario. En el lenguaje ocurre algo distinto: el falo tendría que ser actualizado primero para poder ser negado después. Habría que decir: “No hay falo”. Para negarlo, hay que hacerlo presente. La negación del falo simbólico (del Nombre-del-padre) no implica una ausencia absoluta, sino una negación que es interna a su presencia. En términos de goce, esto significa que su actualización discursiva proporcionará un goce simbólico, por mucho que después se le añada el *no* para cancelarla. Esto es lo que Miller implica cuando dice que para el neurótico el goce fálico es algo imposible de negativizar. Y esta es la razón, a su vez, por la que, en lo simbólico, la castración y el falo tienen el mismo significante: Φ , el Nombre-del-padre. En la medida en que este último logra poner nombre a la castración, también logra repararla parcialmente. A fin de cuentas, el Nombre-del-padre se ofrece como la compensación parcial a la pérdida que implica una madre castrada. Si

¹¹⁹ Jacques-Alain Miller, *La angustia*, 43.

recordamos, el mismo esquema se encontraba en el episodio de la castración, como acontecimiento traumático. Pues entonces la castración se daba y no se daba, era a la par trauma efectuado y amenaza. Por un lado, ya se había concretado desde siempre en el cuerpo de la madre, y era gracias a esto que el niño era capaz de entender la amenaza; por otro, el que todavía fuese una amenaza implicaba que no se había cumplido sobre él.

Si en un momento dado pareció que el Nombre-del-padre nacía como una promesa de que el goce de la madre volvería al niño en la forma de otra madre (de otra mujer), lo que consigue el Nombre-del-padre es que la madre no tiene por qué estar presente para gozar de ella. Pues por medio del Nombre-del-padre y de sus desplazamientos, el niño seguirá gozando de ella aunque esté ausente y haya sido prohibida.¹²⁰ Así, Lacan podrá decir en su texto *Teléfono* que el sujeto siempre es feliz.¹²¹

35. Para seguir con la distinción entre el goce simbólico y el imaginario, podemos hacer uso de un nuevo ejemplo. Ya hemos dicho que el inicio de *Más allá del principio del placer* ejemplifica la transición del goce imaginario al simbólico. Allí, Freud describe a un niño de año y medio, cuya madre ya empieza a trabajar, que de pronto juega con un carrito de madera atado a una cuerda. Con este juego se representa a sí mismo la ausencia y presencia de su madre, tirándolo fuera de la cuna, y volviéndolo a traer hacia sí. Todo este proceso lo acompaña con las palabras “Fort” y “Da” —en alemán, “fuera” y “aquí”:

El niño tenía un carrito de madera atado a una cuerdecita [...] teniéndolo sujeto por el extremo de la cuerda, lo arrojaba con gran habilidad por encima de la barandilla de su cuna, forrada de tela, haciéndolo desaparecer detrás de la misma. Lanzaba entonces su significativo o-o-o-o [que, a juicio de la madre y mío, no correspondía a una interjección, sino que significaba fuera (fort)], y tiraba luego de la cuerda hasta sacar el carrito de la cuna, saludando su reaparición con un alegre “aquí” [da].

[...] La interpretación del juego quedaba así facilitada. Hallábase el mismo en conexión con la más importante función de la cultura del niño [der grossen kulturellen Leistung des Kindes], esto es, con la renuncia a la pulsión (renuncia a

¹²⁰ Creo que es desde este punto de vista como hemos de interpretar el hecho siguiente, del que el lingüista Roman Jakobson nos informa: «Grégoire ha descrito muy atentamente el periodo de transición en el que *papá* designa al progenitor presente, mientras que *mamá* señala una llamada para satisfacer una necesidad», Roman Jakobson, “¿Por qué *papá* y *mamá*?”, 170.

¹²¹ Cfr. Jacques-Alain Miller, *La angustia*, 43.

*la satisfacción de la pulsión) [Verzicht auf Triebbefriedigung] por él llevada a cabo al permitir sin resistencia alguna la marcha de la madre. El niño se resarcía en el acto poniendo en escena la misma desaparición y retorno [Verschwinden und Wiederkommen] con los objetos que a su alcance encontraba.*¹²²

El niño se ha dado al juego, a lo simbólico que permite otro tipo de goce. Tal vez no sea tan puro, ni esté tan libre de ambivalencia como el que ofrece la presencia de la madre. Ahora bien, como compensación, el lenguaje evita el desamparo absoluto al que la ausencia de la imagen puede dar lugar. Con ello se ha completado la transición cuyo inicio D. W. Winnicott describió por medio del *objeto transicional* y el estadio de la *ilusión*, en su libro *Playing and Reality*.¹²³ A partir de aquí, por oposición al amor y miedo absolutos, la palabra da paso a un esquema afectivo que se constituye sobre el ambiguo o paradójico esquema de presencia y ausencia del lenguaje, el mismo que Derrida analizó en su ensayo “La Différance”.¹²⁴ Proponemos que a la cara amable de la ausencia simbólica la llamemos *deseo*, y a la cara insatisfactoria de su presencia la llamemos *ansiedad*. Pues el primero es el goce que se obtiene al convocar un objeto en su ausencia, mientras que el segundo de estos afectos consiste en el displacer que entraña su presencia, en la medida en que en lo simbólico ninguna presencia ni ausencia puede ser plena. Como vemos, lo simbólico pasa a ser el lugar de la ambivalencia. A partir de entonces, el goce imaginario y corporal se hallan determinados por el goce simbólico; el cuerpo y su imagen a manos de la palabra; el objeto real a manos del objeto teórico. Conocemos la siguiente cita de Lacan:

¹²² Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (II), 2513/225.

¹²³ Cfr. D. W. Winnicott, “Transitional Objects and Transitional Phenomena”, 1-25.

¹²⁴ Jacques Derrida, “La Différance”, 46-8: «Extraeremos como primera consecuencia que el concepto significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. [...]

»Lo que se escribe como “diferancia” será así el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la diferancia que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple en sí mismo inmodificado, in-diferente. La diferencia es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. [...]

»Recomencemos. La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados».

*Es en la experiencia inaugurada por el psicoanálisis donde puede captarse por qué sesgo de lo imaginario viene a ejercerse, hasta lo más íntimo del organismo humano, ese asimiento de lo simbólico.*¹²⁵

Tras el trauma de la castración y del complejo de Edipo, toda presencia y ausencia se articula según la presencia y la ausencia que tienen los elementos teóricos. El Nombre-del-padre, el carrito de madera, la palabra “madre”, etc., habían sido capaces de enlazar con la madre ausente, logrando así que el goce tuviese continuidad. El problema es que la entrada en lo simbólico afecta al objeto mismo y las formas de gozar de él, incluso al goce corporal e imaginario que son accesibles cuando el objeto está presente. La determinación del goce simbólico sobre las otras formas de goce implica que los objetos reales falten a sí mismos, mediados como están por la palabra. Generan tanto goce como angustia, en sus formas de deseo y de ansiedad. Estamos ante el mismo proceso por medio del cual la ausencia se hizo constitutiva de la imagen y del cuerpo de la madre desde el momento en que se descubrió que estaba castrada.

(C) *Del Nombre-del-padre al Nombre-propio*

I. *La ambivalencia del Nombre-del-padre*

1. *El primer nombre de la lengua*

36. Entre otras cosas, acabamos de observar que la resolución del complejo de Edipo coincide con la adquisición del lenguaje por parte del niño. «Si nos referimos al discurso de Roma, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” [de Lacan], está claro que el padre funciona, ante todo, para soportar al símbolo, esto es, para apuntalar el orden simbólico».¹²⁶ Esta tesis plantea una pregunta obligatoria. Vimos que las respectivas zonas erógenas de las fases oral y anal aparecían como consecuencia de la relación de aprendizaje que el niño mantenía con la madre, relación que libidinizaba las zonas implicadas y las hacía funcionales desde el punto de vista del goce sexual. Según este esquema, se trataría ahora de preguntarnos si la cris-

¹²⁵ Jacques Lacan, “El seminario sobre *La carta robada*”, 5/11: «C’est, on le sait, dans l’expérience inaugurée par la psychanalyse qu’on peut saisir par quels biais de l’imaginaire vient à s’exercer, jusqu’au plus intime de l’organisme humain, cette prise du *symbolique*».

¹²⁶ François Regnault, “The Name-of-the-Father”, 66.

talización del pene como zona erógena tiene que ver con la adquisición de otra teoría, mucho más compleja y particular que las que entraña el conocimiento pautado por la madre de las leyes del comer y el defecar. Hablamos de la lógica del lenguaje. Jacques-Alain Miller parece corroborar esta hipótesis de la siguiente manera: «la teoría edípica de Freud es su propia meta-psicología: el Edipo y la meta-psicología freudiana se refieren a una misma estructura».¹²⁷ «El Nombre-del-padre», escribe también, «es el lenguaje».¹²⁸ Con el Nombre-del-padre, lo que se pone en juego es el significado del propio padre, de su pene y también del pene del niño en relación con la madre; es así como se privilegia la zona genital sobre todas las demás. Su significado, sin embargo, sólo logra realizarse a través de una relación metafórica (el deseo de la madre) que ha de ser comprendida como el verdadero inicio de lo simbólico y del lenguaje. Por eso, diremos que la primera piedra del lenguaje (su primer nombre) es el Nombre-del-padre.

Recordemos su emergencia. A través de él, el niño consiguió dar continuidad al goce corporal e imaginario que aún obtenía de la presencia de la madre, pero esta vez en lo simbólico; lo hizo una vez el padre forzó la separación y la apuntaló con la amenaza de castrarle. Teniendo esto en cuenta, ¿qué características podría tener este significante? Sin duda, estará cargado de ambivalencia. Identifiquemos primero la razón por la que puede causar desagrado al niño, que es ésta: la nueva forma de goce simbólico implica la pérdida del goce imaginario y corporal. El episodio de la castración se ha llevado a cabo, y con él la angustia, por mucho que el uso del lenguaje haya podido atenuarla. El Nombre-del-padre también implica una despedida de la madre como objeto de goce imaginario y corporal. «El hecho de que se postule el falo simbólico como significante imposible de negativizar [...], no impide que», según Miller,

*Como significante que es, no impli[que] la anulación del goce; es decir, que a pesar y por el hecho mismo de ser significante del goce, contiene un “no” al goce. O lo que es lo mismo, que este falo simbólico escribe la operación de sustracción de goce.*¹²⁹

¹²⁷ Jacques-Alain Miller, “Observaciones sobre padres y causas”, 145.

¹²⁸ Jacques-Alain Miller, “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, 468.

¹²⁹ Jacques-Alain Miller, “Modalidades de rechazo”, 281.

Ahora bien, no hemos dejado de insistir por un momento en que el Nombre-del-padre es fuente de goce. Más aún, por mucha que sea la ambivalencia que contiene, no es totalmente polisémico en cuanto a afectos se refiere. Con esto queremos decir que el mero hecho de que se haya consolidado implica de forma inmediata el triunfo de la satisfacción sobre la insatisfacción, esto es, que haya en él más goce que angustia. Si bien es una respuesta inmediata a la angustia que se deriva del trauma de la castración, en tanto verdadera respuesta que es, el Nombre-del-padre ya está del lado del goce. De lo contrario, el niño no hubiese podido hacer funcionar el lenguaje. Esta es la razón por la que lo simbólico supone un avance en la línea del goce. Ya dijimos que el Nombre-del-padre no sólo funciona como una promesa de gozar de una sustituta de la madre en el futuro, sino que también es capaz de ofrecer al sujeto un goce inmediato y que es efectivo en tiempo presente.

2. Análisis de “Pegan a un niño”

37. Tratemos de comprender la tesis de que el Nombre-del-padre produce más goce que angustia, y hagámoslo con la ayuda de un caso concreto. Elegimos para ello la formulación que dio Freud de este primer nombre de la lengua: “pegan a un niño”. Aparece en el escrito del mismo nombre (con el subtítulo “Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”), y Lacan dice de ella que es la proposición esencial para entender el fantasma. Sin duda, la primera pregunta que surge en este contexto es la de por qué habría de tratarse de una frase gozosa, como Freud dice que es, frente a todas las apariencias. Siempre que un paciente la actualizaba en su diván, la proposición «aparecía regularmente enlazada a un elevado placer» y culminaba en un acto de satisfacción autoerótica placentera.¹³⁰ Debemos ser capaces de entender por qué el Nombre-del-padre en concreto, y el lenguaje en general, caen del lado del goce, y no permanecen paralizados en el filo mismo de la ambivalencia.

¹³⁰ Sigmund Freud, “Pegan a un niño”, 2465/231: «A esta fantasía se enlazan sensaciones placenteras [A diese Phantasie sind Lustgefühle geknüpft], y a causa de las cuales ha sido reproducida infinitas veces o continúa siéndolo. Al culminar la situación imaginada se impone al sujeto regularmente una satisfacción sexual de carácter onanista, voluntaria al principio, pero que puede tomar más tarde un carácter obsesivo».

Vamos a plantear la cuestión imaginándonos cuál sería la cadena de elementos teóricos que demostraría una ambivalencia perfecta, es decir, aquella que produciría la misma cantidad de angustia que de goce. Una vez damos con ella, resulta evidente que responde de la manera más obvia posible, y más directa, a todos y cada uno de los procesos que conlleva la resolución del complejo de Edipo. Se trataría de algo similar a esto: “gozo de mi madre y mi padre me castra”. Analicémosla con detalle. Vemos que el primer sintagma reacciona directamente a la separación que el padre impone, y que lo hace formulando explícitamente el deseo que prohíbe. Ahora bien, sabemos que el Nombre-del-padre no acaba aquí. De hecho, podría consistir en estas palabras (“gozo de mi madre”, “me acerco a mi madre”) si no fuera porque la prohibición se ve acompañada por una amenaza. Es ésta la que nos obliga a añadir el segundo sintagma: “y mi padre me castra”. Ahora bien, la clave reside en que, en cuanto sumamos esta segunda cláusula, la frase entera se vuelve inconcebible. En efecto, contendría el máximo gozo y la máxima angustia; como tal, se trataría sin duda de la frase más ambivalente. Pero el problema es que su referencia directa a la madre se vería acompañada de una referencia no menos explícita a la castración, y esto generaría en el niño una angustia intolerable. La frase dice demasiado. Con estos términos, la frase es impronunciable.

Habrá que entender, pues, que sólo podrá asumir la función del falo simbólico (ese significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo [l'avènement du désir]»,¹³¹ como lo define Lacan) aquella frase que cumpla con unos requisitos que la amenaza de castración instituyó previamente, cuando separó al niño de la madre. Se trata de lo siguiente: la amenaza de castración genera en el niño una angustia tan fuerte que no sólo impide que éste siga teniendo a su madre como objeto de goce (corporal e imaginario), sino que le impide tenerla incluso como objeto de goce simbólico. Esto es: el niño no querrá acercarse a la madre, pero tampoco querrá pensar que lo hace. La madre no puede ocupar el falo simbólico. Ella no se nombra directamente, sino sólo en términos del Nombre-del-padre.

¹³¹ Jacques Lacan, “Significación del falo”, 672/692

38. Ya contamos con las claves para entender la proposición “pegan a un niño”. Debemos aproximarnos a ella por contraste con esa frase imposible: “gozo de mi madre y mi padre me castra”. Aquélla funcionaba realmente como un Nombre-del-padre; según Freud, “pegan a un niño” era el testimonio más claro y evidente con el que el psicoanalista contaba para aproximarse a la resolución del complejo de Edipo, tal y como ésta había sido articulada por pacientes en análisis. Ahora bien, que esta frase (con estas precisas palabras) pudiera ser pronunciada, nos indica que había conseguido atenuar lo suficiente la angustia de castración. Como vemos, lo hizo al precio de obviar toda referencia a la madre, al padre y al hijo. Para que la frase pudiese ser producida, todo esto debía olvidarse por el camino. Tal era el precio a pagar para que el sujeto también lograra obviar la referencia al verdadero castigo: la castración. En el mismo movimiento por el cual el triángulo edípico (madre-padre-hijo) desapareció, también lo hizo la referencia a la castración. Se trata de dos movimientos recíprocos, como aquél por medio del cual uno empuja dos extremos hacia el centro.

Debemos concluir que las frases “Castran a un hijo”, “Mi padre me pega”, “Castran a un niño”, o incluso “Pegan a un hijo” —algunas de las cuales Freud también rastrea en su texto— estaban todavía demasiado cerca del significado concreto de la amenaza de castración que afectó al sujeto. Debemos asumir, pues, que todavía despertaban demasiada angustia para que pudiesen ser articuladas. Como vemos, para que la angustia de castración desaparezca y el sujeto se sienta a salvo, el Nombre-del-padre ha de perder toda referencia concreta y convertirse en una frase impersonal y abstracta.

En lo que respecta al verbo que se usa en esta frase, insistimos en la otra razón por la que éste ha podido ocupar un lugar en Nombre-del-padre. Ésta es mucho más banal y sencilla. Antes definimos el Nombre-del-padre como aquello que daba al niño la clave de lo que debería hacer para poder decir que tiene un pene como el del padre, y poder gozar así de otra mujer (o de otra madre). Siendo así, no parece arriesgado postular que el niño sea capaz de asociar que ser padre significaba pegar al hijo,

poder castigarlo; que ser padre significaba ser aquél que castiga; que eso, a fin de cuentas, es lo que permite a uno gozar de la madre.¹³²

¹³² Queremos aprovechar la ocasión para añadir un apunte polémico, aunque sea a pie de página. Con él pretendemos explicar qué sucede con el psicoanálisis cuando éste topa con un idealismo empirista como el que subyace a la filosofía de Deleuze. Es conocido el pulso que durante buena parte de los años sesenta y setenta mantuvieron dos parejas de pensadores por cierta hegemonía en la filosofía francesa: Althusser-Lacan frente a Foucault-Deleuze. Aunque cada una de estas parejas acabó disolviéndose, por su cuenta, los lazos que unían a sus respectivos componentes, lo cierto es que el esquema tiene cierta verosimilitud, teniendo en cuenta la profunda discrepancia que hay a la base de cada uno de los dos proyectos teóricos. A lo que tal vez no estemos tan acostumbrados sea a comprender este escenario de la manera que lo describe Jeffrey Mehlman, en su prefacio a la edición inglesa de los *Écrits sur la psychanalyse*, de Althusser: «De forma retrospectiva, parece que, en su apogeo, el mundo de la teoría francesa fue un asunto entre dos alianzas opuestas. La primero fue la de Lacan y Althusser; la segunda tal vez pueda ser rastreada al desafío que Deleuze lanzó a Foucault: “Si yo me ocupo de Freud, ¿te harás tú cargo de Marx?”» (Jeffrey Mehlman, “Translator’s preface”, viii). Resulta evidente que las espadas estaban en alto: mientras que Althusser y Lacan emprendían el retorno a Marx y Freud, Deleuze y Foucault querían encargarse de ellos. Sus obras delatan con qué intenciones y objetivos.

En cualquier caso, una de las primeras veces en las que Gilles Deleuze se ocupa críticamente de Freud la encontramos en *Lógica del sentido*, en las series destinadas al psicoanálisis (sobre todo, la trigésima serie “Del fantasma”). Lo hace con la intención de redefinir el concepto freudiano del fantasma, tal y como aparece en el texto “Pegan a un niño”. Deleuze quiere tratarlo como un ejemplo de sus *acontecimientos de sentido*. Estos primeros intentos se harán más contundentes después, ya junto con Guattari, cuando argumentan que la génesis de los sujetos concretos (y de sus deseos igualmente concretos) se llevaba a cabo a partir de este tipo de enunciados *impersonales, indefinidos, infinitivos, indeterminados, trascendentales*, en los que se encontraba el paralelo del *ser virtual* deleuziano. Como ocurría con este último estrato de su ontología, estos acontecimientos se postulan como lo originario, pero también representan la inmanencia de lo social. Según Deleuze, el esquizoanálisis trataría de partir de «los enunciados personales de alguien y descubrir su verdadera producción, que nunca es la de un sujeto sino siempre la de dispositivos maquínicos de deseo, dispositivos colectivos de enunciación que atraviesan al sujeto y circulan por él», Gilles Deleuze, “Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis”, 91.

La inviabilidad de esta tesis sólo puede comprenderse como resultado de una incompreensión de la lectura del fantasma; también, como una apuesta decidida por el idealismo que, de acuerdo con su bagaje anarquista, Deleuze y Guattari hicieron pasar por una apuesta por la *libertad*. De otra manera no se puede entender que Deleuze escriba que allí donde reside el fantasma como acontecimiento de sentido es también «donde reside nuestra más alta libertad, por la cual lo [el acontecimiento] desarrollamos y conducimos a su término, a su transmutación, y nos convertimos finalmente en dueños de las efectuaciones y las causas», Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, 250. «En el fantasma», añade, «aparece el movimiento por el cual el yo se abre a la superficie y libera las singularidades acósmicas, impersonales y pre-individuales que aprisionaba», Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, 252.

Por suerte, esta tesis es sencilla de refutar. Hemos visto que la forma impersonal e infinitiva que asume el falo simbólico (“pegan a un niño”) no ofrece en modo alguno un marco de libertad. Al contrario: de la misma manera en que la ley de *libre asociación* que Freud reclamaba para el discurso de sus pacientes no era verdaderamente *libre*, sino que sólo parecía tal cosa respecto a la conciencia, en este caso la formulación del Nombre-del-padre está plenamente determinada por otras tendencias. Al tratar de poner en suspenso la determinación de la conciencia, Freud quería que asomase la otra determinación, la del inconsciente. La indeterminación de la que el Nombre-del-padre hace gala no es tal, sino una mera apariencia; realmente se trata de una respuesta muy concreta que el sujeto ofrece a algo muy concreto como es la amenaza de castración. Su forma impersonal no es lo originario, sino la respuesta precisa y plenamente determinada con la que el

39. Creemos haber demostrado la razón por la que el lenguaje cae del lado del padre. Sin embargo, tenemos que explicar con algo más de detalle por qué el Nombre-del-padre supera el esquema de la ambivalencia *cayendo* a su vez del lado del goce, y no de la angustia. Por supuesto, seguiremos analizando esta cuestión con ayuda del fantasma freudiano. Dice Freud, al respecto de la proposición “Pegan a un niño”:

*Este “ser pegado” constituye una confluencia de la conciencia de culpabilidad con el erotismo [ein Zusammentreffen von Schuldbewusstsein und Erotik]; no es sólo el castigo de la relación genital prohibida, sino también su sustitución regresiva [der regressiven Ersatz für sie], y de esta última fuente extrae la excitación libidinosa, que desde este punto queda unida a ella y buscará una descarga en actos onanistas.*¹³³

Nuestra explicación de que el Nombre-del-padre aporte al niño más goce que angustia consiste en algo tan sencillo como que, con esta frase, el niño trasgrede la ley del padre pero no recibe el castigo que le correspondería. No le castran, sino que sólo le pegan. Esto no significa, empero, que el Nombre-del-padre quede libre de sufrimiento y, por lo tanto, de cierta ambivalencia. Freud insiste en que la actualización del Nombre-del-padre en el análisis se realiza en las etapas finales de éste, y sólo después de mucho trabajo por parte del psicoanalista y del paciente; y, entonces, acompañándose siempre de una intensa angustia. «La confesión de esta fantasía cuesta gran violencia al sujeto», escribe Freud;

*Su investigación analítica tropieza con una resistencia inequívoca [ein unzweideutiger Widerstand entgegen]. La vergüenza y el sentimiento de culpabilidad parecen actuar aquí con mucha mayor energía que en confesiones análogas sobre los recuerdos primeros de la vida sexual [die erinnerten Anfänge des Sexuallebens].*¹³⁴

Ahora bien: intensa como es, insisto en que la angustia que resulta ha de ser menor que el goce que implica, o de lo contrario el Nombre-del-padre jamás se simbolizaría; ni siquiera después de mucho tiempo, después de muchas sesiones.

sujeto reacciona al equilibrio entre goce y la angustia. El Nombre-del-padre no podría darse de otra manera.

¹³³ Sigmund Freud, “Pegan a un niño”, 2471/ 240. La cita sigue: «Dies ist aber erst das Wesen des Masochismus».

¹³⁴ Sigmund Freud, “Pegan a un niño” (I), 2465/231.

Pero la mejor prueba de que el Nombre-del-padre todavía genera angustia se encuentra en el hecho de que el sujeto busque otros caminos que le permitan disminuir, todavía más, su ambivalencia. Durante este proceso de búsqueda, el sujeto se verá guiado por el principio básico de la economía subjetiva, aquél según el cual «los procesos psíquicos tienden a la constitución del placer y la supresión de displacer».¹³⁵ Estos caminos son la *imagen narcisista* y el *síntoma*, instancias a las que dedicaremos lo que resta de nuestro trabajo. Con ellas (y con todas las que hemos venido coleccionando a lo largo de los anteriores capítulos) tendremos completa la serie de piezas que necesitamos para resolver el puzzle de la novedad revolucionaria.

Antes de eso, sin embargo, vamos a ocuparnos de una noción que nos ha quedado en el camino: *lo real* en la obra de Jacques Lacan.

II. *Lo real lacaniano*

I

40. Será en el contexto que ofrece el Nombre-del-padre donde trataremos de dar sentido al concepto de lo real. Son muchas las lecturas que se han hecho de él, y no vamos a ocuparnos de todas ellas. Nos limitaremos a identificar una interpretación engañosa y trataremos de darle una alternativa. En esta ocasión, podremos hacerlo a través de una semblanza entre la historia del marxismo y la historia del psicoanálisis. No nos ocuparemos de la teoría tal y como se encuentra en Marx y en Freud, sino esta vez en Althusser y en el propio Lacan. Si recordamos, Balibar nos ayudó a darnos cuenta que cómo el primero recaía en el idealismo empirista, al postular una práctica pura. No creo que deba sorprendernos que esta vez sea Jacques-Alain Miller quien nos diga que con la teoría psicoanalítica de Lacan ocurre algo similar, esto es, que recae en una grave inconsistencia; tampoco, que ésta tome la forma de idealismo empirista. Tanto en el marxismo como en el psicoanálisis se van repitiendo y heredando las lógicas y los equívocos. En correspondencia con la práctica pura althusseriana, identificamos en Lacan lo que Miller llama ahora un *real sinsentido*. Lo hemos

¹³⁵ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, 925 nota 474.

ido indicando desde el comienzo de este capítulo, y ahora lo encontramos finalmente en esta cita:

*He anunciado que Lacan tenía su propio síntoma, síntoma que él mismo identificó. Tiene que ver con el punto anterior. El acento puesto sobre lo unívoco de la realidad lo llevó hacia un real sinsentido. Lacan ha anunciado al mundo la instancia de un real sinsentido. Es una idea tan extraña, produce tal Befremdung, que él mismo dice: “Quizás esa idea de lo real sea mi síntoma”.*¹³⁶

La reacción de Lacan ante su propio problema contrasta con el proceso de auto-destrucción que desató en Althusser. Pero esto no significa que la tesis de un real sinsentido sea menos grave que la de una práctica pura. Defender que existe cierta existencia, cierta forma de experiencia, que no venga suplementada por algún vector teórico que la haga funcionar es una inconsistencia que recorre desde el inicio la obra lacaniana, contraria a la determinación teórica de la experiencia; contraria, a su vez, a la dirección que toman las nociones de *sinthome*¹³⁷ y pulsión. De acuerdo con lo articulado en este trabajo, estas últimas implicaban que para todo sujeto la experiencia su cuerpo estaba cargado de sentido (aunque fuese inconsciente), pero también que toda producción de sentido se encontraba determinada por el goce que ciertos significantes, conscientes o inconscientes, eran capaces e promover.

Es por esto que, siguiendo con nuestro argumento acerca del Nombre-del-padre, proponemos la proposición “Gozo de mi madre y mi padre me castra” como una manera de interpretar lo real en la obra de Lacan. Como sabemos, se trata de la proposición que despertaría la máxima ambigüedad en la subjetividad del niño. Muchas de sus formulaciones contradicen esta hipótesis, es cierto (aunque son sobre todo aquellas en las que Lacan identifica un real sinsentido); sin embargo, la proposición comparte tantas cualidades con lo real, que encuentro de utilidad exponerlas. Por ejemplo: como repite Lacan acerca de lo real, esta proposición tampoco se puede simbolizar, ni representar en el lenguaje. La explicación de ello se encuentra en la angustia de castración que genera, y también el hecho de que se trata precisamente de aquello res-

¹³⁶ Jacques-Alain Miller, “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, 480-1.

¹³⁷ Cfr. Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, 78, donde el autor describe los *sinthomes* (neologismo lacaniano) de la siguiente manera: «los *sinthomes* son un tipo de átomo de goce, la síntesis mínima de lenguaje y goce, unidades de signos permeados de goce (como un tic que repetimos compulsivamente). ¿Acaso los *sinthomes* no son quantas de goce, sus envoltorios más pequeños?».

pecto a lo que el primer símbolo —el Nombre-del-padre: “pegan a un niño”— es ya un desplazamiento. Por eso sólo tenemos acceso a lo real a través del Nombre-del-padre; por eso sólo accedemos a lo real del “gozo de mi madre y mi padre me castra” a través del falo simbólico del “pegan a un niño”, y de sus variantes. Podríamos intentar derivarlo como se deriva el punto de fuga en un dibujo en perspectiva; si bien aquél ha sido borrado en la versión final, su operatividad en la obra puede ser rastreada a partir de las líneas paralelas que el cuadro traza. Si damos por buena esta metáfora, la dificultad del psicoanálisis radicaría, sin embargo, en que las líneas a seguir no son rectas, ni continuas, sino que implican saltos, metáforas, complicados retruécanos: asociaciones mentales, sueños, síntomas y, finalmente, el Nombre-del-padre. Éste último puede ser pronunciado, pero, respecto a lo real, me temo que hay que afirmar su funcionalidad sin jamás llegar a representarlo. Sólo puede llegar a actualizarse a través de su ausencia, aunque sea a través de un silencio forzado. Así, lo real es lo que ha tenido que ocurrir para que exista un punto de fuga dentro del cuadro, por mucho que después sea borrado.

Evidentemente, el Nombre-del-padre es el primer (y más fiel) testimonio lingüístico que podemos formarnos del trauma al que alude la castración, porque más allá de él aguarda únicamente el silencio que impone la angustia excesiva. Esta es la razón por la que «Lacan hablaba del fantasma como la pantalla fundamental de lo real». ¹³⁸ De esta forma, la frase “gozo de mi madre y mi padre me castra” queda (como lo real), como el «dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización [C’est cette dernière qui constitue le réel en tant qu’il est le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation]». ¹³⁹ Se vuelve también *impossible* en tanto que «impensable» ¹⁴⁰ para el propio sujeto. En la siguiente cita apreciamos cómo todo en el Nombre-del-padre ha de ser considerado como la desviación necesaria para que lo real pueda formar parte del discurso, aunque sea de una forma distorsionada. ¹⁴¹ Será la tarea del psicoanalista

¹³⁸ Jacques-Alain Miller, “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, 485.

¹³⁹ Jacques Lacan, “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, 373/388.

¹⁴⁰ Jacques Lacan, “Discours de Rome”, 160.

¹⁴¹ Que, en contra de lo que sucede con la frase “pegan a un niño”, un real entendido como “gozo de mi madre y mi padre me castra” no pueda manifestarse jamás en el análisis (ni siquiera en sus etapas finales), esto trae sin duda una consecuencia bien conocida para la terapia psicoanalítica. Freud la recoge en su ensayo “Análisis terminable o interminable”, de 1937, precisamente

corregir estas desviaciones y lograr que el sujeto se coloque a sí mismo en el lugar que reprime, y que todavía no puede articular:

El fantasma [“pegan a un niño”, “un enfant est battu”] vincula la imagen del padre con lo que en principio es otro niño. Que el padre goce de pegarle es lo que aquí da su acento al sentido, también a esa verdad que está a medias, ya que asimismo el que se identifica con la otra mitad, con el sujeto del niño, no era ese niño, salvo que se reconstituya, como dice Freud, el estadio intermedio —nunca, de ningún modo, sustancializado por el recuerdo— donde en efecto es él. Es él quien hace de esta frase el soporte de su fantasma, que es el niño a quien pegan.¹⁴²

Vemos que este fragmento nos propone una metáfora. La roca de la represión no deja pasar a lo real, sino únicamente a sus desplazamientos, al Nombre-del-padre y —como veremos— a sus respectivas metáforas. A mi entender, tales desplazamien-

cuando hace referencia a algo así como *la roca de la castración*. «Con frecuencia», dice, «tenemos la impresión de que con el deseo de un pene [Peniswunsch] y la protesta masculina [männlichen Protest] [la cual —puntualiza Freud a pie de página— no es en realidad más que la angustia ante la castración: *Kastrationsangst*] hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos [alle psychologische Schichtung] y hemos llegado a la roca viva [gewachsenen Fels], y que, por tanto, nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad, puesto que para el campo psíquico [das Psychische] el territorio biológico [das Biologische] desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente», Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (VIII), 3364/ 392).

La clave en este punto es que lo real jamás logra ser articulado de forma consciente por el sujeto en el análisis, así que tampoco puede llegar a ser interpretado. De esta imposibilidad se deriva lo que Freud llama «una fijación, o sea que la representación que se trate perdura inmutable a partir de este momento [Mit dieser ist eine Fixierung gegeben; die betreffende Repräsentanz bleibt von da an unveränderlich bestehen und der Trieb an si gebunden]», Sigmund Freud, “La represión”, 2054/109. Así, independientemente de cuánto se alargue, el análisis no consigue retirar del paciente el dolor asociado al trauma de la castración, aquél que en la mujer se manifiesta como *envidia fálica* y en el hombre como *angustia de castración*. Cfr. para esto, Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (VIII), 3363-4/ 391.

Todo ello entraña, a su vez, que siempre quede algo por descubrir. Y precisamente esto es lo que sucede con el inconsciente: nunca acabamos de agotarlo. Según Jacques-Alain Miller, «A pesar de que se levanten algunas represiones, quedan siempre otras por levantar, como si existiera un límite absoluto al trabajo del descubrimiento del inconsciente que tiene que ver con la posibilidad de seguir levantando más y más represiones», Jacques-Alain Miller, “La contribución del obsesivo al psicoanálisis”, 189. De ahí, también, que Freud llegara a derivar de aquí que todo análisis era por principio infinito e interminable: cfr. Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (VII), 3362/389: «Das hiesse also, auch die Eigenanalyse würde aus einer endlichen eine unendliche Aufgabe, nicht nur die therapeutische Analyse am kranken».

¹⁴² Jacques Lacan, *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (IV, 4), 69/74: «le fantasme joindre l’image du père à ce qui est d’abord un autre enfant. C’est que le père jouisse de le battre, qui ici met l’accent du sens, celui aussi de cette vérité qui est à moitié, — car aussi bien, celui qui s’identifie à l’autre moitié, au sujet de l’enfant, n’était pas cet enfant, sauf, comme dit Freud, à ce qu’on reconstitue le stade intermédiaire — jamais, d’aucune façon, substantialisé par le souvenir — où c’est lui, en effet. C’est lui qui, de cette phrase, fait le support de son fantasme, qui est l’enfant battu».

tos, en *La Odisea* de Homero, los simboliza Ulises escondido bajo la piel de las ovejas. Por eso, cuando el psicoanalista interroga por aquél que está pasando (cuando pregunta al sujeto por ese niño al que se le pega), el sujeto del psicoanálisis no puede afirmar que sea él mismo. No sabe su nombre. Como Polifemo, responde: “Nadie. Nadie es el niño al que pegan”.

II

41. Esta caracterización de lo real y del Nombre-del-padre nos aporta más razones para defender que el lenguaje cae siempre del lado paterno. El goce simbólico, como hemos dicho, se relaciona con la actualización del falo simbólico, o del Nombre-del-padre. Más adelante veremos que éste último sobre-determina el goce imaginario, causando los síntomas. Respecto a lo real, sin embargo, ¿funciona a pesar de estar escondido? ¿Afecta al sujeto directamente, más allá de sus desplazamientos? Creo que sus efectos son difíciles de analizar, y no pretendo dar una explicación detallada. Pero sí quisiera trazar algunas líneas de aproximación entre lo real, tal y como lo hemos caracterizado, y la pulsión. Sugiero que, en la medida en que la proposición “gozo de mi madre y mi padre me castra” recoge dos sintagmas plenamente contradictorios (los focos concretos de máximo goce y máxima angustia), consigue vincularse a toda producción lingüística del sujeto y cubrirla con ecos respectivos de goce y angustia. La determinación de lo real se concretaría, por lo tanto, en un constante sentimiento de ambivalencia. Aunque sea por medio de una hipótesis muy precavida, creo que esto nos permite enlazar con la pulsión, tal y como Freud la analizó en su libro *Las pulsiones y sus destinos*:

*Encontramos, pues, la esencia de la pulsión primeramente en sus caracteres principales, su origen de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo y su aparición como fuerza constante, y derivamos de ella otra de sus cualidades: la ineficacia de la fuga para su supresión.*¹⁴³

¹⁴³ Sigmund Freud, *Las pulsiones y sus destinos*, 2040-1/83: «Wir finden also das Wesen des Triebes zunächst in seinen Hauptcharakteren, der Herkunft von Reizquellen im Innern des Organismus, dem Auftreten als konstante Kraft, und leiten davon eines seiner weiteren Merkmale, seine Unbezwingbarkeit durch Fluchtaktionen ab».

Cabría imaginar la inyección en el sujeto de una intensidad constante que, precisamente por su carácter incondicional, desequilibraría cualquier esquema estable de goce, puesto que obliga a la mera «liberación de tensión, la pura descarga».¹⁴⁴ Freud llama a esta necesidad *proceso primario*, y nosotros lo interpretamos como una forma de dar una salida frustrada a la ambivalencia. Tendría el objetivo de canalizar el exceso psíquico que se deriva de la ambivalencia que despierta el “gozo de mi madre y mi padre me castra”. Si Freud acabará asociando este proceso primario con la pulsión de muerte [*Todestrieb*], esto es porque cualquier forma de goce acaba estallando en pedazos frente a la pulsión simple, constante y repetitiva.

Como María Amparo García del Moral refleja su libro *Lo que el psicoanálisis nos enseña*, Freud derivó esta fuente constante de energía de lo somático. La pulsión sería «el representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático».¹⁴⁵ Ahora bien, si no queremos caer en el idealismo empirista (si no queremos afirmar que el cuerpo impone un estímulo sin sentido), entonces debemos entender que Freud se refiere al cuerpo erógeno, y no al cuerpo como objeto real. Remitir lo real al cuerpo de las pulsiones no implica una caracterización contraria a la nuestra; para ver que se trata de la misma cosa, basta con advertir que la frase “gozo de mi madre y mi padre me castra” no sería más que el representante psíquico reprimido de los estímulos procedentes del cuerpo, como conjunto de zonas erógenas. Si recordamos, estas zonas se desarrollaron a través de la relación subjetiva y teórica con la madre, en las diferentes fases de la sexuales (oral, anal, genital, etc.).

¹⁴⁴ María Amparo García del Moral, *Lo que el psicoanálisis enseña*, 82.

¹⁴⁵ Sigmund Freud, *Las pulsiones y sus destinos*, 2041/85. «als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Mass der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist».

María Amparo García del Moral abunda en el asunto subrayando, en este texto de Freud, la diferencia entre *pulsiones* e *instintos*: «La primera diferencia procede del hecho de que los estímulos instintivos se comportan como una fuerza única: una vez satisfecha la necesidad, el estímulo instintivo cesa. La pulsión, en cambio, no actuará como una fuerza de impacto momentáneo sino como una fuerza constante, no siendo ni la fuga —por pertenecer al interior— ni el aporte del objeto de satisfacción eficaces para hacer cesar la tensión», María Amparo García del Moral, *Lo que el psicoanálisis enseña*, 66; o bien: «cualquier acto, en lo que concierne a la pulsión, es inadecuado e ineficaz», 67.

«La pulsión», escribe Miller, «está marcada por el significante, es su efecto, tanto como el significado».¹⁴⁶

III. Del falo al yo: del Nombre-del-padre al Nombre-propio

Es notable que su nombre, Moisés, sea egipcio. No es sino el término egipcio “mose” (que significa “niño”) y representa una abreviación de nombres más complejos, como, por ejemplo, “Amen-mose”, es decir, “niño de Amon”, o “Ptah-mose”, “niño de Ptah”, nombres que a su vez son abreviaciones de apelativos más largos: “Amon (que ha dado un) niño”, o “Ptah (ha dado un) niño”. El nombre abreviado “Niño” se convirtió pronto en un sustituto cómodo para el complicado nombre completo, de modo que la forma nominal Mose se encuentra con cierta frecuencia en los monumentos egipcios. El padre de Moisés seguramente había dado a su hijo un nombre compuesto como Ptah o Amon, y en el curso de la vida diaria el patronímico divino cayó gradualmente en olvido, hasta que el niño fue llamado simplemente Mose.¹⁴⁷

I

42. Hemos distinguido lo real del falo simbólico, del Nombre-del-padre. Hemos visto, a su vez, que este último permite que el niño desplace su goce de la madre hacia el padre, a través del goce simbólico. El niño acaba asumiendo aquello que la madre desea, así que puede separarse de ella y cumplir con las demandas de la amenaza de castración. Sin duda, Miller tiene razón cuando dice que el mayor logro del complejo de Edipo reside en que hace que «el deseo [sea] la ley».¹⁴⁸ Transforma al padre en el objeto de deseo. Se trata del mismo argumento que llevó a Lacan a decir que el sujeto siempre es feliz.

En esta nueva sección vamos a ir más allá del Nombre-del-padre, pero no en dirección a lo real del inconsciente, sino en dirección a la conciencia. Más concretamente, queremos interpretar la formación de este vector teórico como un esfuerzo por salvar la ambivalencia que el Nombre-del-padre todavía genera. Éste implica goce, pero también angustia, así que el sujeto busca otros caminos que le permitan disminuir su ambivalencia. Como ya dijimos, durante todo este proceso, el sujeto era guía-

¹⁴⁶ Jacques-Alain Miller, “El inconsciente = intérprete”, 416.

¹⁴⁷ J. H. Breasted, *History of Egypt* (1906), citado por Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos* (I. Moisés, egipcio), 3242.

¹⁴⁸ Jacques-Alain Miller, *La angustia*, 58.

do por el principio básico de la economía subjetiva, aquél según el cual «los procesos psíquicos tienden a la constitución del placer y la supresión de displacer». Ahora bien, para que en este capítulo podamos reflejar la verdadera complejidad del argumento, debemos llamar la atención sobre el hecho de que este principio, en realidad, implica dos cosas distintas. Por un lado se busca más goce; por otro, se busca disminuir la angustia de castración. Que no se trata de la misma cosa lo pudimos comprobar en la formulación de lo real, que implicaba la máxima intensidad de la una y la otra, y en esto residía su especificidad. La obtención de placer es, pues, un criterio positivo, mientras que la disminución de angustia es un criterio negativo.

Ahora bien, lo interesante es que ambos criterios se refieran exclusivamente al Nombre-del-padre; aprovechan así la variedad de funciones que cumple. Creo que el criterio de la obtención de placer se relaciona con el Nombre-del-padre en tanto que formula el Deseo-de-la-madre; mientras que el segundo criterio lo toma en tanto que también es la fórmula de una amenaza. Según el primer punto de vista, el padre es aquél que recibe el deseo de la madre (por lo tanto, alguien con quien el niño quiere identificarse); desde la otra óptica, el padre es aquél que ha forzado la separación entre el niño y la madre. Para gozar más, el niño quiere acercarse al padre que puede acercarle a la madre; para sufrir menos angustia, el niño debe alejarse de aquél que puede castrarle.

En cualquier caso, estamos dando por supuesto que la instauración de la estructura neurótica (que se activa con el Nombre-del-padre) impide que el niño quiera gozar de la madre directamente. El tabú del incesto funciona, y el niño sólo puede acercarse a la madre a través de la metáfora que el padre le ofrece. Es una metáfora cargada de una ambivalencia de la que el niño no puede escapar. Pero lo que sí que puede hacer —y es esto lo que vamos a exponer en lo que resta de capítulo— será satisfacer cada una de esas demandas (tanto la obtención de placer como la disminución de angustia) de dos formas diferentes. Utiliza dos recursos diferentes: la imagen narcisista y la formación de síntomas. Nuestra hipótesis consiste en que la formación de un Nombre-propio se encamina a satisfacer la disminución de angustia, mientras que los síntomas buscan directamente la obtención de goce.

II

43. Interpretamos la transición desde el Nombre-del-padre al Nombre-propio como un intento por cumplir con las exigencias de la amenaza de castración, logrando así que la angustia no emerja. La instancia del yo acabaría desdoblándose del Nombre-del-padre para dar lugar al nuevo vector teórico subjetivo de la conciencia; dentro de éste, el Nombre-propio figura como el elemento teórico primordial. Por supuesto, con ello el Nombre-del-padre no se elimina, sino que solamente se reprime; se convierte en el significante principal del vector teórico del inconsciente. Así se completa la estructura teórica de la subjetividad neurótica, de modo que no queda en el sujeto nada sin determinar. Interpretamos, a su vez, la formación de la conciencia en continuidad con la misma amenaza de castración que ya operó para la producción del Nombre-del-padre en primer lugar. Con ella se resolvía esa lucha por los medios de producción de goce que era la madre. Pues bien, igual que sucedía con el materialismo histórico, cuando el esquema de relaciones de producción acababa desdoblándose en la dicotomía infraestructura vs. superestructura (y más aún, dentro de la propia infraestructura, como trabajo material vs. trabajo intelectual), aquí estaríamos hablando también de una segunda ola de efectos, que la misma amenaza acabaría trayendo consigo. Esta vez, estos efectos se manifiestan sobre el Nombre-del-padre, cuando éste ya se ha establecido. En este sentido al menos, la amenaza de castración funciona demasiado bien: no sólo cumple su objetivo inicial de que el niño renuncie al goce corporal e imaginario de la madre; no solamente logra, a su vez, que el niño pase a gozar de ella a través del Nombre-del-padre. Los efectos de la amenaza de castración van más allá, hasta el punto de que el hijo siente la necesidad de distanciarse del mismo padre que le impuso esa amenaza.

Este distanciamiento lo logran tanto el Nombre-propio como la imagen narcisista que se construye a partir de él. Lacan no habla del Nombre-propio en estos términos; antes bien, lo relaciona con un nombre que no tendría significado y que, por eso mismo, daría cuenta de *lo real* de todo sujeto¹⁴⁹ —lo cual nos parece imposible, y una

¹⁴⁹ Sin duda, el asunto del Nombre-propio merecería haber sido tratado en las consideraciones lingüísticas que hicimos al inicio de este capítulo, dado que están relacionadas con ellas. Jacques Lacan la trata sobre todo en su *Seminario 23. El síntoma*, en sus reflexiones sobre Joyce, y así también el texto —citado por Jacques-Alain Miller— “Hacia un significante nuevo”, aparecido en la revista *Ornicar?*. En todo caso, cfr. María Amparo García del Moral, *Lo que el psicoanálisis*

posición propia del idealismo empirista. Pues el nombre propio tiene significado para los padres que lo eligen, y tendrá significado (aunque sea otro) para el niño que lo recibe. Por nuestra parte, la mejor manera de entender el Nombre-propio y la imagen narcisista es que a través de ellos el niño logra concebirse en soledad, y lograr formas de goce autónomo, narcisista, desprendidas ya de ambivalencia. En lo que respecta al goce corporal, el narcisismo no viene sino a reafirmar la importancia de los genitales, y lo hace resolviendo la ambivalencia en la que el Nombre-del-padre lo había dejado anclado. El niño sabía de la importancia del pene, pero no sabía qué hacer con él, no sabía a quién dárselo. El Nombre-del-padre era su significado. Ahora, en cambio, el

enseña, 46-7, para comprender la actitud que Lacan tomó sobre el Nombre propio, así como la irresoluble paradoja a la que ésta da lugar, fruto de su idealismo de base: «Podemos considerar el nombre propio como una palabra para designar la cosa particular como tal, en su singularidad. Supongamos ahora un particular en su mínima expresión: un punto. A este particular podemos describirlo, podemos decir: este punto es azul, es grueso, tiene más o menos consistencia. Podemos acceder a él también por medio de su ubicación y de sus relaciones: este punto está a la derecha de éste, más arriba que este otro, a este punto le siguen tres puntos y le preceden dos. O podemos hacer otra cosa para poder cernirlo. Podemos apropiarnos de él dándole simplemente un nombre, por ejemplo, llamemos Antonio a este punto. Ambas operaciones, la descriptiva y la nominativa, nos permitirán poder apelar al punto en su ausencia. [...]

»[Ahora bien,] Si bien es cierto que en ambos casos, mediante la descripción y mediante el nombre, puedo retirar el objeto y en su ausencia evocarlo, es seguro que los puntos serán más persistentes para nosotros en la memoria, y su poder de evocación mayor, si designo un nombre para cada punto. Pero ocurrirá un fenómeno curioso, al evocar los nombres nos sentiremos más vinculados a ellos que si evoco sus cualidades o sus relaciones; no obstante, el nombre propio tendrá la virtud, aquí, en esta experiencia, de tapar, de obturar la naturaleza de lo nombrado. En realidad, mediante el nombre propio nada diremos del objeto.

»Nos encontramos así con una paradoja. Si a este ejemplo del particular existente que es el punto, prescindiendo de sus relaciones, le doy un nombre, lo determino menos, lo conozco menos, sé menos de él, pero este conocerlo menos lo presentifica más, lo singulariza más; es decir, que a menor determinación mayor singularidad, o, dicho de otro modo, la determinación opera en el sentido de ir menguando la singularidad, lo que se expresaría de la siguiente manera: cada vez que intento explicar de un particular lo que él es por medio de la batería significante (S_2), cada vez él es menos un particular, cada vez, en cierto sentido, lo apreso menos, cada vez me alejo más de él y él se aleja más de mí. La paradoja consiste en que evidentemente si no sé nada de él —y saber pertenece a S_2 — no lo conozco, pero cada vez que lo conozco más, menos él es».

Como vemos, el error que aquí asocio al idealismo empirista (pues reproduce todo el argumento empirista de cualidad y sustancia) se halla en la manera de plantear el *ser* del objeto y el *saber* que tenemos sobre él. Pareciera que el nombre propio se refiere a un objeto (nada menos que a su ser) de una forma que no puede hacerlo todo lo que de él pueda ser dicho por medio de la descripción. Esto sólo es posible si el nombre propio consiguiese anclar en el objeto real directamente, sin intermediación teórica —lo cual no es cierto. Así lo prueba el hecho de que muchas veces, habiendo olvidado el nombre de alguien a quien sin embargo queremos referirnos, lo hagamos describiéndolo (“el chico rubio, amigo de Luis”), sin que se pierda nada por ello. Pues, aunque recordásemos su nombre propio, lo único que sabríamos de él seguiría siendo que es rubio y amigo de Luis. Ese sería el único objeto teórico que el nombre pondría a funcionar.

Cfr., a su vez, Jacques-Alain Miller, “Lacan con Joyce”, sobre todo las páginas 494-7.

pene se convierte en la fuente de un goce masturbatorio, y cada vez adquiere más importancia.¹⁵⁰

A su vez, la amenaza de castración opera sobre el Nombre-del-padre y su fantasma para articular un yo simbólico (el Nombre-propio) y un yo imaginario (la imagen narcisista). Estos también derivan su significado del Nombre-del-padre, pero sólo en la medida en que reprimen en ellos aquello que pudiera crear angustia. En tanto es así, son tan falsos como la ideología lo era respecto a la infraestructura y las relaciones de producción, en el esquema marxista. Si Freud formuló el Nombre-del-padre como “pegan a un niño”, el Nombre-propio diría algo así como: “soy Luis, un buen hijo”. Trabajador, fuerte, querido... poco importan los términos exactos que viniese a concretar. A través de ellos, el niño logra estabilizar lo que él mismo significa, y lo afirma como principio de su identidad. No se trata, pues, de un mero nombre propio, sino de una serie de elementos teóricos que le dan significado. Si antes identificamos el Nombre-del-padre con el fantasma, sin duda podemos hacer lo mismo entre el Nombre-propio y la *fantasía*, la cual lleva a cabo un desarrollo de esa imagen narcisista.

Tal y como lo estamos tratando, si este Nombre-propio implicase cierto acercamiento a aquella frase imposible que pusimos en el lugar de lo real, “gozo de mi madre y mi padre me castra” —si nosotros, por ejemplo, hemos vuelto a usar la primera persona, y además de tal forma que haga referencia directa a los lazos familiares, pues *hijo* aparece en lugar de *niño*—, podría hacerlo sólo en la medida de que, a cambio, se pierda la referencia a la castración, o a cualquier forma de castigo. Antes bien, se reconocería el lazo familiar en aquello que pueda tener de positivo, esto es, en la medida que convoca la posibilidad de ser felicitado o retribuido. Esta es la razón por la que hemos antepuesto el adjetivo “buen” al sustantivo “hijo”.

A partir de entonces, su propio nombre se impone como el punto de referencia de todo lo que éste dice y escucha; la imagen narcisista de su cuerpo entero también le representa y se convierte en una fuente de goce autónomo. Como Narciso, el niño

¹⁵⁰ Más adelante veremos que, en su *Seminario 16. Del otro al Otro*, Jacques Lacan rescribe la estructura del complejo de Edipo a partir del descubrimiento del goce sexual por parte del niño, por la vía masturbatoria. El orgasmo atraviesa al sujeto de forma traumática, haciendo que el niño busque una respuesta a este goce, de la misma manera que buscó y encontró una respuesta al trauma de la separación de la madre en la forma del Nombre-del-padre.

puede quedarse horas y horas ante el espejo. Evidentemente, se tratará de la imagen de un cuerpo relajado (centrado en el rostro), y no violentado como aparecía en el fantasma. Finalmente, el Nombre-propio y la imagen narcisista también se convierten en la fuente del amor anaclítico, es decir, aquél cuyo objetos son ya otras personas, y cuyo matema lacaniano es $i(a)$. Incluso aquí se trata de un amor narcisista a través del cual el sujeto buscará en las otras personas aquello que le permita reafirmar su identidad.

44. Sin embargo, hay algo que queremos señalar especialmente respecto a la transición que aquí ha tenido lugar, y es lo siguiente: si la adopción del Nombre-del-padre borra a la madre como objeto de goce, la asunción de un Nombre-propio y una imagen narcisista alejarán el goce de la figura paterna. Se llega así a la última etapa del camino que había de llevar al sujeto desde la madre al padre, y finalmente al yo, todo ello para disolver la ambivalencia. Ya nada se dice de la madre ni del padre; si este último aparece implícito en el término “hijo”, en todo caso no actúa, ni hace nada. El niño sólo se vincula a él a través de su nombre, y no nos sorprenderá que, ante la menor angustia producida por el lazo familiar, el sujeto articule una versión distinta y empiece a decir: “soy un niño”. Sabemos todo lo que esto significa: “No tengo padre”.

Se percibe una ambivalencia similar en la relación entre el individuo y la familia, tal y como la contempla la ideología liberal. En la medida en que ésta permanece en el nivel del Nombre-propio y de la imagen narcisista, no es capaz de identificar el vínculo que recoge el Nombre-del-padre; en tanto es así, desconoce la verdad de la familia tanto como la de la economía. La prueba de ello es que oscila continuamente en su apreciación de la institución familiar, y afirma que ayuda o daña dependiendo de si lo que el sujeto hereda de ella son deudas o ganancias. Según creemos, habría dos razones que motivan este segundo desplazamiento, esta *negación de la negación*, si es que queremos llamarlo a partir de Hegel, de Marx, de Freud y Lacan. De hecho, lo real de “gozo de mi madre y mi padre me castra” ha sido doblemente negado: como “pegan a un niño”, y después como “soy X, un niño”. De acuerdo con esto, Freud

dirá que «lo inconsciente ha de ser la antítesis contradictoria de lo consciente»¹⁵¹ y Lacan afirma que el discurso consciente sólo hace retornar el texto de lo real a través de la «negación de la negación».¹⁵²

Dos serían, como decimos, las razones por las que el niño reacciona ante el padre con ambivalencia: la angustia que genera la amenaza de castración, y la venganza. La primera no es nueva, y consiste en que el padre se encuentra demasiado cerca de esa madre cuyo disfrute conllevaría el peor de los castigos, a manos del propio padre. Resulta fácil que el niño desconfíe del amor de este último, y que en ciertas ocasiones sienta angustia ante su proximidad. La segunda causa sí implica una novedad, y es una consecuencia de esa misma amenaza. La encontramos en *Más allá del principio del placer*, de Freud; allí se narra el caso de un niño de dos años que,

*Al enfadarse contra alguno de sus juguetes [acostumbraba a] arrojarlo contra el suelo, diciendo: “Vete a la gue(rr)a!” Le habían dicho que el padre, ausente, se hallaba en la guerra, y el niño no le echaba de menos, sino que, por el contrario, manifestaba los claros signos de que no quería ser estorbado en la exclusiva posesión de la madre [sondern gab die deutlichsten Anzeichen von sich, dass es im Alleinbesitz der Mutter nicht gestört werden wolle].*¹⁵³

Yo mismo, hace poco, vi a un pequeño sobrino mío (también de dos años) gritarle “¡Fuera!” a su padre, cuando éste se acercaba al lugar donde estaban él y su madre. Son simplemente ejemplos de cómo el hijo guarda un odio y un miedo muy intensos hacia aquél que le separó de su madre, y le obligó a renunciar al goce en primer lugar. Así, le resultará muy difícil identificarse con su padre sin reparos.

45. Si queremos entender cómo es que el movimiento del Nombre-del-padre al Nombre-propio ahorra displacer, entonces no tenemos más remedio que analizar con más detalle la economía interna de esta sustitución. Sabemos que el sujeto constituye el Nombre-propio y la imagen narcisista motivado por la angustia que la amenaza de castración le genera. Pero la clave es que, para que la efectividad de esta operación

¹⁵¹ Sigmund Freud, “Análisis de un caso de neurosis obsesiva (‘Caso el hombre de las ratas’)” (d), 1453/53: «Es stimmt dies auch zur Forderung, dass das Unbewusste der kontradiktorische Gegensatz des Bewusstseins sein solle».

¹⁵² Jacques Lacan, “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, 372/388.

¹⁵³ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (II), 2513/226.

sea completa (es decir, para que la ecuación resulte verdaderamente en un ahorro de displacer), resulta esencial que el sujeto que la lleva a cabo sea después incapaz de rehacer el camino de vuelta hasta el propio Nombre-del-padre. No debe ser capaz de enlazar su propia imagen narcisista con el término original, o de lo contrario el sujeto habría emprendido una carrera contra sí mismo, en la que sería imposible ganar. Para que esto no suceda, el mismo principio de placer que fuerza la transformación del Nombre-del-padre en imagen narcisista ha de forzar, también, el olvido de que esta transformación ha tenido lugar. Esto es justamente lo que sucede. Se trata de una clase de olvido que Freud, en sus *Tres ensayos para una teoría sexual*, asocia a una *amnesia infantil* [die eigentümliche Amnesie] que ocuparía los primeros ocho años de vida de los niños.¹⁵⁴ En otro ensayo, “La represión”, lo llama *represión primitiva* [Urverdrängung].¹⁵⁵ Su función consiste en sepultar todo lo relacionado con el complejo de Edipo, construir sobre este olvido el vector de la conciencia (en torno al Nombre-propio y la imagen narcisista), y hacerlo de tal forma que funcione como la instancia originaria de la subjetividad.

Y, en efecto, tras la represión primitiva, la conciencia ha perdido el hilo de la transformación que la ha producido, y se postula a sí misma como el origen de la subjetividad. Lacan insiste en que Descartes oficializó este olvido por medio de su «pienso, luego existo», con el que se proponía fundar la filosofía sobre la certeza del *cogito*, o el sujeto de la conciencia.¹⁵⁶ Con ello, sin embargo, no hizo más que repetir un proceso análogo al que afecta a los intelectuales que ocupan la superestructura de un modo de producción clasista (como era el caso del propio Descartes), pero esta vez respecto a la estructura de la subjetividad. Aquéllos aceptan sus ideas e impresiones como dadas, sin tener conocimiento alguno de todas las determinaciones que, a partir de la lucha de clases, afectan su propia producción intelectual: las relaciones de producción y la división de trabajo. Éstas no quedan en ningún inconsciente propiamente dicho, puesto que un modo de producción no tiene inconsciente, sino únicamente la subjetividad; simplemente, son ignoradas. No es extraño, por lo tanto, que todo el sistema que el intelectual de clase desarrolla a partir de estas primeras ideas,

¹⁵⁴ Sigmund Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual* (2), 1196/82.

¹⁵⁵ Sigmund Freud, “La represión”, 2054/109.

¹⁵⁶ Cfr. Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, 42-4

acabe reafirmando la ideología dominante, dándole más vigencia y profundidad. Del mismo modo, Descartes (como todo sujeto) acepta la conciencia como dada, incapaz de recordar todas las desgracias que han tenido que ocurrir para que ésta tenga lugar. Ambos son el resultado de la «*función de desconocimiento [fonction de méconnaissance]*»¹⁵⁷ que sufren la ideología y la conciencia.

Con esto, nuestro trabajo empieza a mostrar el porqué de la coincidencia entre el esquema ideológico de toda sociedad clasista y el imaginario post-edípico y narcisista. Se trata del tema que nos ocupará en la siguiente sección.

(D) *Nombre-propio, conciencia y vector teórico social*

I. *Nombre-propio, narcisismo y represión propiamente dicha*

I

46. En el proceso por el cual transforma el Nombre-del-padre en Nombre-propio e imagen narcisista, el falo en yo, el fantasma en fantasía, el niño libera su goce de ambivalencia y a su vez lo retira de los dos testigos del trauma de la castración (la madre y el padre); se queda con un nombre y una imagen de sí mismo, distorsionada en la medida en que aparece en soledad. Hemos visto que, de la misma manera que la estatua emerge del bloque de mármol, la imagen y el nombre narcisista resultan cuando retiramos del Nombre-del-padre y del fantasma todo lo que reacciona frente a la angustia. Ya no es un hijo que tenga un padre y una madre, sino un niño autónomo. Habiendo limpiado su propia representación de todo resto que le recuerde tanto a la madre como al padre, el niño construye el vector de la conciencia a partir de su Nombre-propio y su imagen narcisista. Con ello obtiene un goce simbólico e imaginario del que disfruta conscientemente. Aquello que el sujeto signifique para sí mismo (todas sus virtudes y defectos que el sujeto se pueda decir a sí mismo) vendrán representados por el Nombre-propio y la imagen narcisista, que conforman el núcleo de aquello que llamamos el *ego*. Se explica así que en tantas ocasiones el espejo nos sorprenda, y generalmente para mal, pues una imagen nuestra está fija y funciona en la conciencia. Tanto como el significado de ese Nombre-propio que no es sino un signifi-

¹⁵⁷ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, 92/99.

cante, la imagen narcisista va cambiando a lo largo de la vida (no nos vemos bajo la imagen de un niño), pero debemos insistir en que la fidelidad se mantiene en la propia coherencia de sus cambios, en la consistencia y la sintaxis interna que siguen las sucesivas identificaciones, a medida que el vector teórico de la conciencia va ganando en amplitud y profundidad.

Debemos hacer un breve comentario sobre nuestro tratamiento de la imagen narcisista, así como de las posibles desviaciones que esto implique respecto a su lugar en la obra de Lacan. Sabemos de memoria que Lacan relacionó el descubrimiento de la imagen narcisista con la unidad del cuerpo en un momento anterior al complejo de Edipo, más concretamente, al episodio del espejo que venía *antes* del trauma de la castración. Así se encuentra en “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. Ésta es la primera versión, pero no la última; precisaente por ello, ciertas reflexiones de Jacques-Alain Miller ponen en duda la tesis defendida en aquel ensayo temprano. «La castración ya condiciona el estadio del espejo», dirá en “La imagen del cuerpo del otro en psicoanálisis”. «El soporte fundamental de las imágenes del cuerpo de los otros y del cuerpo propio es el Nombre-del-padre»¹⁵⁸; «el secreto de la imagen, el secreto del campo visual», añade, «es la castración».¹⁵⁹

II

47. Sólo cuando contamos con un ego conformado en torno al Nombre-propio y a la imagen narcisista puede activarse el mecanismo de la represión, tal y como la entiende la teoría psicoanalítica. Freud la llama *represión propiamente dicha*,¹⁶⁰ y tenemos que distinguirla de la amnesia infantil o represión primitiva. Para ello resulta útil discriminar entre el lado diacrónico y el sincrónico en la subjetividad. Por un lado estaría el proceso diacrónico que desemboca en la resolución del complejo de Edipo, y que da lugar a la dicotomía conciencia vs. inconsciente (o Nombre-propio + imagen narcisista vs. Nombre-del-padre + lo real). Por otro lado, está la estructura sincrónica y el funcionamiento de la subjetividad una vez estos dos vectores teóricos ya se han

¹⁵⁸ Jacques-Alain Miller, “La imagen del cuerpo del otro en psicoanálisis”, 384.

¹⁵⁹ Jacques-Alain Miller, “La imagen del cuerpo del otro en psicoanálisis”, 387.

¹⁶⁰ Cfr. Sigmund Freud, “La represión”, 2054/109.

concretado. Por supuesto, esta diferenciación implica que la represión propiamente dicha no puede ser anterior al fin del complejo de Edipo, ni tampoco a la consolidación del yo de la conciencia. Y es que esta represión consiste precisamente en la insistencia del sujeto en su goce narcisista, frente a las formas de goce vinculadas al Nombre-del-padre.

¿Cómo debemos entender la represión propiamente dicha? Sin duda, el aspecto más interesante es la enorme economía de afectos dolorosos que consolida. El ego tiene un papel fundamental en este ahorro de angustia, dado que permite que el niño goce del Nombre-del-padre a la vez que cumple rigurosamente con todas las demandas de la amenaza de castración. El argumento es tan importante como complicado, así que trataremos de explicarlo de la forma más sencilla. Desde el momento en que la conciencia tiene como puntos de referencia al Nombre-propio y la imagen narcisista —es decir, desde el momento en que la conciencia se basa en la insistencia en los goces que son propios de la imagen narcisista y del Nombre-propio, y no en los que se vinculaban a la figura paterna—, desde ese momento, el sujeto puede seguir obedeciendo la amenaza de castración sin tener que recordarla, con la dosis de angustia que esto conllevaría para él. En realidad, el esquema es muy similar al de la relación que la ideología mantiene con la lucha de clases, en tanto que es su efecto pero jamás la representa. Vimos que la mejor manera de mantener los efectos de la lucha de clases consistía en quedarse en el interior de los márgenes de la ideología dominante, por mucho que esta última la ignorara. De la misma manera, el Nombre-propio y la imagen narcisista son efectos de la amenaza de castración, intentos de rebajar la angustia que ella conlleva; ya han pasado —por así decirlo— el filtro de la represión primitiva. Que desconozcan la amenaza de castración no significa que su mera funcionalidad no la obedezca. Antes sucede al contrario: cuando el Nombre-propio y la imagen narcisista se afirman a sí mismos, afirman la vigencia de aquella amenaza, que *se expresa en sus efectos*. Gracias a esto, el Nombre-propio y la imagen narcisista pueden reprimir desde la ignorancia más pura, desde el olvido de qué los ha constituido y de que están reprimiendo alguna cosa; creen que su afirmación es libre, que no hay nada que temer y que nunca hubo amargura.

Se confirma así la tesis de Jacques-Alain Miller según la cual «el motor de la represión es la angustia de castración».¹⁶¹ Cuando la conciencia permanece fiel al ego, y cree que con ello está gozando de forma libre y autónoma, en realidad sigue obedeciendo a la amenaza paterna; está siendo fiel al imperativo, dictado por ella, de no obtener goce de la madre ni de nada que tenga que ver con ella. El padre era una de estas cosas relacionadas, pensar en él funcionaba ya como una violación de la ley del Edipo, y sólo nombrarlo causaba angustia. Sin embargo, gracias al Nombre-propio y la imagen narcisista, el niño reprime sin necesidad de recordar cada vez al padre y el episodio de la castración. De lo contrario no habría un verdadero ahorro de dolor.

Debemos señalar, además, que la amenaza de castración sigue logrando sus objetivos, a pesar de que el niño la desconozca. En este caso, la responsable es la ilusión de autonomía que el niño deriva del Nombre-propio y de la imagen narcisista. Afectado por ella, el niño retira importancia a sus padres, se va separando de ellos, y además lo hace por voluntad propia, creyendo que no los necesita. La única razón por la que, entonces, el miedo no se manifiesta es que sus padres no le sacan de esta fantasía de omnipotencia. Quizá porque saben que el despertar será inevitable algún día, se acercan al niño antes de que él los requiera.

II. *La conciencia como variante del vector teórico social determinada en función del Nombre-propio*

I

Así, pues, a través de mi pensamiento circula una incesante corriente de “auto-referencia” (Eigenbeziehung), de la cual no tengo noticia alguna generalmente [...]. Parece como si hubiera algo que me obligase a comparar con mi propia persona todo lo que sobre personas ajenas oigo y como si mis complejos personales fueran puestos en movimiento al percatarse de la existencia de otros. Esto no puede ser una cualidad individual mía, sino que, por el contrario, debe de constituir una muestra de la manera que todos tenemos de comprender lo que nos es ajeno. Tengo motivos para suponer que a otros individuos les sucede en esta cuestión lo mismo que a mí.¹⁶²

48. En este párrafo queda claro el movimiento genial por medio del cual Freud llevó la filosofía kantiana más allá de sí misma, trayéndola más acá de las categorías

¹⁶¹ Jacques-Alain Miller, “El tiempo y el síntoma”, 524.

¹⁶² Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (3), 770.

a-priori y de las filosofías trascendentales. La hizo anclar en la experiencia concreta del sujeto, en el suelo *familiar*, en eso que Freud ha llamado *complejos personales*. El concepto ya apunta hacia los elementos teóricos que ocupan un lugar en la estructura teórica del sujeto: lo real, el Nombre-del-padre, y el conjunto formado por el Nombre-propio y la imagen narcisista. Todos ellos pasan a determinar la vida de uno de las más diversas maneras: su producción de lenguaje, su percepción de experiencias, sus goces imaginario, lingüístico y corporal. Desde este punto de vista, no es de extrañar que, tal y como Lacan concibió el fin del análisis (a través de eso que llamó *pase*), el paciente debiera dar cuenta de qué elementos teóricos le habían determinado en su vida; es decir, de cómo «la tragedia de su vida estuvo dominada por ciertos significantes que jugaban entre ellos, que algunas palabras hacían chistes entre ellas».¹⁶³

A partir de la cita, creemos que tres serían las corrientes de auto-referencia que, según lo dicho, habría que encontrar en la subjetividad. Cada una de éstas cristalizaría en torno a uno de los elementos teóricos que hemos identificado: “gozo de mi madre y mi padre me castra”, “pegan a un niño”, “soy X, un buen hijo”. En principio, podríamos decir que lo real se conformaría en torno al primero, el inconsciente propiamente dicho en torno al segundo, y el vector teórico de la conciencia en torno al tercero, como a continuación veremos. Sin embargo, debemos atender a un apunte que Freud realizó en su *Interpretación de los sueños*, y que mantendrá vigente a lo largo de toda su obra. En él establece la existencia de dos clases de inconscientes, a saber, el Inconsciente y el Pre-consciente,¹⁶⁴ equivalentes sin duda a lo real y al Nombre-del-padre. En tanto es así, el uno y el otro serían vectores y corrientes de

¹⁶³ Jacques-Alain Miller, “La escuela y su psicoanalista”, 260.

¹⁶⁴ Cfr. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (VII, F), 716/582: «Hay, pues, *dos clases* de inconsciente [*zweiertelei Unbewusstes*], diferenciación que no ha sido realizada aún por los psicólogos. Ambas caen dentro de lo que la psicología considera como lo inconsciente, pero desde nuestro punto de vista, es una de ellas, la que hemos denominado *Inc.*, incapaz de *conciencia* [*wir Ubw heissen, auch bewusstseinsunfähig*], mientras que la otra, o sea el *Prec.* [*Vbw*], ha recibido de nosotros este nombre porque sus excitaciones pueden llegar a la conciencia, aunque también adaptándose a determinadas reglas y quizá después de vencer una nueva censura [*unter Überstehung einer neuen Zensur*], pero de todos modos sin relación alguna con el sistema *Inc.* [...] Describimos las relaciones de ambos sistemas entre sí y con la conciencia, diciendo que el sistema *Prec.* aparecía como una pantalla entre el sistema *Inc.* y la conciencia [*wie ein Schirm zwischen dem System Ubw und dem Bewusstsein*].».

Obviamente, el sistema *Inc.* (verdaderamente inconsciente) sería ocupado por lo real; al *Prec.*, le corresponderán el Nombre-del-padre y sus desplazamientos.

auto-referencia propias del inconsciente. En lo que resta de nuestro trabajo, sin embargo, nos concentraremos sobre todo en los dos vectores vinculados al Nombre-del-padre inconsciente —por un lado— y a ese ego formado por el Nombre-propio y la imagen narcisista —por otro—, junto con sus respectivos goces.

Respecto al segundo de estos vectores, también veremos de qué manera se relaciona con la ideología. A través de este vínculo, el sujeto no sólo adquirirá unas «representaciones éticas y culturales [kulturellen und ethischen Vorstellungen]»¹⁶⁵ (como Freud las llama), que pasan a formar parte del contenido de su conciencia. Además, esta operación es la misma gracias a la cual damos una funcionalidad social, o transindividual, a una parte de la subjetividad (a la conciencia), puesto que la consideramos como un vector teórico socialmente compartido.

Cabe añadir, finalmente, que será a través del narcisismo como Freud acabe complicando su entendimiento de la conciencia como sistema Cc., «órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas». Esta visión era específicamente empirista. Con todo, a partir del narcisismo se acercará a conclusiones que uno puede asociar con la ley de la determinación teórica de la experiencia. Así, conforme a las tesis que Jacques-Alain Miller defendió (y que citamos hace algunas páginas), la imagen narcisista post-edípica acaba afectando la experiencia y percepción de los objetos. Los objetos reales funcionan como objeto teóricos vinculados a ella y a su corriente de auto-referencia.¹⁶⁶ Más adelante veremos que su determinación también implica un modelo formal de estructura. Pero sin necesidad de defender esto, Freud ya apunta la idea «de una carga libidinosa primitiva del yo, de la cual parte de ella se destina a

¹⁶⁵ Sigmund Freud, “Introducción al narcisismo” (III), 2028/III, 60.

¹⁶⁶ Cfr. Sigmund Freud, *Compendio del psicoanálisis* (II), 3383: «en el [yo] está originalmente acumulada toda la reserva disponible de libido. A este estado lo denominamos narcisismo absoluto o primario; subsiste hasta que el yo comienza a catectizar las representaciones de los objetos con libido; es decir, a convertir libido narcisista en libido objetal».

Cfr., también, Sigmund Freud, “Introducción al narcisismo” (II), 2025/54: «Hemos comprobado que muchas personas, y especialmente aquellas en las cuales el desarrollo de la libido ha sufrido alguna perturbación [deren Libidoentwicklung ein Störung erfahren hat] (por ejemplo, los perversos y homosexuales), no eligen su ulterior objeto erótico conforme a la imagen de la madre, sino conforme a la de su propia persona. Demuestran buscarse a sí mismos como objeto erótico [Liebesobjekt], realizando así su elección de objeto conforme a un tipo que podemos llamar “narcisista” [narzissistisch]. En esta observación ha de verse el motivo principal que nos ha movido a adoptar la hipótesis del narcisismo».

cargar los objetos».¹⁶⁷ De forma correspondiente, un esquema de goce narcisista que no esté regulado por la castración y el Nombre-del-padre, provocará alucinaciones y otros desórdenes perceptivos.

Como vemos, el significante del *falo*, metáfora del deseo de la madre, determina la percepción.

II

49. Ha llegado el momento de definir el vector teórico de la conciencia. En cada sujeto, éste es una variable del vector teórico social. Como variable que es, se concreta a partir de la determinación que sobre él ejerce el ego, es decir, el Nombre-propio, que aporta el significado de la imagen narcisista. El sujeto va concretando su propia variable del vector teórico social, sea éste científico o ideológico. La conciencia, por lo tanto, consistirá en una serie de elementos teóricos concretos que participan del mismo goce consciente que el sujeto obtiene de su Nombre-propio. El sujeto ha logrado vincularlos (de una manera u otra) a su propia corriente de auto-referencia narcisista. De aquí se deriva una definición del discurso consciente que lo entiende como la manera en la que la conciencia se actualiza de forma productiva, como un lenguaje producido por y para el Nombre-propio y la imagen narcisista, y por y para la obtención del goce que le es propio. Se trata de una caracterización bastante similar a la de Lacan, quien define al discurso consciente como un «espejismo de monólogo cuyas fantasías acomodaticias animan [la] jactancia» del sujeto [le mirage de monologue dont les fantaisies accommodantes animaient sa jactance],¹⁶⁸ como un discurso por medio del cual

*Se adentra el sujeto en una desposesión más y más grande de ese ser de sí mismo con respecto al cual —a fuerza de pinturas sinceras que no por ello dejan menos incoherente la idea, de rectificaciones que no llegan a desprender su esencia, de apuntalamientos y de defensas que no impiden a su estatua tambalearse, de abrazos narcisistas que se hacen soplo al animarlo—, acaba por reconocer que ese ser no fue nunca sino su obra en lo imaginario y que esa obra defrauda en él todo certidumbre.*¹⁶⁹

¹⁶⁷ Sigmund Freud, “Introducción al narcisismo” (I), 2018/43: «Wir bilden so die Vorstellung einer ursprünglichen Libidobesetzung des Ichs, von der später an die Objekte abgegeben wird».

¹⁶⁸ Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, 238/248.

¹⁶⁹ Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, 239/249: «Le sujet ne s’y engage-t-il pas dans une déposition toujours plus grande de cet être de lui-

A continuación vamos a ilustrar de qué manera el Nombre-propio determina el contenido teórico de cada conciencia subjetiva. Podemos aproximarnos a este proceso desde dos puntos de vista, desde el sincrónico y el diacrónico. El primero tiene que ver con la manera en la que se adquiere el contenido de la conciencia, y también con cómo éste va variando con el tiempo; el segundo con la manera en la que ésta se actualiza cada vez en el discurso, o en cualquier otra actividad que lo requiera. El primero de los enfoques podría explicarse de la manera siguiente: si consideramos el vector teórico social a modo de un plano finito —no se trata de una metáfora incorrecta, pues el vector teórico social no puede ser totalizado: en cada caso, consiste en una serie de textos concretos y finitos con los cuales un sujeto habrá de toparse a lo largo de su vida—, la conciencia de cada sujeto sería una línea trazada sobre este plano, en función de la especificidad de su Nombre-propio. Así pues, tendría la fórmula siguiente: la conciencia es la función del Nombre-propio que se realiza sobre el vector teórico social de tal forma que aparezca como una variable de éste.

Desde este punto de vista, aunque la conciencia se forme siempre dentro de los márgenes del vector teórico social, aún existe cierto espacio para su singularidad.¹⁷⁰ Este espacio se concreta en función del Nombre-propio, y de su especificidad. Cuando el sujeto se mueva a través del plano teórico que los aparatos ideológicos le presentan, utilizará su conciencia como guía o elemento valorativo. Si el Nombre-propio es el elemento teórico fundamental de la conciencia, esto es así porque da sentido a todos los demás significantes, y los articula mediante principios de coherencia que finalmente remiten a él. Por supuesto, esta sintaxis es la misma que canaliza el gozo narcisista, al vincular nuevos elementos teóricos a su corriente de auto-referencia. Iluminado por el Nombre-propio y la imagen narcisista, el sujeto va construyendo ese *yo* que Lacan simboliza como una *m* (del francés “moi”); de acuerdo o en desacuerdo

même, dont, à force de peintures sincères qui n'en laissent pas moins incohérente l'idée, de rectifications qui n'atteignent pas à dégager son essence, d'états et de défenses qui n'empêchent pas de vaciller sa statue, d'entreintes narcissiques qui se font souffler à l'animer, il finit par reconnaître que cet être n'a jamais été que son oeuvre dans l'imaginaire et que cette oeuvre déçoit en lui tout certitude».

¹⁷⁰ Para todo este punto, resultan interesantes las reflexiones de Jacques-Alain Miller al respecto de las variables y constantes que cabe identificar en toda estructura subjetiva. Cfr. Jacques-Alain Miller, “El genio del psicoanálisis”, 58.

con ellos (y de acuerdo o en desacuerdo con los afectos de amor, miedo y odio que aparezcan), el sujeto va asimilando el vector teórico social en un proceso educativo. El contenido que recibe de su familia, de la escuela, de los medios de comunicación, etc., cristaliza alrededor del Nombre-propio, como si se tratase de finas capas de arcilla que, en la realización de un busto, no debieran descomponer nunca su armonía. La imagen narcisista funciona como un busto ideal, pero también lo hace como la piedra de toque a partir de la cual el sujeto irá tomando decisiones sobre el contenido teórico que va encontrando. Así, elegirá qué es compatible con él, qué le gusta y qué no; lo que afirma o niega, lo que le interesa, lo que quiere memorizar, etc.

Es inevitable, sin embargo, que el Nombre-propio cambie durante el proceso formativo de la conciencia. En el límite, es obvio que la angustia de castración que hizo cristalizar el Nombre-propio a partir del Nombre-del-padre seguirá acotando el contenido de la conciencia, pero en su mayor parte sus cambios dependerán de los propios elementos del vector teórico social. En este segundo aspecto, la conciencia variará como resultado de la adquisición teórica que él mismo va determinando. En oposición a esto, el vector de lo real y el del Nombre-del-padre no pueden cambiar. Lo único que el sujeto puede hacer (y le resultará más fácil con ayuda del psicoanálisis) será variar su relación con respecto a ellos. Lacan lo llama *atravesar el fantasma*:

Parece una paradoja que la dimensión fundamental del fantasma sea [...] que tiene un carácter de residuo que no puede cambiarse.

En el pensamiento de Lacan es un axioma que “lo real es lo imposible”. Por ejemplo, aquí es lo imposible de cambiar y creo que así resiste en el discurso analítico mismo. Por esa razón, para Lacan el fin del análisis es el logro de una modificación de la relación del sujeto con lo real del fantasma.¹⁷¹

Es obvio que, en la mayoría de los casos, los cambios que sufre el Nombre-propio quedarán integrados en el vector teórico social. Así sucede cuando las variaciones se canalizan a través de una lógica sintáctica y conceptual, y de acuerdo con un mismo modelo formal de estructura. Tal modelo afecta incluso al modo en que se define la subjetividad. Por ejemplo, desde un modelo formal numérico no queda más remedio que considerar que el sujeto está compuesto únicamente de un ego, con sus propios

¹⁷¹ Jacques-Alain Miller, “Dos dimensiones de la experiencia analítica: síntoma y fantasma”, 31.

intereses egoístas, etc. Y si uno se atreve a postular una multiplicidad de tendencias dentro de una misma subjetividad (muchos egos —incluso infinitos— dentro de un mismo ego, como cuando Deleuze dice de ese *actor* que representa su *tema* que «tensa toda su personalidad en un instante siempre aún mas divisible, para abrirse a un papel impersonal y preindividual»,¹⁷² o Whitman que *contiene multitudes*¹⁷³), en todo caso estas tendencias habrán de convivir en el mismo plano homogéneo, horizontal, pues no se concibe otro modelo formal de estructura. La postulación de un yo único o de una variedad de yoes no implica un cambio en el modelo formal de estructura, y es así que a veces las encontramos conviviendo en el mismo vector teórico social. Esto no ocurre con la aproximación psicoanalítica. El cambio que esta teoría produce en el Nombre-propio y la imagen narcisista no es asimilable a los cambios que se quedan en el nivel de la conciencia, sea una o diversa. Es revolucionaria porque implica al inconsciente (no una personalidad diversa) y, con él, un modelo formal de estructura dialéctica.

50. Por supuesto, en lo que respecta a la efectividad del Nombre-propio sobre la producción consciente del discurso, creemos que la elección de los elementos teóricos que vayan a entrar en el discurso también está motivada por su sintonía sintáctica y conceptual con el Nombre-propio. Pero se trata de una elección que hay que matizar. Es cierto que a la hora de actualizar ciertos significantes, el sujeto obtiene a veces cierto goce narcisista. Pero esto no significa que su conciencia y su discurso se conformen totalmente a gusto de su Nombre-propio, y de su corriente narcisista. La ecuación, por ejemplo, no se deja sencillamente al albur del goce y de la insatisfacción del niño, a la elección del gusto y del interés que obtenga del cumplimiento de su Nombre-propio, y de su imagen narcisista. Los aparatos ideológicos no se cruzan de brazos ante el ego, y el niño ha de aprender el vector teórico social para que la sociedad pueda funcionar. Del mismo modo, el sujeto no callará los significantes que le resulten dolorosos hasta el punto de hacer su mensaje ininteligible. Siendo así, la

¹⁷² Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (§27), 184.

¹⁷³ Cfr. Walt Whitman, “Song of Myself” (§51), 246:

*¿Me contradigo?
Muy bien, me contradigo entonces,
(soy inmenso, contengo multitudes).*

educación como la puesta en acto del discurso han de implicar afectos de placer y de displacer para el niño, pero esto no cuestiona la efectividad del Nombre-propio, ni tampoco de la corriente de auto-referencia narcisista, sino que la prueba. Su determinación explica muchos silencios, pero también algunos de los sentimientos de goce y dolor que resultan de ciertas cosas.

Para que esto sea posible, el sujeto ha de demostrar cierta *flexibilidad*, si podemos llamarlo de esta manera. No se trata de una flexibilidad de carácter, sino estructural, similar a la que demostraba aquel científico capaz de percibir las anomalías que contradecían su paradigma. Lo cierto es que, como en aquel caso, la flexibilidad de la que estamos hablando también se deriva de que el sujeto comprenda lo que significa el “no”. Debe haber aprendido el elemento teórico de la negación. En el psicoanálisis, este aprendizaje fundamental lo otorga el episodio de la castración. La razón es bien sencilla. La elaboración del Nombre-del-padre es la prueba de que el niño ha comprendido que la madre no es suya, que no es indisoluble de él mismo, que tiene su propio deseo y que éste requiere una explicación. Hemos visto que el Nombre-del-padre es la estrategia mediante el cual el niño esquivo este “no”, pero a la vez le da una explicación. Por un lado, el niño goza de la madre a través del Nombre-del-padre y a través de lo simbólico; por el otro, da una solución a cuál es el deseo de la madre, lo que le lleva a la identificación.

Este “no” funciona y se encuentra activo en todo sujeto neurótico. Su Nombre-propio y su imagen narcisista se elaboran sobre el “no”, puesto que se construyen sobre el propio Nombre-del-padre que resultó de la necesidad de dar sentido al lo que —en cierto modo— fue un “no” de la madre al niño. Esta es la razón por la que el narcisismo neurótico es post-edípico y su goce aparece regulado. Ahora bien, esto no siempre sucede, y el psicótico es la mejor prueba de ello. El psicótico es aquél en el que «la castración no compadece»¹⁷⁴, aquél que no pasó por el episodio de la castración y no hizo suyo su “no”. Apenas hemos tratado la diferencia entre la subjetividad neurótica y la psicótica, y creo que éste es un buen momento para hacerlo. Lo importante es entender que el psicótico es aquél que negó la negación y no produjo el significante del Nombre-del-padre. En su ensayo “De una consideración preliminar a todo

¹⁷⁴ Collete Soler, “El amor del psicótico”, 47.

tratamiento posible de la psicosis”, Jacques Lacan explica este proceso diciendo que el sujeto psicótico lleva a cabo «la *preclusión*¹⁷⁵ del Nombre-del-padre en el lugar del Otro», con el consiguiente «fracaso de la metáfora paterna». Realmente, no se trata tanto de una negación cuanto de que algo no ha llegado a ser entendido, de un significativo que no ha llegado a ser producido. Tal es «el efecto que da a la psicosis su condición esencial, con la estructura que la separa de la neurosis».¹⁷⁶

Si los psicóticos niegan el significante del Nombre-del-padre hasta el punto de que carecen de él, esto es porque no lo necesitaron. Para ellos la madre nunca estuvo castrada, nunca expresó un deseo diferente del niño. A su vez, el padre nunca funcionó como lo que el “padre” significa para el psicoanálisis; es decir, nunca fue sinónimo del Deseo-de-la-madre, de lo que la madre desea. De ahí derivan los psicóticos un narcisismo absoluto y recalcitrante: suelen ser *megalómanos*, *erotómanos* y *paranoides*,¹⁷⁷ como describe Freud al inicio de su ensayo sobre el narcisismo.¹⁷⁸ Lacan también da cuenta de ello en un ensayo tan temprano como “Estructura de las psicosis paranoicas”,¹⁷⁹ de 1931, y Jacques-Alain Miller, por su parte, dice que la imagen nar-

¹⁷⁵ La literatura psicoanalítica latinoamericana ha preferido el término *forclusión* al de *preclusión* para traducir la *Verwerfung* freudiana y la *forclusion* lacaniana.

¹⁷⁶ Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, 556/575. «le défaut qui donne à la psychose sa condition sentielle, avec la structure qui la sépare de la névrose».

Cfr., a su vez, la siguiente cita en el mismo texto: «La *Verwerfung* será pues considerada por nosotros como preclusión del significante [forclusion du signifiant] [del falo, del Nombre-del-padre]. En el punto donde, ya veremos cómo, es llamado el Nombre-del-padre, puede pues responder en el Otro un puro y simple agujero [dans l’Autre un pur et simple trou], el cual por la carencia del efecto metafórico [par la carence de l’effet métaphorique] provocará un agujero correspondiente en el lugar de la significación fálica [à la place de la signification phallique]», Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, 540/558.

¹⁷⁷ Cf. Jacques-Alain Miller, “Cómo se inventan nuevos conceptos en psicoanálisis”, 95-6: “El paranoico no dice no saber, el paranoico dice saber. El paranoico sabe lo que nadie sabe: sobre las intenciones de Dios hacia él, sobre el funcionamiento del mundo, sobre las finalidades de la historia [...]. Por este motivo, porque un paranoico es por lo general alguien que sabe, puede ser un excelente profesor. [...] De igual manera que el paranoico invierte el no saber en saber, la misma invención se produce en el amor. Es decir que la erotomanía —término empleado en la clínica clásica especialmente para Clèrembault, maestro de Lacan en psiquiatría— se refiere a la convicción del sujeto de que el Otro le ama, de que el Otro le persigue. [...] en este punto, la propia persecución de la paranoia —el “Yo sé que me odia”—, la persecución misma es una erotomanía, está conectada con el “Él me ama”. Son dos aspectos de la misma inversión».

¹⁷⁸ Cfr. Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo* (I), 2017/42: «Estos enfermos, a los que yo he propuesto calificar de *parafrénicos* [Paraphreniker], muestran dos características principales: el delirio de grandeza [den Grössenwahn] y la falta de todo interés por el mundo exterior (personas y cosas) [die Abwendung ihres Interesses von der Aussenwelt (Personen und Dingen)]».

¹⁷⁹ Cfr. Jacques Lacan, “Estructura de las psicosis paranoicas”, sobre todo 6-15.

cisista es fuente de demasiado goce para el psicótico. Su narcisismo no ha sido regulado por la castración; no se ha construido a partir del Nombre-del-padre, sino desde la certeza de que él mismo es indisociable de la madre. Por eso, si el fantasma neurótico tomaba la forma de “pegan a un niño”, el fantasma del psicótico consiste en que él mismo es “la mujer”. Así, según Eric Laurent, el niño «se realiza en el fantasma de la madre».¹⁸⁰

Como veremos más adelante, la estructura psicótica puede conllevar importantes desórdenes en la producción de lenguaje y en la propia percepción de la realidad. Ambas son consecuencias de un goce que no está castrado —por así decirlo—, lo cual implica también formas muy diversas de obtener ese goce en lo imaginario, simbólico y corporal. Esta es la razón por la que, a priori, su producción difícilmente pueda funcionar socialmente.¹⁸¹ Que, sin embargo, la ideología liberal cuente con

¹⁸⁰ Eric Laurent, “Psicoanálisis y psicosis”, 30.

¹⁸¹ Planteamos la tesis de la improductividad psicótica en oposición directa a la perspectiva que la biopolítica representa hoy en día, sobre todo cuando afirma que todo sujeto es productivo dentro del modo de producción capitalista. Queremos aprovechar este momento para realizar la crítica a este enfoque; dada la importancia que tiene en la actualidad, se trata de un acercamiento que no podemos obviar. Evidentemente, desde las tesis que hemos planteado hasta ahora en este trabajo, nuestra opinión es que la biopolítica tiende a interpretar las lógicas propias del modo de producción (tanto de su infraestructura como la superestructura) desde el idealismo empirista. Proyecta sobre el modo de producción marxista el esquema infinito de la ontología. Sobre el plano concreto y materialista de la funcionalidad, solapa el plano idealista y abstracto del *ser*.

Veamos qué dicen Hardt y Negri sobre la economía capitalista:

Hoy, en tanto que la producción social se define cada vez más por el trabajo inmaterial, tal como la cooperación y la construcción de relaciones sociales y de redes de comunicación, la actividad de todos en la sociedad, incluyendo los pobres, se hace cada vez más y más directamente productiva (Hardt y Negri, *Multitude* [2.1. Dangerous Classes, The Wealth of the Poors (or, We are the Poors!)], 131).

Esta es su interpretación para demandar un *salario universal*, algo que nos parece justo pero que bien podría justificarse de maneras que no implicasen defender que el capitalismo ha conseguido, en efecto, liberarse de todas sus contradicciones, de todas sus crisis, de todo límite interno y subsumir toda la realidad. Como tantos otros, Negri y Hardt describen aquí un capitalismo que ha alcanzado la máxima productividad, algo que Marx reserva únicamente al modo de producción comunista. Dicho esto, parece obvio que la productividad de un psicótico (como la del pobre) podría ser funcional dentro de un sistema económico que aceptase cualquier cosa, independientemente de sus cualidades y valores de uso. Más que una economía, en realidad estaríamos hablando de una religión, o de una mística.

Giorgio Agamben postula algo similar, aunque esta vez en lo relativo a la superestructura política. Foucault es su fuente principal. Agamben define primero una *nuda vida*: la *zoe* griega, «que expresaba el mero hecho de vivir, común a todos los seres vivos» (Agamben, *Homo sacer* [Introducción], 9). Se trata de una vida sin determinaciones teóricas de tipo alguno. Después, identifica esta nuda vida con el verdadero objeto de la ley y de la política, aquello que éstas querrían some-

ter. En tanto es así, las define a partir de una voluntad por transformar de forma indiscriminada «la vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bios* de la *zoe*» (Agamben, *Homo Sacer*, 19). En este punto, Agamben introduce un argumento histórico para decir que sería hoy cuando la superestructura política y jurídica habrían conseguido cumplir su objetivo; igual que el capitalismo de Negri y de Hardt, habrían subsumido toda la realidad. Y lo habrían conseguido vaciándose a sí mismas de contenido, y operarían siempre a través del excepción: «La ley», escribe Agamben, «convertida en pura forma de ley, mera vigencia sin significado, tiende a coincidir con la vida» (Agamben, *Homo sacer* [4. Forma de Ley, 4.4.], 75).

Nuestra objeción será evidente frente a esta perspectiva. En primer lugar, el *bios* del que habla Agamben no existiría sino funcionando como *zoe*, igual que el objeto real no existe sino funcionando a la vez como objeto teórico dentro de una sociedad. En segundo lugar, del estado de excepción en el que se han convertido la justicia y la política, diremos que aquella ley que se vaciase de todo significado ni siquiera podría definir aquello sobre lo que puede ser aplicada.

Las propuestas de Agamben, Hardt y Negri llevan a cabo una disolución de las lógicas concretas de la economía, la ley y la política. Por medio de esta disolución, llegan al suelo de la ontología. Existe una diferencia entre ambos, y es que Hardt y Negri sí que afirman la determinación teórica de la realidad. El capitalismo sería el que la llevaría a cabo. A esta tesis, no tenemos nada que rebatir. Y sin embargo, no ocurre lo mismo cuando consideran que la producción teórica y discursiva de la sociedad podría llevarse a cabo, no ya sin la articulación capitalista, sino sin ninguna articulación definida. Con ello vuelven a actualizar la estructura anarquista que concibe como posible la coexistencia no mediada de las diferencias, aunque en este caso sean teóricas, y no empíricas como las trata el idealismo empirista.

Agamben, en cambio, sí que abraza de pleno este idealismo empirista. Contempla la ontología en un sentido clásico: como *zoe*, como *ser desnudo*, como un mínimo «común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses)» (Agamben, *Homo sacer* [Introducción], 9). Como meros hechos de la experiencia, este nivel no estaría determinado teóricamente o funcionalmente. El ser ya sería, al contrario, fuente de determinación. Un lenguaje vacío, indeterminado, mero gesto o potencia, «comunicación de una comunicabilidad» (Agamben, *Medios sin fin* [“Notas sobre el gesto”], 55), sería la única política coherente con ello.

A grandes rasgos, la crítica a esta posición (que podemos aproximar al enfoque político que Jacques Derrida adopta en *Espectros de Marx*) bien podría realizarse en los mismos términos que Teresa Oñate emplea para subrayar lo problemático de la propuesta de Gianni Vattimo, a saber, el pensamiento débil o una *ontología del debilitamiento* (Teresa Oñate, “Introducción”, 39). Consiste en lo siguiente:

La debilidad de ese pensar que se coloca por fidelidad al ahora en la consagración y registro del declinar del ser, ¿no habrá de incurrir también en la debilidad de aceptar acríticamente lo dado, desembocando en hacer suya una oscura apología de la exagüe fuerza proyectiva del pensamiento mismo? (Teresa Oñate, “Introducción”, 39-40).

Y así también:

Todos los problemas que encierra y suscita este pensamiento se concentran entonces en su zona proyectiva o procrónica, pero siendo ésta inseparable del vínculo que la conecta con el pasado y el presente, la muy discutible posición de una ontología que se quiere y necesita historicista-nihilista ha de afectar al centro de este filosofar, localizando en el eje mismo de su articulación una franja de extrema debilidad: la que se refleja en un espejo simétrico e invertido como el revés de la propia metafísica moderna, donde el meta-relato de la historia del ser que progresa hacia su total plenitud viniera a ser sustituido por el que cuenta ahora el progresivo disolverse del ser hasta su completa extinción (Teresa Oñate, “Introducción”, 45).

numerosas excepciones¹⁸² (que algunas de sus aportaciones más fundamentales provengan de psicóticos), daría cuenta del desajuste específico de esta ideología más que servir como refutación general de la improductividad psicótica.

Sin duda, en su búsqueda del ser que únicamente es potencia, Agamben también parece embarcarse en un camino que lleva al ser a su debilitamiento extremo y extinción. Por su parte, Teresa Oñate se preocupa por subrayar las relaciones que ésta filosofía, como la de Agamben, no sólo guarda con las de Nietzsche y Heidegger, sino también con Adorno y su *dialéctica negativa* (Cfr. Teresa Oñate, “Introducción”, 49). En la misma línea, reproduciremos un fragmento de Žižek en el que se explica cómo Negri y Hardt, por una parte, y Agamben, por otra, reproducirían dos estrategias ya presentes en la obra hegeliana: la *negación determinada* y la *negación abstracta*. Žižek también asocia la filosofía de Agamben a la estrategia adorniana.

La mejor manera de aprehender la diferencia entre Agamben y Hardt y Negri es por medio de la vieja distinción hegeliana entre negación abstracta y determinada: aunque Hardt y Negri son aún más anti-hegelianos que Agamben, su salto revolucionario permanece un acto de “negación determinada”, el gesto de una inversión formal, de simplemente liberar los potenciales desarrollados en el capitalismo global, que ya es algo así como un Comunismo-en-sí; en contraste con ellos, Agamben —y, de nuevo, paradójicamente, a pesar de su animosidad contra Adorno— define los contornos de algo que está mucho más cercano al anhelo utópico por el ganz Andere (el completo Otro) en el último Adorno, Horkheimer y Marcuse, por un salto redentor a la Otridad no-mediada (Slavoj Žižek, “Objet a in social links”, 124).

Finalmente, diremos que sólo en el marco ofrecido por este tipo de teorías idealistas conseguiría la psicosis integrarse en el vector productivo de una sociedad. Frente a los planteamientos de la biopolítica, si entendemos la psicosis desde la *improductividad* es porque tenemos una definición concreta de lo que es la productividad.

¹⁸² La lista es larga, y se extiende a los más diversos ámbitos. En todos ellos creemos encontrar, sin embargo, el mismo modelo numérico de estructura. Así, en primer lugar tenemos a Rousseau, uno de los principales valedores teóricos en los que se basa el contrato social. Tenemos también a Newton, fundador de la física moderna, quien «oía muy bien la voz de Dios; no el Dios de los filósofos, como decía él, sino del Dios de Abraham y Jacob; no el Dios que calcula un mundo regulado, sino el Dios que pide sangre», como escribe Eric Laurent en su ensayo “Psicoanálisis y psicosis”, 23. Y tenemos, finalmente, a Cantor, inventor en la lógica matemática del *infinito actual*, como nos recuerda Jacques-Alain Miller en su ensayo “La contribución del obsesivo al descubrimiento del inconsciente”, 195. Al respecto de Cantor, «sólo quince años después del primer brote vino a inventar, por ejemplo, su notación del alef, como una nueva clase de números que surgían entonces en nuestro universo» (Eric Laurent, “Psicoanálisis y psicosis”, 23). Y la lista prosigue: en 1975 Lacan extendió este diagnóstico a James Joyce. Sobre esto, Hilario Cid, en su artículo “¿Qué le puede ofrecer el psicoanálisis al psicótico?”, 35, afirma lo siguiente: «Ya casi al final de su enseñanza, invitado a la apertura del 5º Simposium Internacional James Joyce, el 16 de Junio de 1975 en el gran anfiteatro de la Sorbona, [Lacan] deja estupefactos a la vez que indignados a los intelectuales y universitarios allí presentes al clasificar a Joyce en la categoría de los psicóticos. Tan psicótico como lo pudiese haber estado el famoso presidente Schreber. Pero no sólo lo dijo, sino que consagró esa conferencia y todo el Seminario de ese curso de 1977-78 a demostrar que Joyce era un loco, así como a hacer un enriquecimiento y nuevas construcciones en la teoría psicoanalítica de la psicosis». Lacan, por su parte, señalará en su *Seminario 17* que también Ludwig Wittgenstein sería un psicótico, y uno de sus apartados se titula “La psicosis de Wittgenstein”, precisamente. Según Lacan, el *Tractatus philosophicus* recurriría a la *tautología* para poder negar la castración. Recordemos si no cómo acaba el libro: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus philosophicus* [prop. 7], 203. Tras afirmar en

III. Nombre-propio, modelo formal numérico e ideología liberal

I

51. Vamos a empezar este apartado dando las claves para comprender cómo es que los elementos teóricos sobre los que se funda la conciencia implican, necesariamente, el funcionamiento de un modelo numérico de estructura. Puesto que este último es el propio de todo idealismo (tanto empirista como especulativo), y por lo tanto de toda ideología, se trata de las dos cuestiones fundamentales de las que depende que el psicoanálisis y el marxismo empiecen a tener un mismo objeto teórico. Una de ellas consiste en la determinación que la libido ejerce, a través del inconsciente, sobre todas y cada una de las necesidades de las que se ocupa la economía; este asunto, con todo, lo trataremos en otro momento. La cuestión que ahora tocamos es la de si el modelo formal numérico emerge con la misma necesidad con la que lo hace la conciencia, y si ambos lo hacen como resultado del intento que lleva a cabo el niño por terminar con la ambivalencia. Vimos anteriormente que éste obtiene un goce simbólico unitario en el momento en que logra entenderse a sí mismo bajo los significantes de su Nombre-propio. Creo que a partir de aquí hemos de suponer que estos elementos teóricos (y el goce que implican) determinan la percepción de su cuerpo unitario y del resto de impresiones sensoriales que conforman su realidad.

Evidentemente, el sujeto neurótico obtendría un goce simbólico y consciente al producir un discurso unitario. Se lo permiten las leyes de la sintaxis y los conceptos del vector teórico social en los que se integra. Esas son las dos características principales del discurso consciente. Más adelante, sin embargo, veremos las variadas for-

la página 55 que «el amor a la verdad es el amor de esa debilidad a la que hemos levantado el velo, es el amor de lo que la verdad esconde y que se llama castración», Lacan responde al último epígrafe de Wittgenstein de la siguiente manera:

Pero, ¿cómo define pues Freud la posición psicótica en una carta que he citado muchas veces? Precisamente por lo que llama, cosa extraña, unglauben, no querer saber nada de ese rincón donde se trata de la verdad [ne rien vouloir savoir du coin où il s'agit de la vérité] (Jacques Lacan, Seminario 17. El reverso del psicoanálisis [IV, 3], 67/71).

La verdad de la castración sería aquello sobre lo un sujeto no puede hablar (bien porque lo reprime, bien porque —como Wittgenstein— lo forcluye, lo niega) y trata así de pasar en silencio.

mas de asociación que el lenguaje permite, y que el inconsciente adopta. Será así que Lacan diga que «el lenguaje es la condición del inconsciente [La condition de l'inconscient, c'est le langage]». ¹⁸³ Ahora bien, frente a tales formas, el sujeto hace el esfuerzo por articular en su discurso consciente una estructura significativa coherente y unitaria. La confianza en la posible unidad del lenguaje llega a tal punto con el positivismo lógico que éste confía en que el discurso consciente puede asimilarse, finalmente, a la lógica del número.

La misma unidad del goce simbólico acaba afectando a las formas del goce imaginario y corporal. El último se concreta en la zona erógena genital de tal manera que el goce del cuerpo neurótico acaba siendo hasta cierto punto unitario y cuantificable. Según Jacques-Alain Miller, el goce del pene es «discreto»:

Viene, se presenta, en elementos discretos enumerables según la sucesión de los números enteros naturales: 1, 2, 3, 4, 5... De modo que esa estructura enumerativa se impone, llegado el caso, a los "polvos" y también a la enumeración de las mujeres. ¹⁸⁴

Así se probaría en el mito de Don Juan. Por otra parte, si las impresiones de la realidad tienen cohesión y unidad, no se debe a que tales sean características dadas del objeto real, sino porque la regulación del goce a manos del Nombre-del-padre ha intervenido de forma previa. ¹⁸⁵ Así lo demuestra el caso del psicótico, que carece del Nombre-del-padre, de un Nombre-propio regulado ¹⁸⁶ y que puede sufrir, por eso mismo, graves «trastornos al nivel mismo de la percepción de las imágenes». ¹⁸⁷

¹⁸³ Jacques Lacan, *Television*, 15.

¹⁸⁴ Jacques-Alain Miller, "Lógica de la cura y posición femenina (El homólogo de Málaga)", 323-4.

¹⁸⁵ Cfr. Jacques-Alain Miller, "La imagen del cuerpo en psicoanálisis", 386: «La verificación de la consistencia de la realidad perceptiva —que nos permite quedarnos en nuestro lugar, en nuestro sitio, y percibir los alrededores sin demasiadas deformaciones— está fundada sobre el Nombre-del-padre [...] El secreto de la imagen, el secreto del campo visual, es la castración».

¹⁸⁶ Cfr. Agnés Aflalo-Lebovits, "La despersonalización en la neurosis y en la psicosis", 87: «En la paranoia, en la que no hay yo en sentido estricto... —he explicado por qué: no hay metáfora paterna, que no produce el ideal del yo, que no existe, no puede producir el yo. Entonces no se puede decir que en la psicosis hay un yo. Entonces lo que hay en su lugar, es una imagen, una imagen ficticia, artificial. Artificial, porque no hay unidad, y porque la imagen da un sentimiento de una unidad.

»Entonces se impone una sola conclusión: no hay despersonalización en la psicosis. Lo que hay es una disolución parcial o total del imaginario».

¹⁸⁷ Cfr. Jacques-Alain Miller, "La imagen del cuerpo en psicoanálisis", 386. La cita continúa: «Cuando tomamos el caso Schreber vemos que, cuando se retira para él la libido del mundo, la

Comúnmente, lo llamamos alucinaciones. Los trastornos del goce psicótico no sólo se reducen al ámbito de lo imaginario, sino que también afectan a lo simbólico¹⁸⁸ y lo corporal, cuyo goce se dispersan por doquier, y de una forma tan intensa que produce dolor. «El psicótico», escribe Hilario Cid, «va a encontrarse con un goce pleno, sin límite».¹⁸⁹ De acuerdo con esto, el niño experimenta el mundo desde el paradigma formal y goce unitario que conlleva su propia imagen narcisista. Ésta aporta la apariencia unificada que los objetos presenten, como metonimias de la imagen narcisista: se trata del punto de referencia concreto de la experiencia.¹⁹⁰ Cabría, por lo tanto, revisar las coordenadas espacio-temporales que el propio Kant definió como a priori desde las nuevas conclusiones del psicoanálisis. «El principio kantiano de que el tiempo y el espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento [Der Kantsche

imagen de los otros se desdibujiza y solamente percibe “sombras de hombres”. Es decir, cuando se retira la carga libidinal [...] inmediatamente tenemos un mundo poblado de sombras. Y cuando en el movimiento inverso la libido invade la imagen, vemos en él su extremo goce narcisista. Después de haber experimentado el retiro de libido de las imágenes de los otros, observamos la concentración de libido en la imagen del cuerpo propio, y su imagen está invadida entonces, por decirlo así, de libido no castrada. Por esa misma razón percibe la imagen del cuerpo propio como femenino, como dotado de un goce que no se reduce al goce fálico, de un goce que lo invade totalmente».

¹⁸⁸ El psicótico carece de unos significantes como los del Nombre-propio y Nombre-del-padre, por referencia a los cuales su discurso pueda desarrollarse de forma contenida y ordenada. Esto no significa que desatienda las reglas de la semántica y de la sintaxis tanto como que, puesto que el goce que obtiene del discurso carece de todo punto de referencia, el propio lenguaje se dispersa sin fin. Todo en él es gozoso, y no pretende la coherencia. Frente a la *identificación* que promueve el narcisismo del neurótico, el psicótico ejercita la *dispersión*. No privilegia algunos significantes por encima de otros, como el neurótico sí es capaz de hacer. Lacan también insiste en que el psicótico no sabe crear metáforas (tampoco chistes), puesto que no vio la necesidad temprana de producir el Nombre-del-padre como metáfora del deseo de la madre, y ponerlo en el lugar de su ausencia. Como máximo, el psicótico cree dominar todos los idiomas de la tierra; los mezcla con decisión, cuando no se los inventa.

El diagnóstico lacaniano de la psicosis de James Joyce se justificaría en la medida en que todas estas características se encontrarían en la obra del escritor dublinés. Cfr. Eric Laurent, “Psicoanálisis y psicosis”, 32: «En 1975 [...] se presenta en Joyce una tentativa de subrayar que, si bien Joyce era psicótico —y Lacan no retrocede frente a esa calificación—, con su obra, con su sublimación, tuvo la posibilidad de reducir el lenguaje como tal, dice Lacan, al síntoma. Tuvo la posibilidad de recudir su relación con la lengua al síntoma. En la obra final de Joyce, el *Finnegans Wake*, la lengua inglesa es infiltrada por todas las lenguas o palabras que podía conocer Joyce, todo lo que era de ese orden era introducido como un objeto separado de Joyce. Él, Joyce, podría reír al escribir el *Finnegans Wake*, pero nadie puede reírse al leer el *Finnegans Wake*. No es un *Witz*, no es un chiste; son chistes que no hacen reír».

¹⁸⁹ Hilario Cid, “Qué le puede ofrecer el psicoanálisis al psicótico”, 38.

¹⁹⁰ Cfr. Sigmund Freud, *Compendio del psicoanálisis* (II), 3383: «en el [yo] está originalmente acumulada toda la reserva disponible de libido. A este estado lo denominamos narcisismo absoluto o primario; subsiste hasta que el yo comienza a catectizar las representaciones de los objetos con libido; es decir, a convertir libido narcisista en libido objetal. Durante toda la vida el yo sigue siendo el gran reservorio del cual emanan las catexias libidinales hacia los objetos y al que se retraen nuevamente, como una masa protoplástica maneja sus sudópulos».

Satz, dass Zeit und Raum notwendige Formen unseres Denken sind]», escribe Freud, «hoy puede ser sometido a discusión como consecuencia de ciertos descubrimientos psicoanalíticos». ¹⁹¹ Ya hemos dicho que el marxismo llevó el espacio, tiempo, cantidad, cualidad y causalidad al suelo concreto de cada clase social, retirándoles así su dimensión universal: el contenido de cada una de estas dimensiones dependía del lugar y función productivos que cada sujeto ocupaba dentro de un modo de producción. A esto, el psicoanálisis añade la determinación específica de su objeto teórico, y retrotrae todas estas categorías a la estructura concreta de la subjetividad. Desde este punto de vista, la significación kantiana del tiempo y del espacio debe vincularse a la conciencia y a la corriente de auto-referencia narcisista. Freud, sin embargo, rastreó «la representación del tiempo» a lo que sucedía cuando el sistema Conciencia (que no era teórico, como sabemos) era interrumpido, desde el interior, por señales del sistema mnémico y teórico del inconsciente ¹⁹²; así, según él, la representación del tiempo se creaba con las interrupciones de la experiencia directa de la realidad a manos de la teoría. Pero una vez hemos hecho de la conciencia un vector teórico más, no tenemos más remedio que explicar que pasa el tiempo cuando el sujeto pasa también de la conciencia teórica a un vector inconsciente que interrumpe y se manifiesta.

Si tenemos en cuenta cómo el Nombre-propio determina el propio lenguaje a un nivel más general y le da una lógica sintáctica y conceptual, entonces parece sensato postular que el tiempo y el espacio kantianos son el tiempo y el espacio del vector teórico de la conciencia, determinados por lo tanto por el orden de la sintaxis, del significado y de la lógica numérica. Se trata de un tiempo y espacio sucesivos, cronológicos, que es como la producción de significado se realiza de forma consciente. Tanto la matemática como la lógica conciben la producción de significado a lo largo de un eje lineal, un eje en el que unos elementos teóricos se van combinando de forma cronológica, unos detrás de los otros, a lo largo de la operación matemática, o bien de la frase proposicional. Cada uno de ellos, además, tiene un significado asignado, un significado que le pertenece de inicio y el resultado final de la operación no consiste sino en la combinación de todos ellos según las reglas relacionales que el

¹⁹¹ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (III), 2520/238.

¹⁹² Cfr. Sigmund Freud, “El *block* maravilloso”, 2810-1/368-9: «Ich vermutete ferner, dass diese diskontinuierliche Arbeitsweise des systems W-Bw der Entstehung der Zeitvorstellung zugrunde liegt».

propio sintagma hace explícitas, y esto en el orden cronológico en el que la frase los presenta.¹⁹³

52. El modelo formal de estructura numérica emerge, pues, de forma necesaria a través del mismo proceso que desemboca en el vector teórico de la conciencia. La búsqueda de un goce unitario es lo que lleva al sujeto desde el Nombre-del-padre ambivalente al Nombre-propio, del falo al yo, del fantasma a la imagen narcisista, a unas impresiones unitarias en la experiencia y a un modelo numérico de estructura. Respecto a este último, el sujeto cree que se trata simplemente de una representación abstracta realizada sobre los objetos reales de la experiencia, cuando lo cierto es que la sensibilidad misma está determinada previamente por la propia constitución psicoanalítica del sujeto.

Lo próximo que deseamos demostrar es que esta serie de transiciones también se relacionan con la ideología liberal. De ahí podemos decir de ésta que tiene cierta necesidad estructural. Es cierto que sus representaciones no son fruto de una lógica natural, pero tampoco lo es que debamos remitirla a un mero capricho (del destino o de los propios sujetos), o a una casualidad. Como el marxismo, vamos a identificar la necesidad estructural de sus contenidos, pero nosotros vamos a destacar qué del liberalismo se explicaría, no tanto como un efecto de la estructura del modo de producción, sino de los factores de la subjetividad.

Creemos que todo sujeto, por el mero hecho de ser un sujeto neurótico y de vivir en una sociedad, cae víctima de una representación errónea sobre la estructura de esa sociedad misma, sobre la estructura de la subjetividad, y —de forma inevitable— sobre el modelo formal de estructura que puede utilizarse en toda producción. Sin duda, podemos decir que el número es la manera en la que la estructura dialéctica se entiende a sí misma; igual que el modo de producción se experimenta como un espa-

¹⁹³ Respecto a la relación del sujeto psicótico con el tiempo, diremos que no puede cumplir con las demandas sociales que le impone el tiempo cronológico del reloj. Conocemos la anécdota de que los habitantes de Königsberg ajustaban sus relojes al paso de Kant, anécdota que puede ilustrar la relación que el neurótico obsesivo mantiene con el tiempo. En el otro extremo se encuentra el hecho que Rousseau decidiera —en lo que Colette Soler califica como «un momento importante de su vida»— abandonar su reloj, «puesto que todo discurso impone medir el tiempo. Sin la medición del tiempo uno no puede tener citas o significado social. Pero el psicótico puede decidir dejar de tener reloj y dejar de notar cómo pasa el tiempo excepto por el día y la noche» (Colette Soler, “Time and interpretation”, 64).

cio homogéneo desde la superestructura y la ideología (el modo de producción se experimenta ideológicamente como naturaleza), e igual que la subjetividad se percibe a sí misma como algo unitario desde la propia conciencia. También podemos decir que cada una de estas situaciones se deriva de la casualidad estructural, por medio de la cual «la causa se refleja entre efectos que determina y que se ignoran como tales».¹⁹⁴

*Lo estructurante, por mucho que no sea, rige [determina] lo real. En ello tenemos la discordancia motriz, pues la introducción de ese elemento reflexivo, que basta para instituir la dimensión de lo estructurado-en-la-medida-en-que-lo-vive, como sólo toma sus efectos de sí mismo, dispone una ordenación imaginaria, contemporánea y diferente del orden real y, no obstante, coordinada con él y en lo sucesivo formando intrínsecamente parte de la realidad.*¹⁹⁵

Pero lo que nos interesa decir es que la suma de las tres falsedades respecto a la sociedad, la subjetividad y los posibles modelos formales conforma una ideología, un vector teórico social. En el caso de la ideología liberal, por ejemplo, se trata del liberalismo político y económico, de su respectiva psicología-antropología del sujeto egoísta y autónomo (*homo-economicus, homo-psychologicus*¹⁹⁶), y de la lógica matemática como disciplina formal. Ningún sujeto puede esquivar estas tres representaciones erróneas, independientemente del lugar que ocupe en las relaciones de producción o en la división de trabajo. No hay privilegio epistemológico que permita que alguien sea inmune a la ideología de la sociedad, tal y como Marx decía del proletariado; ni tampoco más allá del efecto óptico que se instaura en el sujeto neurótico tras el complejo de Edipo, con la represión y la cristalización de una conciencia; ni tampoco fuera de la evidencia de que el único modelo de estructura adecuado es el numérico.

Que sean inevitables a un nivel estructural, no significa —con todo— que no puedan ser superados. En lo que respecta a los efectos de la represión, es evidente que sólo el psicoanálisis pueda repararlos, pero en modo alguno una ideología liberal que parte directamente de los efectos de esta represión, pues toma la conciencia narcisista como su propio punto de partida. Lo mismo sucede con respecto a la lucha de clases y

¹⁹⁴ Jacques-Alain Miller, “Acción de la estructura”, 23.

¹⁹⁵ Jacques-Alain Miller, “Acción de la estructura”, 22-3.

¹⁹⁶ Cfr. Louis Althusser, “Louis Althusser à Jacques Lacan [Paris] 26. XI. 63”, 273-4.

esa misma ideología liberal, que toma los efectos de la lucha de clases como el punto de partida absoluto. Marxismo y psicoanálisis implican novedades revolucionarias, que son las únicas que permiten escapar de la ideología social, de la ideología del sujeto y de la ideología formal. Con ellas se «descubre el reino interior de su ley el orden que secretamente ajustaba lo que se ofrece a la mirada: la translación de la estructura lo abre a una lectura diagonal».¹⁹⁷

Ahora bien: el marxismo fue una novedad revolucionaria, de acuerdo; pero las variables que él ofrecía sólo pueden dar cuenta de la diferencia entre ideología y ciencia (por recurso, como hemos visto, a la experimentación con el objeto real), pero no del descubrimiento de cualquiera de las tres novedades revolucionarias aquí implicadas: de la lucha de clases en el modo de producción, del inconsciente en la subjetividad, de la dialéctica en un modelo formal de estructura.

II

53. Si nos interesa tanto el estudio de la ideología liberal, sin embargo, es porque en ella se aprecia como la ideología, la conciencia y el modelo numérico se encuentran unidos por una necesidad estructural. En ninguna otra ideología concreta están estos conceptos tan imbricados como en ésta. Es cierto que el modelo formal numérico sería una constante en todas las épocas, lo mismo que la cristalización del sujeto en torno a una conciencia. Como tal, el número estaría presente tanto el idealismo empirista como en el especulativo; en la diversidad indeterminada del primero tanto como en la diversidad sintética del segundo. También creemos que los modos de producción esclavista, feudal y capitalista, diferentes como son, habrían compartido hasta hoy este mismo modelo formal de estructura; de ahí que la ideología del modo de producción capitalista se haya concebido a sí misma, respecto a las anteriores, desde los parámetros de la universalidad. Este modelo formal podría organizarse en una estructura jerárquica y vertical, o bien en una estructura horizontal y democrática; la primera operaría en el feudalismo, por ejemplo, mientras que la segunda sería la propia de la ideología liberal. Pero en cualquier de sus concreciones encontramos un argumento a través de la cual la unidad puede ser articulada y recobrada al otro lado

¹⁹⁷ Jacques-Alain Miller, “Acción de la estructura”, 25.

de la diversidad o la diferencia; en un caso a través de la historia, en el otro a través del infinito.

Ahora bien, hay algo especial en la ideología liberal, y es que sus elementos teóricos conceptuales fundamentales (las categorías de *libertad*, *igualdad*, *tolerancia*, *diferencia...*), todos los cuales sirven para definir los objetos teóricos del mercado, la democracia, el sujeto, etc., se derivan necesariamente del propio modelo formal de estructura numérica. En secciones anteriores de este trabajo establecimos ya los paralelismos entre conceptos ideológicos como la libertad y la igualdad y el orden de la serie numérica. Aunque hiciesen uso del modelo formal numérico, otras sociedades han contado durante la historia con unos índices de coherencia y cohesión conceptual menos flexibles que los de la ideología liberal, puesto que no pretendían justificarse a sí mismas a través del formalismo de la lógica numérica; de ahí la mayor represión y censura que, a todos los niveles, hallamos en estos vectores teóricos sociales, y en sus respectivas sociedades. En oposición a estos casos, lo específico de la ideología liberal se encuentra en que toda su arquitectura teórica se deriva de la estructura numérica, que a su vez se proyecta sobre la naturaleza de las cosas. En ello cree fundar su universalidad.

54. Las determinaciones psicoanalíticas que cabría hallar detrás del liberalismo tendrían que ver con el hecho de que esta ideología se asienta sobre el narcisismo. Concretamente, nuestra tesis defiende que la operatividad del Nombre-propio y de la imagen narcisista (tal y como advienen con la resolución del complejo de Edipo y la instauración de una conciencia) contienen la primera determinación de los conceptos individualistas que rigen la ideología liberal. Esto no significa que el narcisismo pueda explicar por sí solo la ideología liberal. No podemos identificar ambos términos (liberalismo y narcisismo), pues de lo contrario todas las sociedades de todas las épocas habrían adoptado esta misma ideología. Es cierto que existen algunos rasgos a cuya explicación el narcisismo sí tiene algo que aportar: por ejemplo, la ilusión del sujeto unitario y el modelo numérico de estructura. Pero hay otras que no, como son el hecho de que de sujeto unitario se diga, a su vez, que es autónomo, libre e igual a cualquier otro (antes bien, el narcisismo dice todo lo contrario, pues el sujeto se estima a sí mismo por encima de todas las cosas); o que el modelo numérico de estructu-

ra acabe desplegándose de un modo no jerárquico sino democrático y horizontal, capaz de justificar con ello los anteriores principios de autonomía, libertad e igualdad. Se trata de dos transiciones paralelas. Su unidad permitió, a su vez, la filosofía de la historia hegeliana como historia de la libertad y su telos universalista.

Creo que para esto último habría que contar con las variables específicas que presenta el materialismo histórico. Aunque estemos en el capítulo dedicado al psicoanálisis, merece la pena detenernos en un análisis de la ideología liberal que se avance por estos dos niveles. Así, en primer lugar y en lo que respecta a su concepto de sujeto, planteamos que lo que para el psicoanálisis no es sino un efecto (el narcisismo, la conciencia, el Nombre-propio, la imagen narcisista), en el liberalismo ocupa el lugar de la naturaleza humana. Las concepciones liberales de mercado y democracia, que incurren en un idealismo empirista, piensan lo social como el mero resultado de la interacción de sujetos independientes, plenamente conscientes, internamente unitarios. Este es, a su vez, el postulado de base sobre el que se funda el ideal de relación recíproca e inter-subjetiva. A lo largo de su enseñanza, Lacan pone esta ideología bajo la rúbrica de *American way of life*, dentro de la que inserta a la psicología conductual. Sería «tan evidentemente precaria» [si évidemment précaire] que, para sostenerla,

Algunos de ultramar [han] sentido la necesidad de introducir en ella un valor estable, un patrón de la medida de lo real: es el ego autónomo [une valeur stable, un étalon de la mesure du réel: l'ego autonome]. Es el conjunto que se supone organizado de las funciones más dispares para prestar su apoyo al sentimiento de innatividad del sujeto [à prêter leur support au sentiment d'innéité du sujet]. Se lo considera como autónomo por el hecho de que se supone que está al abrigo de los conflictos de la persona (non-conflictual sphere).

Se reconoce aquí un espejismo descalcañado [un mirage éculé] que la psicología de introspección más académica había rechazado ya como insostenible. Esa regresión es celebrada sin embargo como un retorno al redil de la "psicología general".

Sea como sea, resuelve la cuestión de ser del analista. Un equipo de egos menos iguales sin duda que autónomos [Une équipe d'egos moins égaux sans doute qu'autonomes] (¿pero en qué estampilla de origen se reconocían en la suficiencia de su autonomía? [la suffisance de leur autonomie]), se ofrece a los norteamericanos para guiarlos hacia la happiness, sin perturbar las autonomías [sans déranger les autonomies], egoístas o no, que empiedran con sus esferas sin conflicto el American way hacia ella.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Jacques Lacan, "La dirección de la cura y los principios de su poder", 590-1/570-1.

El carácter narcisista de la antropología liberal se apreciaría claramente en sus textos fundadores, por ejemplo en el *Leviatán* de Hobbes, y más concretamente en el hecho de que allí se adopte una antropología heredera en todo del imaginario narcisista. Ya vimos que, en sus primeros textos sobre el estadio del espejo, Lacan definía el narcisismo originario a partir de los sentimientos de envidia, celos y agresividad. Pues bien, los mismos miedos, odios y celos aparecen en la obra de Hobbes como el punto partida de la historia: lo leemos en el capítulo XIII del *Leviatan*. Esta antropología subyace el primer estadio de la humanidad, la guerra de «*todos contra todos* [*every man against every man*]». ¹⁹⁹ Podríamos entender esta guerra como el reverso del ideal comunicativo y relacional que propone el liberalismo. Justamente por ello, creo que mostraría su verdadero y único rostro. En mi opinión, la guerra hobbesiana es la única salida a la antropología narcisista del sujeto egoísta y autónomo, del mismo que lo es a su modelo formal de estructura. Éstos no pueden actualizarse en la sociedad más que como guerra; no como relación, sino como su imposibilidad. Como vimos, plantea un horizonte de competitividad del que sólo se puede concluir un bien común si se emplea una estrategia mística.

A partir de aquí, podemos subrayar el tratamiento tan diverso del conflicto que realiza el liberalismo y las dos teorías materialistas que estamos estudiando. Esto era inevitable, teniendo en cuenta que utilizan diferentes modelos formales para concebir sus estructuras. Aunque Hobbes, Marx y Freud defienden que guerra es lo originario, la clave es que, en contra del uso que le dan los dos últimos, el conflicto no aparece para Hobbes como un enfrentamiento por los medios sociales o familiares de producción, sean las materias primas y los instrumentos de trabajo de la infraestructura, o la madre como objeto de goce. No hay aquí estructura más allá del individuo: la sociedad es su adición. Respecto al conflicto, por lo tanto, se trata de una guerra entre unidades, entre egos, entre envidias, y se niega cualquier estructura superior que pudiera determinar este mismo conflicto. Por ello, el conflicto no es una división que articula (como sí lo es la lucha de clases o el complejo de Edipo), sino de un conflicto entre átomos que en guerra o paz están igualmente (des)ordenados.

¹⁹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (XIII), 85.

En términos de estructura, no hay diferencia entre el mercado y la guerra de todos contra todos.

55. Como hemos dicho, no basta con el narcisismo. En efecto, creemos que la determinación psicoanalítica es necesaria para entender la emergencia del liberalismo tanto como su fracaso; y aún así, para ambas cosas el materialismo histórico es igualmente necesario. El propio Marx señala que lo específico del liberalismo respecto a todas las ideologías anteriores radica en que la clase propietaria se representó a sí misma a través de los principios del individuo, y no de la clase, la casta, la familia, etc. La ideología liberal tiene como único centro el individuo, egoísta pero también autónomo, libre e igual a todos los demás; por eso puede aspirar a ser una ideología universal, capaz de aglutinar los esfuerzos del resto de clases. Marx escribe que las «ideas dominantes» (en este caso la *igualdad* y la *libertad*, por contraposición al *honor*, la *lealtad*, etc., de la época feudal), «tendrán una forma tanto más general y amplia, cuanto más forzada se vea la clase dominante a presentar su interés como el de todos los miembros de la sociedad».²⁰⁰ Es así como trata de dar sentido al hecho de que «imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma de lo general».

En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad [ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen]; es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general [ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben], a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta [als die einzig vernünftige, allgemein gültigen]. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el sólo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante [als Vertreterin der ganzen Gesellschaft auf, sie erscheint als die ganze Masse der Gesellschaft gegenüber der einzigen, herrschenden Klasse]. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente [im Anfange ihr Interesse wirklich ... zusammenhängt] todavía más con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarro-

²⁰⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach), 677, nota 10, aparecida en la página 52. [Esta nota no la recoge la edición alemana. En una nota a pie de página se habla aquí de una «Illusion der gemeinschaftlichen Interessen», pero, como se ve en el texto que sigue, que en el inicio esta ilusión es verdadera: «Im Anfang diese Illusion wahr]. Desarrollaremos esta nota en lo que sigue.

llarse aún [noch nicht] como el interés específico de una clase especial [als besonderes Interesse einer besonderen Klasse entwickeln konnte].²⁰¹

Lo importante de las páginas a las que pertenece este texto, sin embargo, es que en ellas Marx sí que hace el intento por explicar cuál es la causa real (en términos de Marx) de los principios ideológicos del liberalismo, así como del hecho de que éstos sean capaz vez más generales. Se trata de un momento en el que Marx intenta aportar los conceptos concretos que nos permitan entender cómo se articula la determinación de la infraestructura sobre la superestructura ideológica. La mayor generalidad de esta última se corresponde, en la infraestructura,

1) a la clase contra el estamento; 2) a la competencia, al intercambio mundial, etc.; 3) al gran contingente numérico de la clase dominante; 4) a la ilusión de los intereses comunes (ilusión en un principio verdadera); 5) a la ilusión de los ideólogos y a la división de trabajo.²⁰²

Como vemos, el último punto hace referencia a un mecanismo al que aludimos nosotros en el capítulo anterior; aquél según el cual el carácter idealista de una ideología podía ser tratado como la consecuencia de la determinación que las propias relaciones de producción y de división de trabajo ejercían sobre el conocimiento empírico del modo de producción. Concretamente, lo imposibilitaban. A este factor, Marx añade ahora toda una lista que, como vemos, está relacionada con el grado de desarrollo comercial del modo de producción, así como el antagonismo entre las clases. Y creo que a estos puntos debemos también sumar otro más. Marx no lo señala aquí pero sí en otros lugares de su obra. A mi entender, una razón adicional que explicaría por qué la libertad y la igualdad fueron asumidos por la ideología liberal se encontraría en las necesidades que mostró la propia infraestructura económica del modo de producción capitalista. Evidentemente, la instauración de estos dos principios no puede justificarse únicamente desde el narcisismo, tampoco como un esfuerzo por distanciarse ideológicamente de los principios de la sociedad estamental, ba-

²⁰¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 52-3/46.

²⁰² Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 52-3/46 (glosa marginal de Marx): «Die Allgemeinheit entspricht 1. der Klasse contra Stand, 2. der Konkurrenz, Weltverkehr, etc., 3. der grossen Zahlreichheit der herrschenden Klasse, 4. der Illusion der *gemeincahftliche* Interessen (In Anfang diese Illusion wahr), 5. der Täuschung der Ideologen und der Teilung der Arbeit».

sados en la continuidad de la herencia y de la tradición. Debemos tener en cuenta el efecto óptico de una clase burguesa que, una vez consiguió liberarse del yugo de la aristocracia, no era capaz de ver en qué manera su posición en las relaciones de producción todavía estaba determinada por una lucha de clases que en modo alguna estaba resuelta; que la libertad y la igualdad de la que los miembros de la burguesía disfrutaban entre ellos no se correspondía a un disfrute natural. A todo ello ha de añadirse lo siguiente: habiendo denunciado y disuelto las antiguas relaciones estamentales —incapaz, por lo tanto, de imponer por la fuerza formas de esclavitud anteriores—, a la burguesía no le quedaba otra manera de asegurarse una fuerza de trabajo más que la de extender universalmente el estatuto de *trabajadores iguales y libres*. Así lo analiza Marx, y también el propio Weber cuando dice que una de las premisas del capitalismo fue, precisamente, «el trabajo libre, es decir, que existan personas, no solamente en el aspecto jurídico sino en el económico, obligadas a vender libremente su actividad en el mercado».²⁰³ Evidentemente, la pretendida libertad de la que se quería hacer partícipe al proletario era tan mentirosa como patente es la paradoja que Weber quiere subrayar.²⁰⁴ Se trata de una libertad forzada, pues una clase de pequeños trabajadores agrícolas ha sido completamente separada de unos medios de producción (la tierra) de los cuales eran propietarios, por mucho que fuesen expropiados de parte de su producción.

El establecimiento de los ideales de libertad e igualdad permitió imponer la *competitividad* como el único principio regulador y neutro de la sociedad entera. Su injusticia residía en que no todos partían de iguales condiciones, pues había un esquema de relaciones de producción: no se trataba de una libertad e igualdad materiales. Sin duda, funcionó como una estrategia a través de la cual los propietarios de los medios

²⁰³ Max Weber, *Historia económica general* (IV, §1), 238.

²⁰⁴ Marx Weber, a su vez, enlaza su tesis acerca del trabajo libre con la defensa del *cálculo racional* como característico y esencia, a su vez, del modo de producción capitalista. Enlaza así con el modelo formal de estructura numérica al que estamos haciendo referencia, sobre el que el liberalismo tratará de fundamentarse. Cfr. Max Weber, *Historia económica general*, 238 (IV, §1): «Pugna con la esencia del capitalismo —siendo, entonces, imposible su desarrollo— el hecho de que falte una capa social desheredada, y necesitada, por tanto, de vender su energía productiva; e igualmente [pugna contra la esencia del capitalismo] cuando existe tan sólo trabajo libre. Únicamente sobre el sector del trabajo libre resulta posible un cálculo racional de capital, es decir, cuando existiendo obreros que se ofrecen con libertad, en el aspecto formal, pero realmente acuciados por el látigo del hambre, los costos de los productos pueden calcularse inequívocamente, de antemano».

de producción ocultaron (tal vez ante sus propios ojos) su naturaleza de clase a través de unos conceptos que no permitían identificarlos de esta manera, puesto sólo hacían referencia al individuo.

III

56. A lo largo de esta sección, hemos visto que, frente al liberalismo, el marxismo y el psicoanálisis serían capaces de explicitar los pasos silenciados dentro de un proceso cuyo resultado es una comprensión ideológica del sujeto, de la sociedad y también de los modelos formales de estructura. En tanto es así, el marxismo y el psicoanálisis cuentan también con razones para justificar la incorrección de estas aproximaciones. Vimos que el Nombre-propio y la imagen narcisista permitirían que el niño se sintiera autónomo respecto a la producción de goce, y a la vez que su goce se volviese unívoco y lejano de toda ambivalencia. Las formas narcisistas se creaban a partir de la represión de ciertos elementos el Nombre-del-padre, que no por ello dejaban de funcionar y reclamar su satisfacción desde el inconsciente; esto, unido al hecho de que el goce implica siempre a otro sujeto o a otro objeto, aseguraba que la solución narcisista había de ser mentirosa. Además, la ilusión narcisista del niño era permitida e incluso fomentada por unos padres que no querían demostrar al niño su propia precariedad.²⁰⁵ Por su parte, Marx criticó la concepción del sujeto autónomo e independiente que el idealismo burgués concretó en la figura del robinson.²⁰⁶ En este caso, lo hizo desde el punto de vista de que esta construcción no daba cuenta de la

²⁰⁵ Cfr. María Amparo García del Moral, *Lo que el psicoanálisis enseña*, 84-7: «¿Por qué a un animal que tiene tanta necesidad de vivir en colectividad, de hacer su obra en colectividad, se le acrecienta tanto el narcisismo? Eso es lo mismo que sentar las bases para un conflicto permanente. Si reflexionásemos adecuadamente sobre estas condiciones humanas podríamos percibir con claridad el profundo error que supone que a un ser que tiene que hacer su obra en colectividad, es más, que no puede ni siquiera sostener su vida sin el auxilio de los demás, se le acrecienta desde la infancia el narcisismo hasta límites, podríamos llamar, suicidas.

» [...] Si reflexionásemos adecuadamente sobre estas condiciones humanas podemos presumir que el recurso al engrandecimiento de la imagen para el sostenimiento del ser humano es universal».

²⁰⁶ Cfr. Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 5: «El punto de partida, naturalmente, está constituido por los individuos que producen en sociedad, es decir, por la producción de los individuos socialmente determinada. El pescador y cazador individual y aislado, con el que comienzan Smith y Ricardo, pertenece a las imaginaciones carentes de fantasía de las Robinsonadas del siglo XVIII, que en modo alguno expresan, como se imaginan los historiadores de la civilización, simplemente una reacción rente al superrefinamiento y un retorno a una vida natural mal comprendida».

realidad del modo de producción, que no sólo no estaba compuesto de una suma individuos, sino que lo estaba por clases en lucha:

*Hablando con exactitud y en un sentido prosaico, los miembros de la sociedad burguesa no son átomos. La cualidad característica del átomo consisten en no tener cualidades y, por consiguiente, ninguna relación, condicionada por su propia necesidad natural, con otros entes fuera de él. El átomo carece de necesidades, es autosuficiente; el mundo exterior a él es el vacío absoluto, esto es, un mundo carente de contenido y de sentido, inexpresivo, precisamente porque él, el átomo, posee en sí mismo toda plenitud. El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación no sensible y en su abstracción inanimada, inflarse hasta convertirse en átomo, esto es, en ente falto de relaciones, autosuficiente, carente de necesidades, absolutamente pleno, venturoso. Pero a la desventurada realidad sensible no le interesa lo que se imagine el individuo egoísta, cada uno de cuyos sentidos lo fuerza a creer en el sentido del mundo y de los individuos exteriores a él; hasta su profano estómago le recuerda cotidianamente que el mundo fuera de él no está vacío, sino que es lo que en realidad hay que llenar.*²⁰⁷

Del mismo modo que «tampoco descansa sobre tal naturalismo el contrato social de Rousseau, que pone en conexión y relación mediante el contrato a sujetos independientes por naturaleza»,²⁰⁸ el mito del robinson también era erróneo porque daba a entender que el individuo fue alguna vez capaz de satisfacer por su cuenta sus necesidades materiales; hacerlo fuera de la sociedad y además con independencia de una estructura de clases. A su vez, del mismo modo en que el sujeto tomaba su Nombre-propio y su imagen narcisista como el punto imaginario de su propia historia subjetiva, y reprimía todas las heridas abiertas por el complejo de Edipo, la burguesía obviaba todos los efectos de la lucha de clases; no sólo lo hacía en el proceso de producción económica de mercancías, al ignorar la plusvalía y dar lugar al *fetichismo de la mercancía* —esto es, al hecho de que la mercancía fuese tratada como «un objeto trivial, obvio», natural, desde el punto de vista de su valor de uso, y no como el reflejo *fantasmagórico* de «la relación social determinada de los mismos hombres».²⁰⁹

²⁰⁷ Karl Marx, Karl Marx, *La sagrada familia* (Capítulo VI, 3, c), 138-9.

²⁰⁸ Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 5-6.

²⁰⁹ Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo I, Sección primera, Capítulo 1, §4), 103.

Cfr., también, respecto al fetichismo de la mercancía, Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, 56-60.

A su vez, cfr. la discusión planteada entre John Millos y Dimitri Dioulis frente a Mike Wayne, en su serie de intercambios en la revista *Historical Materialism*, en torno a la diferencia entre el concepto de ideología y el de fetichismo, y a si el primero puede o no ser reducido al segundo. El asunto se analiza sobre todo en John Millos y Dimitri Dimoulis, “Louis Althusser and the forms of concealment of Capitalist Exploitation. A Rejoinder to Mike Wayne”, 135-148.

También lo hacía respecto al propio desarrollo de la historia, en la que obviaba toda la lucha de clases, la victoria sobre el régimen feudal, la instancia de la acumulación primitiva... hasta mirarse a sí misma,

No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Ya que, en cuanto individuo conforme a la naturaleza, o mejor dicho, en cuanto individuo conforme a su representación de la naturaleza humana, dicho individuo no se les presentaba en cuanto individuo que surge históricamente, sino en cuanto individuo puesto por la naturaleza.²¹⁰

(E) *Del Nombre-del-padre al síntoma*

I. *La represión propiamente dicha*

I

57. Gracias al marxismo, hemos hallado la manera de explicar la relación causal entre dos instancias tan diferentes que nadie, hasta Marx, se había atrevido a poner en duda que fuesen autónomas: la superestructura ideológica y la infraestructura. Pudimos explicar su diferencia a partir de la lucha de clases y, por lo tanto, exponer los medios para unificarlas. Así sucedería en el modo de producción comunista, un modo de producción sin clases y cuya superestructura sería coherente con la economía, la cual (debido a su contacto con el objeto real) le aportaría una base científica. Del lado del psicoanálisis, hemos hecho un trayecto similar. De la mano de Freud, Lacan y Miller, hemos ido reconstruyendo el proceso de formación de los dos vectores teóricos de la subjetividad, los cuales también se articulan en un modelo de estructura dialéctica. Además, lo hemos hecho siguiendo la pista a aquello que, en el psicoanálisis, toma el lugar de las necesidades que debe satisfacer la infraestructura marxista. En este caso, se trata de la libido. En vez de ir de la infraestructura a la superestructura ideológica, hemos trazado el circuito del goce: hemos ido de la madre al Nombre-del-padre, y de éste al Nombre-propio y su narcisismo post-edípico.

Sin embargo, resulta evidente que con esto sólo hemos efectuado un estudio preliminar de la subjetividad. En cierta manera, hemos explicado qué ha debido suceder para que la diferencia entre los dos vectores tuviese lugar, para que una conciencia se desmembrase de un inconsciente, o el Nombre-propio del Nombre del padre. No

²¹⁰ Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 6.

hemos hecho otra cosa que presentar la resolución del complejo de Edipo y sus efectos, y nada más. Pero a partir de este punto aguarda toda la historia del sujeto, y hay que analizarla; hay que mostrar el funcionamiento de una subjetividad neurótica que se conforma a la estructura dialéctica, articulada según unos principios de diversidad y dominancia. Todo esto se puede resumir diciendo que hasta ahora nos hemos ocupado por la diferencia de los dos vectores, y ahora vamos a interesarnos por su *interferencia*. Realizaremos este análisis a través de la relación entre el *síntoma*, el *Nombre-del-padre* y la *represión propiamente dicha*.

58. Al respecto del último de los términos, empezaremos diciendo que aquello a que Freud llama la *represión propiamente dicha* no es sino la forma en que la angustia de castración sigue operando una vez los dos vectores teóricos se han establecido en la subjetividad. Debemos leerla, por lo tanto, en continuidad con la función de la represión primitiva que le dio paso.²¹¹ Para ello, debemos realizar algunas consideraciones previas. Así, por ejemplo, en el ensayo “La represión”, podemos leer claramente que «la esencia de la represión [propiamente dicha] consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos».²¹² Y sin embargo, nosotros creemos que, para el correcto entendimiento de esta categoría, no hay que aproximarse a ella enfatizando lo que tenga de *censura* tanto como subrayando su aspecto permisivo. Es decir: no hay subrayar aquello a lo que impide el paso, sino aquello que sí deja pasar. Esta es la perspectiva que Freud adopta en la siguiente descripción de la función represiva:

Ni siquiera es cierto [es sei nicht einmal richtig] que la represión [die Verdrängung] mantiene alejadas de la conciencia a todas las ramificaciones de lo primitivamente

²¹¹ Así se lee también en el siguiente párrafo: «Cuando emprendemos el tratamiento psicoanalítico de un neurótico adulto que ha enfermado manifiestamente en años ya maduros, averiguamos siempre [so erfährt man regelmässig] que su neurosis se enlaza a aquella angustia infantil [an jene Kinderangst], que es una continuación de la misma [die Fortsetzung derselben darstellt], y que, por tanto, una labor psíquica ininterrumpida [eine unausgesetzte, aber auch ungestörte psychische Arbeit], pero también imperturbada, se ha desarrollado partiendo de aquellos conflictos infantiles a través de la vida del sujeto, sin que importe que su síntoma primero llegase a aparecer o fuera retraído bajo el imperio de las circunstancias [ohne Rücksicht darauf, ob deren erstes Symptom Bestand hatte oder unter dem Drange der Verhältnisse zurückgezogen wurde]», Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (‘Caso Juanito’)” (III, 3), 1437-8/119.

²¹² Sigmund Freud, “La represión”, 2054/108: «ihr Wesen nur in der Abweisung und Fernhaltung vom Bewussten besteht».

*reprimido [alle Abkömmlinge des Urverdrängten vom Bewussten abhalte]. Cuando tales ramificaciones se han distanciado suficientemente de la representación reprimida, bien por deformación, bien por número de miembros interpolados [sei es durch Annahme von Entstellungen oder durch die Anzahl der eigenschobenen Mittglieder], encuentra ya libre acceso a la conciencia. Sucede como si la resistencia de lo consciente contra dichas ramificaciones fuese una función de su distancia de lo primitivamente reprimido [eine Funktion ihrer Entfernung vom ursprüngliche Verdrängten wäre]. En el ejercicio de la técnica psicoanalítica invitamos al paciente a producir aquellas ramificaciones de lo reprimido que por su distancia o deformación pueden eludir la censura de lo consciente [die Zensur des Bewussten passieren können].*²¹³

Nos interesa más la distancia que el rechazo, pues sólo el punto de vista del alejamiento nos permitirá explicar, más adelante, la producción de una novedad revolucionaria. La negación absoluta, en cambio, no haría posible novedad alguna. Pero existen otras razones que justifican este enfoque, y son obvias. Y es que tanto el Nombre-del-padre como el inconsciente suelen manifestarse únicamente a través de los síntomas, los pocos indicadores del funcionamiento de la represión propiamente dicha. El Nombre-del-padre (que nosotros hemos identificado, en su forma imaginaria, con el fantasma) se manifiesta a veces durante el análisis, aunque normalmente en sus etapas finales. Para que esto suceda, la represión ha debido hacerse más flexible, menos compleja; hasta entonces el Nombre-del-padre no se revela en sí mismo, sino que su funcionalidad se delata solamente en los síntomas.

Es en relación con esta perspectiva que juzgamos equivocado el acercamiento a la represión desde lo que el sujeto *no* dice, en vez de desde lo que *sí* dice. Frente a esto, Freud afirma en numerosas ocasiones que la represión funciona verdaderamente bien cuando el sujeto no tiene síntomas visibles,²¹⁴ lo cual querría decir que los síntomas son simplemente fallos de la censura represiva. De no ser matizado, este enfoque acabaría siendo idealista, similar al imperativo teórico de empezar por el infinito que asume la ontología —por ejemplo, cuando Spinoza afirma la existencia de infinitos atributos aunque el ser humano sólo participe de dos de ellos.²¹⁵ Pues Freud estaría derivando una *existencia* del mero silencio, de algo que no manifiesta funcionalidad

²¹³ Sigmund Freud, “La represión”, 2055/110.

²¹⁴ Cfr. Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (I), 758: «Otras veces la represión se verifica sin que la función sufra trastorno alguno o, como podríamos decir justificadamente, sin síntomas».

²¹⁵ Cfr. Baruch de Spinoza, *Ética* (Def. I, III).

alguna. La pregunta, en este punto, sería obvia: ¿cómo saber de aquello que ha sucumbido a la absoluta censura?

59. Desde nuestro punto de vista habría que analizar la represión como aquello que ha causado que el síntoma se diga tal y como se dice. El síntoma no esquivaría la represión, sino que sería precisamente el modo en el que ésta actúa. Analizar la represión como producción afirmativa significa, a su vez, que debemos vincularla a una función subjetiva: la obtención de goce, en este caso. Este es el giro que Lacan introduce respecto a la represión freudiana, cuando ella misma queda sometida en su obra a la obtención de un goce pulsional. Si recordamos, en páginas anteriores distinguimos dos estrategias en el principio freudiano de la economía subjetiva: «los procesos psíquicos tienden a la constitución del placer y la supresión de displacer». Se trata de dos cosas diferentes: una es la obtención de un goce positivo, mientras que la otra es la rebaja de angustia. Ya explicamos la producción del Nombre-propio desde esta última, pues el elemento teórico fundamental de la conciencia lograba disminuir la angustia de castración que todavía implicaba el Nombre-del-padre. Ahora interpretamos la formación de síntomas desde el punto de vista de la constitución del placer, de la obtención de un goce positivo. Así, nuestra tesis radica en que la represión no es sino una nueva manera de disfrutar del Nombre-del-padre, no ya a través del desplazamiento que implica el Nombre-propio (como lo hace a través de la conciencia), sino a través de *metáforas* del Nombre-del-padre.

Esa es nuestra definición de los síntomas. A través de ellos, el sujeto goza y metaforiza el Nombre-del-padre inconsciente. Es en torno al Nombre-del-padre que el síntoma traza su órbita. Y ya conocemos el tipo de goce que el sujeto deriva de aquí: es de tipo *fálico*, el *plus-de-goce* lacaniano [*plus-de-juise*]. Anteriormente hablamos de él, pero inmediatamente la pasamos por alto para dar cuenta de la conciencia y su goce narcisista. Es ahora cuando rescatamos su efectividad. Frente a él, el discurso consciente estaría vinculado al goce narcisista.

En cambio, ¿en qué términos plantearía la relación entre goce, represión y síntoma el enfoque idealista; aquél según el cual la ausencia de síntomas delataría el perfecto funcionamiento de la represión? Creemos que sencillamente diría que el goce (como el ser de la ontología) siempre está presente, funcione o no funcione, se le oiga o no

se le oiga. El sujeto gozaría en silencio, y continuamente. El goce sería algo así como una corriente continua que al final no tendría más remedio que identificarse, banalmente, con la vida misma. Esto es lo que hace Freud cuando asocia el *Eros* a la *pulsión de vida*.²¹⁶ Sin embargo, tal hipótesis no explicaría la razón por la cual el síntoma debería manifestarse en primer lugar, ni tampoco podría discriminar el goce de su inhibición.

60. Para explicar el síntoma (para explicar, a su vez, por qué el sujeto desea actualizar el Nombre-del-padre) hay que recordar que se trata del significante que ha dado significado a lo que la madre desea. Ciertamente también implica la castración y la angustia que le corresponde, y que ésta es la parte que en él entraña pérdida de goce y negatividad. Sin embargo, tras la entrada del niño en el lenguaje, el Nombre-del-padre es el significante más saturado de goce, del elemento teórico central de toda la subjetividad, del cual la imagen narcisista no es sino una transformación acorde con el vector teórico social.

A continuación veremos que este vínculo del síntoma con el Nombre-del-padre es lo que nos permitirá vincular *toda* elaboración sintomática al trauma de la castración y a la resolución del complejo de Edipo: desde los ataques histéricos y la duda obsesiva hasta los chistes, sueños y los actos sintomáticos menores. Esta es la razón por eso el mito de Edipo se corresponde con la meta-psicología freudiana, pues enlaza con el Nombre-del-padre, el fantasma, las pulsiones y los síntomas. Se verá que con ello ofrecemos un circuito completo y coherente del psicoanálisis, y también de la estructura de la subjetividad.

II. *El síntoma como metáfora del Nombre-del-padre*

1. *La ley del síntoma: entre el Nombre-del-padre y el Nombre-propio*

61. Para entender el síntoma, la represión propiamente dicha y el plus-de-goce que de ella se deriva, debemos empezar diciendo que, por medio del síntoma, el suje-

²¹⁶ Cfr. Sigmund Freud, "Compendio de psicoanálisis", 3382, donde dice acerca de la dicotomía entre pulsión de vida y pulsión de muerte: «La primera de dichas pulsiones básicas persigue el fin de establecer y conservar unidades cada vez mayores, es decir, a la unión; la pulsión de destrucción, por el contrario, busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas».

to goza del Nombre-del-padre sin que la conciencia lo sepa. La clave, en este sentido, radica en que el síntoma no contradice abiertamente la corriente de auto-referencia consciente, la que traza el goce narcisista en torno al Nombre-propio. Todo en el vector de la conciencia está determinado por el Nombre-propio, dado que consiste en elementos teóricos conceptuales y leyes sintácticas que se han asociado con él. Para la producción del síntoma, en cambio, el inconsciente utiliza leyes y elementos diferentes a aquéllos que concretan el vector teórico de la conciencia. En tanto es así, ésta no sabe cómo interpretar los síntomas, no se siente afectada por ello, no comprende qué significan. Cuando repara en ellos (lo cual no ocurre siempre), el sujeto consciente los asimila directamente al azar, o a la carencia total de funcionalidad que encontramos en la ideología empirista. En este se concreta la función de desconocimiento. Así, tanto en el caso de la duda obsesiva como en el del dolor somático de la neurosis histérica, los síntomas se presentan a la conciencia como vacíos de significado, cuando en realidad simbolizan el Nombre-del-padre.

Esta es la definición general del síntoma; ahora debemos explorarlo con mucho más detalle. Antes ofreceremos el siguiente catálogo de todos los síntomas que recoge la obra de Freud. Junto con las *perversiones, obsesiones, fobias y formaciones histéricas* (que se encuentran entre los más graves), tenemos también los *sueños, los chistes, las fantasías diurnas* y —finalmente— todas las ocurrencias que en *Psicopatología de la vida cotidiana* se recogen, hasta formar la siguiente lista: *olvido de términos, recuerdos encubridores, equivocaciones orales (lapsus linguae), equivocaciones en la lectura y en la escritura, olvido de impresiones y propósitos, torpezas o actos de término erróneo, actos sintomáticos y casuales, y actos fallidos combinados*. Los fenómenos que aparecen en *Psicopatología de la vida cotidiana* no son síntomas propiamente dichos, en el sentido en que carecen de su gravedad. Sin embargo, tienen exactamente la misma estructura. Poco a poco iremos descubriendo que el objetivo de esta tesis no es otro que el de añadir un fenómeno más a la lista: *la novedad revolucionaria*.

62. Comencemos a explorar la complicada naturaleza del síntoma, que implica cierto reto intelectual. Vamos a empezar por el hecho de que Freud los refiera como *formaciones transaccionales* o *formaciones de compromiso*. También encontramos

afortunada la metáfora que lo definiría como el punto exacto en el confluyen dos expediciones que han empezado a cavar un túnel desde laderas opuestas de la montaña,²¹⁷ pues todos estos casos dan a entender que en el síntoma se encuentran los dos vectores teóricos que hallamos en la estructura de subjetividad: el del inconsciente y el de la conciencia. A este respecto, lo importante es que coinciden de una manera que no es sintética, así que el síntoma no permite la unificación de estos dos vectores, ni la reconciliación de sus respectivas funciones en una sola. Por eso el síntoma revela el funcionamiento de la estructura dialéctica, frente a la reconciliación como universal concreto que ofrecía la dialéctica hegeliana, o frente a lo que ocurriría con el modo de producción comunista.

Como vemos, el síntoma es un elemento teórico que ha de obedecer a dos amos. Es fácil que alguno de los dos no reconozca al síntoma como su súbdito, y dude de su fidelidad. Digámoslo claramente: el síntoma responde a la difícil tarea de gozar simbólicamente del Nombre-del-padre sin despertar la angustia en el ámbito del Nombre-propio. Desde el punto de vista económico, sin duda se trata del ajuste que permite que el goce que el sujeto deriva del Nombre-del-padre sea un poco mayor que la angustia que la actualización de ese mismo Nombre provoca. «La represión no estorba», dice Freud, «sino en relación con un sistema psíquico, con el de lo consciente».²¹⁸

El malestar del Nombre-del-padre puede tomar al menos tres formas: *miedo*, *ansiedad* y *angustia*, dependiendo de cuánto logre reactivar la amenaza paterna aquello que lo convoca. Así por ejemplo, cuando un elemento de la vida consciente enlaza directamente con este episodio inconsciente, el sujeto sufre angustia. No es de extrañar que muchas veces estos episodios se presenten como algo inesperado, como una sorpresa, y no se sepa la razón a la que responde esta angustia. Cuando se manifiesta, no lo hace a través de pensamientos (que el sujeto puede reprimir), sino como resultado de acontecimientos objetivos de separación, desamor, etc. En la medida en que se considera a sí misma como el único eje del sujeto, la conciencia desconoce que ella es el guardián de la angustia; ignora que ella verdaderamente está protegiendo al

²¹⁷ Sigmund Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual* (3), 1216/113: «Es ist wie der Durchschlag eines Tunnels von beiden Seiten her».

²¹⁸ Sigmund Freud, «La represión», 2055/111: «Die Verdrängung stört wirklich nur die Beziehung zu einem psychischen System, dem des Bewusstes.»

sujeto contra una angustia de castración que ni siquiera sabe que puede ser convocada. Por eso se queda perpleja cuando la angustia resulta de una situación que ella jamás pudo imaginar que pudiera causar malestar. Esta es la paradoja que Lacan quiso trasladar con la frase «la angustia no es sin objeto».²¹⁹ Sin duda tiene objeto, pero el sujeto consciente lo desconoce.

En oposición a la angustia, la ansiedad se presenta como el malestar específico que acompaña al goce que produce todo síntoma. Por así decirlo, se trata de una respuesta a la cercanía que el síntoma, como metáfora del Nombre-del-padre, aún guarda con la amenaza de castración. Creemos que la misma relación de desplazamiento que el síntoma guarda con la amenaza de castración, la guarda la ansiedad con la angustia.

Finalmente, el miedo es el malestar cuya causa es consciente; como tal, es sintáctica y conceptual, y puede ser explicada por el vector teórico social. El sujeto siente miedo ante una situación de la vida consciente que contradice su Nombre-propio y su imagen narcisista, y no porque se asocie con la amenaza de castración, sino porque es opuesto a lo que el sujeto piensa de sí mismo conscientemente. Como ejemplo de esto, Freud dice del miedo que «reclama un objeto determinado que lo inspire», mientras que «la angustia constituye un estado semejante a la expectación de peligro y preparación del mismo, aunque nos sea desconocido».²²⁰

63. Lo hemos dicho: dos son los amos del síntoma: los elementos teóricos fundamentales del inconsciente y de la conciencia, el Nombre-del-padre y el Nombre-propio. Así pues, al síntoma le afectan dos corrientes de auto-referencia de las cuales aquellos dos son los núcleos. Lo siguiente que diremos es que no lo determinan de forma igualitaria, sino en muy diferente medida. Aunque se trate de una formación de compromiso entre dos vectores teóricos (una especie de acuerdo, podríamos decir),

²¹⁹ Jacques Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (IV, 1), 61/65: «L'angoisse n'est pas sans object.» La cita continúa: «Nous ne sommes pas sans un rapport avec la vérité.» Un poco antes [59/63] había dicho: «¿Qué significa esto ? Que la verdad está escondida, pero tal vez no esté ausente [Qu'est-ce que cela veut dire? C'est que la vérité est cachée, mais elle n'est peut-être qu'absente].»

²²⁰ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer* (II), 2510/222: «Angst bezeichnet einen gewissen Zustand wie Erwartung der Gefahr und Vorbereitung auf dieselbe, mag sie auch eine unbekannte sein.»

sabemos cuál es verdadero amo del síntoma. Y es que el deseo de gozar simbólicamente del Nombre-del-padre determina al síntoma en última instancia. Sin duda, debemos leer este hecho en contraposición a algo que ya dijimos anteriormente: que el discurso consciente está determinado en última instancia por el Nombre-propio y reportaba, por lo tanto, un goce narcisista.

A pesar de todo, conviene volver al esquema de los dos amos y decir que el sujeto no puede ser enteramente fiel al Nombre-del-padre, ni al goce que éste provoca; concretarlo sin transiciones le generaría una angustia intolerable, pues enlaza de forma demasiado próxima con ese trauma de castración respecto al cual aquél funcionó como respuesta. Por otra parte, mostrar una fidelidad exclusiva al Nombre-propio vedaría al sujeto toda posibilidad de gozar del Nombre-del-padre, algo que el sujeto no quiere sacrificar. Por muy difícil que parezca, el síntoma consigue solucionar esta tesitura alejándose del uno y del otro, y además simultáneamente. Es decir: aunque no se confunda con él, el síntoma se disfraza con las ropas del Nombre-propio, y lo hace para no parecerse demasiado al Nombre-del-padre al que, sin embargo, sigue siendo fiel en última instancia. Respecto al Nombre-del-padre, el síntoma lo actualiza como metáfora; respecto al discurso consciente, lo modifica mínimamente. La conclusión es que, para la conciencia, el síntoma no se parece a nada reconocible; mientras que el inconsciente sabe qué hay debajo de sus propios disfraces. Tenemos así que el síntoma consiste en una variación realizada sobre el discurso consciente por medio de la cual el sujeto asocia este último con el Nombre-del-padre de forma metafórica.

2. La ley del síntoma: entre el goce y el malestar

64. Una vez hemos presentado nuestra definición de síntoma, se nos ocurren toda una serie de dificultades que plantearle. Vamos a tratar de resolverlas. La primera estaría relacionada con la pregunta sobre qué es más determinante en el proceso de su formación, si la producción de goce o la reducción de malestar. Esta cuestión es muy relevante en los casos en los que el síntoma parece presentarse, no ya como la producción de algo concreto, sino sencillamente como inactividad, silencio, olvido, etc. Freud trata todos estos ejemplos cuando escribe acerca de toda clase de olvidos: de

nombres propios, de palabras extrañas, de nombres y series de palabras, y de impresiones y propósitos. De ser acertada la caracterización de estos síntomas (cosa que vamos a poner en duda), éstos no podrían remitirse al plus-de-goce del Nombre-del-padre, sino a la otra parte del principio de economía subjetiva: al ahorro de malestar. De hecho, cuando reflexiona acerca de estos olvidos, el propio Freud presenta la tesis general de que «en todos los casos, queda probado que el olvido está fundado en un motivo de displacer»,²²¹ y da múltiples ejemplos. Frente a esto, creemos que en ningún caso puede darse el olvido de un elemento teórico sin que se produzca a su vez un elemento teórico que lo sustituya. Aunque no lo parezca, se trata de una precisión importante. Como afirmación, se sostiene en la propia teoría de Freud, en el modo de proceder en la clínica. Nos referimos a cómo él mismo insistía firmemente a sus pacientes en que le comunicasen todo aquello que les viniese a la mente, por muy falto de sentido que les pareciera. Muchas son las ocasiones en las que, ante el habitual «No pensaba en nada» de parte del paciente, Freud contesta: «No es posible. No hay ningún estado de este género que no vaya acompañado de una idea».²²² Lo mismo sucedía cuando les hacía una pregunta cuya respuesta desconocían, o no podían recordar. A base de insistir en que hablasen, en que le comunicasen cualquier cosa, Freud acababa obteniendo algo a partir de lo cual llegaba a una respuesta.

En el caso de los olvidos, en ningún momento puede alguien tener la sensación de que nada hay en su conciencia. Por mucho que el sujeto sepa que no es esa la respuesta que busca (y por muy alejada que parezca), lo que viene a su mente cuando intenta recordar es un elemento que lo sustituye. El psicoanálisis se basa en la necesidad de dar sentido a elementos que sólo parecen estar enlazados por azar, por una relación que no es sintáctica ni conceptual, como puede ser su aparición contigua en el pensamiento de un sujeto.²²³ Que el mismo sujeto las haya producido ya es suficiente razón y prueba de que de alguna manera (todavía oculta) habrán de estar enla-

²²¹ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (7), 841.

²²² Sigmund Freud, *Estudios sobre histeria*, 148.

²²³ Sigmund Freud, “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’)” (A), 953/115: «Una de las reglas técnicas psicoanalíticas pretende que una conexión interna, aun oculta, se manifiesta por la contigüidad de las asociaciones, de la misma manera que en la escritura una *a* puesta al lado de una *b* significa que hemos de formar con ambas letras la sílaba *ab* [In der Technik der Psychoanalyse gilt es nämlich als Regel, dass sich ein innerer, aber noch verborgener Zusammenhang durch die Kontiguität, der zeitliche Nachbarschaft der Einfälle kundtut, genauso wie in der Schrift *a* und *b* nebeneinander gesetzt bedeutet, dass daraus die Silbe *ab* gebildet werden soll]».

zadas. El propio Freud apunta a esto, y de forma clara, a la hora de analizar el olvido de algunos nombres propios:

Por mi parte he tenido la ocasión de observar, en minuciosas investigaciones sobre el fenómeno del olvido temporal de los nombres, determinadas particularidades que no en todos, pero sí en muchos de los casos, se manifiestan con claridad suficiente. En tales casos sucede que no sólo se olvida, sino que, además, se recuerda erróneamente. A la conciencia del sujeto que se esfuerza en recordar el nombre olvidado acuden otros —nombres sustitutivos— que son rechazados en el acto como falsos, pero que, sin embargo, continúan presentándose en la memoria con gran tenacidad. El proceso que nos había de conducir a la reproducción del nombre buscado se ha desplazado, pero decirlo así, y nos ha llevado a un sustitutivo erróneo.²²⁴

En tanto es así, creemos que estamos legitimados para decir que todo olvido no es sino un desplazamiento, dado que siempre cuenta con un elemento sustitutivo. El mecanismo que subyace a los recuerdos encubridores [Deckrinnerungen] es ejemplar en este aspecto, y no por casualidad Freud les dedica una sección entera:

Los recuerdos encubridores infantiles indiferentes deben su existencia a un proceso de desplazamiento y constituyen, en la reproducción, un sustitutivo de otras impresiones verdaderamente importantes, cuyo recuerdo puede extraerse de ellos por medio del análisis psíquico, pero cuya reproducción directa se halla estorbada por una resistencia.²²⁵

Concluimos que no existe silencio u olvido absoluto, que el sujeto no puede dejar de producir pensamientos, y que todo silencio y olvido en realidad implican desplazamientos. Hay razones para equiparar el olvido al resto de los síntomas productivos, esos lapsus o actos fallidos en los que el paciente *sí* produce algo, aunque se le presenta sin sentido. Precisamente, habría que buscar la determinación del *Nombre-del-padre* en los *elementos sustitutivos* que reemplazan un olvido; a través de ellos, el sujeto gozaría simbólicamente del Nombre-del-padre.

65. Como se habrá notado, esta descripción ha dejado un asunto bien importante sin respuesta. Ya sabemos a qué obedece toda nueva producción que venga implicada en el síntoma —por ejemplo, la de un elemento teórico que viene a reemplazar al que el sujeto olvida. Sin embargo, esto no nos dice nada acerca de por qué un significante

²²⁴ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (1), 755-6.

²²⁵ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (4), 782.

del discurso consciente tuviera que ser olvidado, o modificado en primer lugar. ¿Por qué ocurre esto?, ¿y por qué se modifica un significante en vez de otro? ¿Cabe percibir, pues, en la formación de síntomas, otra determinación aparte del plus-de-goce que se deriva de metaforizar el Nombre-del-padre? La respuesta es que sí, y vuelve a relacionarse con las dos caras que hallamos en el principio freudiano de la economía psíquica. La producción de un síntoma no viene motivada únicamente por la posibilidad de gozar simbólicamente del Nombre-del-padre, pues a esto hay que añadir la segunda dimensión de ahorro de malestar. El esquema sería como sigue: un elemento teórico de la conciencia es modificado (u olvidado) porque produce malestar, mientras que su modificación (o su reemplazo) obedece a la obtención de plus-de-goce.

¿Cuál es el foco del malestar del que estamos hablando? Creemos que puede tener una causa consciente o una causa inconsciente. Será consciente cuando el elemento teórico que acabará siendo sustituido planteé al vector teórico de la conciencia una contradicción conceptual; como tal, ésta puede ser explicada por el propio sujeto que la padece. En este caso, el elemento teórico que produce malestar es contrario al contenido del Nombre-propio y de su imagen narcisista. Podemos imaginarnos, como ejemplo, una situación en la que alguien que acaba de perder a un familiar reemplaza, sin darse cuenta, la palabra “muerte” en su discurso.

En cambio, cuando decimos que la causa del malestar puede ser inconsciente, esto significa que el elemento teórico que la despierta enlaza de manera demasiado directa con el trauma de la castración que tuvo lugar en la primera infancia. En estos casos, al Nombre-propio no se le plantea una contradicción conceptual, puesto que se trata de un trauma reprimido; la conciencia desconoce de dónde viene el malestar que siente, y que toma la forma de angustia. Hay situaciones en las que un sujeto revive el triángulo edípico, con otros hombres, con otras mujeres, etc., y es entonces cuando más afloran los síntomas y más se intensifican. Podríamos equiparar estos casos con aquello que Freud llamó el *retorno de lo reprimido*, «cuando complejos infantiles reprimidos son reanimados por una impresión exterior, o cuando convicciones primitivas superadas parecen hallar una nueva confirmación».²²⁶

²²⁶ Sigmund Freud, “Lo siniestro” (III), 2503/271: «Das Unheimliche des Erlebens kommt zustande, wenn *verdrängte* infantile Komplexe durch einen Eindruck wieder belebt werden oder wenn *überwundene* primitive Überzeugungen wieder bestätigt scheinen».

Obviamente, dado que el sujeto sepultó el trauma de castración en lo más profundo del inconsciente, la vivencia consciente que ahora le despierta la angustia se le presenta, en la vida adulta, como algo completamente nuevo y desconocido, igual que su angustia.

66. Vamos a concretar de forma detallada las dos variables que podemos encontrar detrás de la producción de un síntoma. Con esto trataremos de ordenar toda una serie de indicaciones que creemos que Freud no llegó a sistematizar. El resultado es el siguiente: en primer lugar, tenemos el deseo de gozar del falo, o Nombre-del-padre. De acuerdo con este factor, el sujeto lleva a cabo una variación sobre uno de los elementos teóricos de su discurso consciente, y esto por la proximidad que ese elemento mantiene con otro elemento que podría funcionar como una metáfora del Nombre-del-padre. A esto debemos añadir una segunda variable: la posibilidad de que la deformación del elemento teórico del discurso consciente venga motivada, a su vez, porque éste implica para el sujeto, miedo o angustia.

Estas dos variables perfectamente pueden operar al unísono, de forma conjunta. Además de ellas, podríamos añadir una tercera, muy evidente: la formación sintomática resultante no ha de producir demasiado malestar al sujeto, desde el punto de vista de la corriente de auto-referencia del Nombre-propio. En caso de que lo hiciera, de nada serviría que el sujeto gozase de su actualización metafórica del Nombre-del-padre, así que el síntoma no cumpliría con el principio de la economía subjetiva y no tendría lugar (lo que ganaría en goce, lo perdería en malestar). Siendo así, podemos afirmar que siempre que aparece un síntoma lo hace acompañado de más goce que angustia.²²⁷

²²⁷ Esto explicaría por qué en ciertos momentos puntuales y traumáticos en los que el sujeto actualiza un triángulo edípico, éste no sólo recurre, como alivio, al refuerzo de su Nombre-propio (esto es, a su goce narcisista), sino que también echa mano de sus antiguas fantasías infantiles, al goce derivado del Nombre-del-padre. Con ello trata de compensar la angustia que el episodio le genera. Si nos fijamos, con ello se reproducen todos los pasos de la primitiva resolución del complejo de Edipo: el adulto da una solución del pasado a un problema del pasado, convoca las mismas fantasías que utilizó para dar sentido a la angustia que se deriva de la separación. No sólo se siente, como entonces, un niño desvalido, sino que además se aferra con igual intensidad a sus fantasías.

Se explica así, a su vez, que, ante situaciones de profundo desamor, el sujeto reaccione como un supersticioso. La conexión entre las creencias religiosas y la efectividad de las fantasías inconscientes es un lugar común en psicoanálisis, y Freud ya apuntó en un ensayo de 1907 el lugar

Respecto al malestar que puede provocar una formación sintomática, diremos que éste se derivaría del hecho de que cualquier acercamiento al Nombre-del-padre traería consigo cierta ambivalencia. Esto es obvio; se debe a su proximidad con la amenaza de castración. Sin embargo, existe algo específico en el malestar del síntoma que viene como consecuencia del síntoma que, frente al miedo o la angustia, lo hace menos intenso y, por lo tanto, permite que sea mayor el goce que provoca. Recordemos que lo hemos llamado *ansiedad*. No es miedo, pues el sujeto no puede comprender ni conceptualizar su causa, y tiende a ignorar su sentido, junto con el síntoma. Tampoco es angustia, pues el síntoma produce una metáfora del Nombre-del-padre, y no la amenaza de castración en sí misma.²²⁸

que la neurosis obsesiva tiene en la repetición de los rituales religiosos (Sigmund Freud, “Los actos obsesivos y las prácticas religiosas”, 1337-42). Sin duda, la situación que describimos es en todo punto un gesto similar a aquél por el cual, ante situaciones trágicas, un sujeto de ciencia recurre a las plegarias de un Dios que el resto del tiempo no existió para él.

En este punto, sin embargo, nos vemos obligados a contemplar la posibilidad de que, en tales casos, el nuevo elemento teórico sintomático no se produzca en función del Nombre-del-padre sino que lo hiciera tomando como punto de referencia el Nombre-propio. Se trataría entonces de compensar un goce narcisista que ha fallado en el discurso consciente, cosa que no suele suceder de manera habitual. Sabemos que ante situaciones angustiosas no suele bastar con el recurso a la normalidad que ofrecen la imagen narcisista y el vector teórico social —precisamente, es éste el que ha fallado. Antes bien, el sujeto recurre a las fantasías infantiles reprimidas. Seguimos dando por bueno, así, el que toda formación sintomática actualiza el Nombre-del-padre en tanto metáfora paterna. Esa es la ley del síntoma.

²²⁸ Creo que es interesante que destaquemos ahora cómo este doble juego de aumento de goce y ahorro de malestar lo encontramos también en el fenómeno lingüístico de la *afasia*, en los términos en los que Roman Jakobson lo estudió. Por eso, vamos a dar varios ejemplos que dejen constancia de por qué la afasia es y será un foco de interés constante para el psicoanálisis, como Lacan no dejó de reivindicar. Más adelante volveremos a hacer algunas precisiones sobre este asunto. Por ahora, nos conformaremos con reproducir algunas citas y hacer algunos apuntes para quizá, más adelante, poderlos retomar.

En primer lugar, leemos cómo Jakobson escribe:

El primer verdadero intérprete de la afasia, Hughligns Jackson, ha reconocido que una mutación afásica es susceptible de considerarse como algo que presenta, por naturaleza, un doble aspecto: cuando un paciente dice “silla” por “mesa”, revela ante todo una insuficiencia —que no dice “mesa—, y después una compensación —pues dice “silla en su lugar (Jackson, 1879) (Roman Jakobson, “La afasia como problema lingüístico”, 142).

Es evidente que en el síntoma, como en la afasia, existe también una insuficiencia (por ahorro de malestar) y una compensación (por goce). Del mismo modo, en otro ensayo temprano, el propio Jakobson hace referencia a la proximidad entre la afasia y el sueño, y la afasia y el lapsus:

Cuando tenemos una palabra o un nombre en la punta de la lengua sin poder acordarnos exactamente de su composición fónica, asistimos a manifestaciones que recuerdan las de la afasia: nos deslizamos fácilmente a palabras próximas tanto por la forma como por el sentido, mientras que se simplifican las relaciones fonemáticas y se eliminan las distin-

ciones entre fonemas, igual que en los trastornos fónicos de la afasia (Roman Jakobson, “Lenguaje infantil, afasia y leyes generales de la estructura fónica”, 92).

Esta correspondencia entre la afasia y los síntomas toma un aspecto nuevo, sorprendente y casi fundamental en la siguiente cita, del mismo ensayo, donde se dice que

La desintegración de la trama sonora en un adulto manifiesta una sucesión temporal de gran regularidad. La regresión afásica ha resultado el espejo de la adquisición por el niño de los sonidos del lenguaje; sigue, aunque a la inversa, el desarrollo del niño (Roman Jakobson, “La afasia como problema lingüístico”, 145).

El paralelismo entre el síntoma y la afasia se extiende ahora al hecho de que los dos se relacionan con la infancia más temprana; y, precisamente, que lo hacen con aquellas etapas en las que el niño empezó a adquirir el lenguaje. Ya hicimos coincidir esta adquisición con la funcionalidad del Nombre-del-padre, así que la coincidencia no puede parecerse casualidad. A partir de aquí, igual que el síntoma psicoanalítico delataría siempre la determinación de lo reprimido en la vida infantil, el síntoma afásico conllevaría también una regresión a esas mismas etapas, coincidentes en el tiempo. En ambos casos, además, parece que hubiese un camino que el sujeto de pronto desandara. Conforme a la definición de lo siniestro, el sujeto actualizaría la más tierna infancia.

A estos asuntos mencionados, añadimos que la afasia nos interesa también por la confirmación que permite sobre la determinación que la teoría ejerce sobre la experiencia. Como los síntomas históricos que aparecen en el cuerpo del enfermo, los fenómenos afásicos no se explican —en la mayoría de las ocasiones— por la disfuncionalidad orgánica de alguno de los órganos necesarios para la producción de lenguaje. «En los trastornos afásicos», avisa Jakobson,

No hay lesión del aparato articulatorio, ni de los órganos auditivos, ni del aparato bulbar “del que depende la formación de los sonidos”. Se trata más bien de “algo que se ha aprendido, es una adquisición mnésica que se pierde” [Cfr. Liecmann, 1909, p. 465, Kleist, 1934, p. 928]. Y entonces, ¿qué es lo determinante de esa adquisición mnésica? No la capacidad de producir o percibir sonidos, que era importante sobre todo cuando aprendíamos a hablar de niños, sino el valor distintivo lingüístico de los sonidos en cuestión. Lo mismo ocurre con la pérdida del afásico; lo que importa no es el empobrecimiento de los sonidos articulables o audibles, sino el de los sonidos con función distintiva. En ello reside el verdadero origen de los trastornos de la producción o comprensión de sonidos. A veces el afásico es capaz de emitir los sonidos que le faltan, los cuales persisten a menudo en sus gestos, pero eso no impide que exista una pérdida de valor distintivo (fonemático) en el interior de los “signos arbitrarios del lenguaje”. En ciertos casos esa pérdida engendra en el paciente fusiones e intrincaciones de los sonidos entre sí, y en otros su pérdida irreversible: el sonido desaparece sin que nada lo reemplace (Roman Jakobson, “Lenguaje infantil, afasia y leyes generales de la estructura fónica”, 47-8).

En la afasia pura se asiste, por emplear la expresión de los patólogos, a la pérdida de esa “huella” de la adquisición mnésica de los sonidos. Cualquier intento de restringir los sonidos del lenguaje a un puro empirismo está consagrado al fracaso; [...] no existe en realidad, desde este punto de vista, ninguna diferencia entre los sonidos y las palabras (Jakobson, “Lenguaje infantil, afasia y leyes generales de la estructura fónica”, 51).

La pregunta más obvia (que vamos a dejar en el aire todavía) es la de si cabe tratar ciertos fenómenos afásicos como si de síntomas psicoanalíticos se tratara.

3. La plena determinación de los síntomas

I

67. A falta de un mejor término, utilizamos el de metáfora para explicar la relación entre el Nombre-del-padre y el síntoma. Sólo más tarde vendremos a comprenderla enteramente. Por ahora, lo que de verdad nos interesa es lo siguiente: si la formación sintomática se halla determinada en última instancia por el Nombre-del-Padre, entonces podríamos rastrear todo síntoma al contenido de las fantasías infantiles de carácter sexual a partir de las cuales definimos al Nombre-del-padre en primer lugar. A mi entender, esto es precisamente lo que viene a decir Jacques-Alain Miller cuando asegura que «el síntoma [...] conecta con el fantasma».²²⁹ También sería compatible con las siguientes definiciones del síntoma como «la representación — realización— de una fantasía de contenido sexual»,²³⁰ o con la tesis de que «los fenómenos patológicos constituyen *la actividad sexual de los enfermos*».²³¹ Esta ley, sin embargo, faltaría en la obra de Freud. Sólo en la obra de Lacan estaría verdaderamente articulada. Al hacerlo, se consiguió enlazar el síntoma con el Nombre-del-padre, o el fantasma; el síntoma con la pulsión y su *objeto a*; el lado gozoso y el lado represivo de la subjetividad, y acabar así la radiografía de la psique. Miller defiende que Freud se acercó a conseguir tal cosa a partir de la conferencia XVIII de las *Conferencias introductorias al psicoanálisis*, en la que parece que Freud «toma como principio el que siempre, debajo de cada síntoma neurótico, hay un trauma».²³² Pero, en realidad, cuando tratamos de contrastar esta ley con lo que ya sabemos de la obra

²²⁹ Jacques-Alain Miller, “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, 459.

²³⁰ Sigmund Freud, “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’)” (A), 958/122. Doy la cita un poco más completa: «Nach einer Regel, die ich immer wieder bestätigt gefunden, aber allgemeinen aufzustellen noch nicht den Mut hatte, bedeutete ein Symptom die Darstellung — Realisierung— einer Phantasie mit sexuellen Inhalt, also eine sexuelle Situation».

²³¹ Sigmund Freud, “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’)” (Epílogo), 998/179: «Die Krankheitserscheinungen sind, geradezu gesagt, *die Sexualbetätigung der Kranken*».

²³² Jacques-Alain Miller, “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, 466.

Jacques Lacan, por su parte, volverá a defender esta tesis en su *Seminario 16. Del otro al Otro*, si bien el trauma no será definido a partir del episodio edípico de la castración, sino a partir de la manera en la que éste se re-actualiza en el trauma onanista, que implica el encuentro del sujeto con el goce sexual. La eclosión de la neurosis, por lo tanto, se debería a la *intrusión positiva de un goce auto-erótico, ligado al onanismo infantil*. Si se trata de una actualización del trauma edípico, esto es porque se repite con ello la misma estructura: igual que el niño trataba antes de interpretar el deseo de la madre, ahora trata de saber a qué ha de corresponder este primer goce sexual.

de Freud, nos damos cuenta de que este último, con su cautela habitual, no siempre se atrevió a afirmar que el complejo de Edipo se hallase detrás de todo síntoma.

68. Resulta curioso que Freud no sostuviera una tesis que hubiese aparecido como un mero corolario que ya estaba implícito en la letra de sus obras. En algunos casos, esta cautela le arrastró incluso a defender posturas contrarias a lo que pensamos que sería la tesis central de la investigación psicoanalítica, tal y como la encontramos en la siguiente cita:

*Si distinguimos la motivación consciente de la motivación inconsciente, este sentimiento de convicción nos indicará que la motivación consciente no se extiende a todas nuestras decisiones motoras. Minima non curat praetor. Pero lo que por este lado queda libre recibe su motivación por el otro, por lo inconsciente, y de este modo queda conseguida, sin solución de continuidad, la determinación en el reino psíquico.*²³³

Como vemos, con este texto Freud se encarga de cancelar cualquier posibilidad de algo parecido a lo que Kant llamó el *hecho de la razón constitutivo de la libertad* [*Faktum der Vernunft*],²³⁴ y que aquí lo hemos visto emerger en la forma del azar, de lo arbitrario o —en este caso— de *libre albedrío*. Sin embargo, no resulta difícil encontrar ejemplos en los que Freud parece dar cierta cancha a la libertad. Ya lo vimos cuando criticamos la posibilidad de un lenguaje arbitrario. Así, el libro *El chiste y su relación con lo inconsciente* defendía una tesis contraria a la estricta determinación de toda producción subjetiva, negándose a postular la determinación última de los chistes por el complejo de Edipo y las fantasías infantiles que lo vendrán a solucionar.

El chiste, primitivamente exento de tendencias [Der ursprünglich Tendenzlose Witz] y que comenzó como juego, entra, secundariamente, en relación con tendencias a las que, en definitiva, nada de lo que se constituye en la vida anímica puede

²³³ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (12), 915.

²³⁴ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (§7), 80/141: «Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad, sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética a priori [Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori]».

escapar de forma duradera [denen nichts, was im Seelenleben gebildet wird, auf die Dauer entziehen kann]. Sabemos ya lo que puede rendir al servicio de las tendencias desnudadora, hostil, cínica y escéptica. En el chiste obsceno, derivado del chiste “verde”, convierte a aquella tercera persona que constituía un estorbo en la situación sexual primitiva —sobornándola al compartir con ella el placer conquistado— en un aliado [einen Bundesgenossen] ante el que la mujer tiene que avergonzarse. En la tendencia agresiva transforma [Bei der aggressiven Tendenz verwandelt], y por el mismo medio, al oyente imparcial al principio, en un secuaz de su odio o su desprecio y hace surgir contra el enemigo un poderoso ejército allí donde antes no existía sino un solo combatiente. En el primer caso, domina la coerción del pudor y de la decencia por medio de la prima de placer [durch die Lustprämie] que ofrece; en el segundo, elude de nuevo el juicio crítico [wirft er wiederum das kritische Urteil um], que sin él hubiese examinado el caso discutido. En los casos tercero y cuarto, al servicio de la tendencia cínica y escéptica, el chiste, fortificando el argumento aducido y constituyendo un nuevo modo de ataque, destruye el respeto a instituciones o verdades admitidas por el oyente [erschüttert er den Respekt vor Institutionen und Wahrheiten, an die der Hörer geglaubt hat]. Allí donde el argumento intenta atraer la crítica de aquél, tiende el chiste a evitarlo, dándole de lado.²³⁵

Freud es capaz de asegurar que el chiste y su goce originalmente se derivan de un uso totalmente libre del lenguaje, de un uso inmotivado, como si tal cosa fuese posible. En cambio, más adelante, cuando trata de clasificar los tipos de chiste, encuentra detrás de ellos dos posibles tendencias, aunque no consigue ver cómo éstas serían perfectamente rastreables al triángulo edípico. Y es interesante que Freud hable en un momento de la situación sexual primitiva, sin dar más indicaciones acerca de ella, cuando es evidente que se trata de la relación del niño con la madre, respecto a la cual el padre impone su prohibición y su amenaza. En cambio, en cuanto damos este paso que Freud no se atrevió a dar, nos damos cuenta de que quien cuenta el chiste se sitúa siempre en la posición de niño, y ora intenta ridiculizar a aquella mujer que reemplaza a la madre (chiste obsceno), ora de ridiculizar a aquel hombre que reemplaza a la figura del padre (chiste agresivo), y siempre con la complicidad de un oyente masculino.

Estas mismas dudas se perciben también en *Psicopatología de la vida cotidiana*, cuando, hacia el final del libro, Freud se hace la siguiente pregunta: «¿cuál es el contenido y origen de los pensamientos y sentimientos que se revelan por medio de los actos fallidos y casuales?». No es capaz de dar una respuesta general; tan sólo apunta varias posibilidades, y además para concluir diciendo que «los pensamientos reteni-

²³⁵ Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (B, 4), 1103-4/126.

dos o inconscientes de los que parte la perturbación del discurso son de muy diverso origen. Así, pues, por este lado no se descubre ninguna posible generalización». ²³⁶ La misma ambigüedad se observa cuando Freud escribe que «la vida anímica de los pacientes histéricos se nos muestra llena de ideas eficaces, pero inconscientes. De ellas proceden todos los síntomas. El carácter más singular de estado anímico histérico es, en efecto, el dominio de las representaciones inconscientes». Sin embargo, no concreta el contenido de tales ideas. O bien, cuando dice que «ciertas perturbaciones funcionales que aparecen con extrema frecuencia en individuos sanos, por ejemplo, los *lapsus linguae*, los errores de memoria, el olvido de nombres, etc., pueden ser referidos sin dificultad a la actuación de intensas ideas inconscientes, lo mismo que los síntomas neuróticos» ²³⁷ A todo esto le faltaría añadir que estas ideas inconscientes siempre van referidas a los elementos teóricos que determinan el vector teórico asocial del inconsciente, en cuyo centro encontramos el falo (o Nombre-del-padre) como respuesta a la ausencia, a la falta, al deseo de la madre.

Lacan denunció que Freud se queda siempre a mitad camino. Por un lado, tenemos lo siguiente: mediante un concepto como el inconsciente, Freud se atrevió a afirmar la determinación de toda una serie de productos subjetivos para los que hasta entonces no se admitía intención ni función. Lo hizo en contra de la opinión general de la ciencia de su tiempo, y del nuestro, que necesita del azar, de la indeterminación, de la libertad. Pero, por el otro, es evidente que Freud retrocedió ante la posibilidad de ofrecer el elemento teórico clave de toda determinación inconsciente. No quiso reunir todos los pensamientos inconscientes, y retrotraerlos a una determinación general.

69. Eso sí: sabemos de un principio general que Freud sí se atrevió a trazar respecto a los fenómenos de la vida psíquica, tanto consciente como inconsciente: *Eros* y *Thánatos*, pulsión de vida y pulsión de muerte. Ya hemos citado cómo, en el artículo final “Compendio de psicoanálisis”, de 1940, Freud describe esta pareja de la si-

²³⁶ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (12), 926-7.

²³⁷ Sigmund Freud, “Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis”, 1698-9/33: «Gewisse Funktionsstörungen, die sich bei Gesunden höchst häufig ereignen, z.B. *Lapsus linguae*, Gedächtnis- und Sprachirrtümer, Namenvergessen, usw., können leicht auf die Wirksamkeit starker unbewusster Gedanken zurückgeführt werden, geradeso wie die neurotischen Symptome».

guiente manera (e incluyo la corrección a la traducción de *Trieb* por *pulsión*, no por *instinto*, bien conocida en psicoanálisis):

Tras largas dudas y vacilaciones nos hemos decidido a aceptar sólo dos [pulsiones] básicas: el Eros y la [pulsión] de destrucción. (La antítesis entre los instintos de auto-conservación y de conservación de la especie, así como aquella otra entre el amor yoico y el amor objetal, caen todavía dentro de los límites del Eros). La primera de dichas pulsiones básicas persigue el fin de establecer y conservar unidades cada vez mayores, es decir, a la unión; la pulsión de destrucción, por el contrario, busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas. En lo que a éste se refiere, podemos aceptar que su fin último es el de reducir lo viviente al estado inorgánico, de modo que también lo denominamos pulsión de muerte.²³⁸

A nuestro entender, se trata de una solución idealista, casi metafísica, que en modo alguno hace justicia al rigor teórico del psicoanálisis, ni a su búsqueda específica. Con ella, Freud parece subestimar toda determinación psicoanalítica, tanto la que aquí hemos identificado para el vector teórico de la conciencia (el Nombre-propio y el vector teórico de la sociedad), como la lleva a cabo el Nombre-del-padre y lo real sobre los elementos teóricos del inconsciente. Freud parece buscar un trascendental que estaría más allá de la función concreta, pero lo único que consigue así es la función más general. Busca la naturaleza *real* que hay más allá de la teoría y de los diferentes objetos de goce, pero lo único que encuentra es la más vaga, abstracta y general de las teorías, y el goce más disfuncional. El amo que uno encuentra cuando trata de escapar de la teoría en general es, simplemente, la peor de las teorías.

Más concretamente, la pulsión de muerte es el concepto que señala el verdadero límite, en la medida en que implica una forma de destrucción que no tiene función alguna. El Eros, en cambio, aún puede vincularse a la determinación teórica en la medida en que toma la forma de un amor *yoico* u *objetal*, y somos capaces de verlo en sus sucesivas concreciones. Esto no ocurre con la pulsión de muerte, con la que Freud parece haber introducido el mito idealista de la arbitrariedad y de la indeterminación absolutas en el seno del psicoanálisis. Como mito, sabemos que es el mismo que el de la libertad. Así, en la obra de Nietzsche, la libertad se hace pasar muchas

²³⁸ Sigmund Freud, "Compendio de psicoanálisis" (II), 3382.

veces por la absoluta violencia, y lo mismo sucede con Walter Benjamín y su *violencia divina*, «enseña y sello, nunca instrumento»,²³⁹ que ni funda ni conserva.

Defendemos que no puede haber destrucción inmotivada, ni en el sujeto ni en la realidad que éste pone a funcionar mediante el lenguaje. Esta fue la razón por la que antes dimos nuestra versión del elemento teórico que estaría funcionando tras lo real de la pulsión. Puesto que la vinculamos con este último, negamos también el mito de una *pulsión de repetición* que estuviese vacía de sentido, y de la cual se derivaría un goce puro, a-significante (lo que Freud llamará, también, mero principio de descarga). Si el sujeto consciente se cree absolutamente libre cuando se entiende a sí mismo desde su Nombre-propio, la creencia en una violencia ciega, en el principio repetitivo, en la mera descarga sin sentido... todo ello serían también efectos ópticos derivados de tratar de explicar el comportamiento del sujeto únicamente desde el vector de la conciencia. Puesto que la conciencia no puede explicar ninguno de estos fenómenos, el sujeto hace responsable de ellos a la naturaleza, a la biología, etc., a la cual se le asignan los más sencillos principios teóricos, bajo el nombre de instintos o naturaleza humana.

II

70. Creemos que en su teoría de los sueños Freud sí logró concretar la determinación última de lo inconsciente, a partir de la resolución del complejo de Edipo. Tal vez hallemos en aquí, en sus análisis sobre la producción onírica, la mejor guía para corroborar nuestra ley del síntoma, el esquema económico de los afectos en él implicados, así como la lógica de sus determinaciones. Esto puede resultar paradójico, puesto que los sueños son elaboraciones tremendamente complejas, que pueden dar lugar a confusión. Sin embargo, tenemos clara la tesis esencial de Freud acerca de los sueños: «una vez llevada a cabo la interpretación completa de un sueño, se nos revela éste como una realización de deseos [*Nach vollendeter Deutungsarbeit lässt sich der Traum als eine Wünscherfüllung erkennen*]». ²⁴⁰ Ahora bien, lo que verdaderamente nos permite corroborar nuestra definición de los síntomas es que el deseo que se realiza en el sueño es siempre inconsciente, y que además tiene su origen en la

²³⁹ Walter Benjamín, “Para una crítica de la violencia”, 199.

²⁴⁰ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (II), 421/140.

infancia. Así podremos vincularlos con el Nombre-del-padre. El problema es que tanto el deseo como su satisfacción sólo se representan en el sueño tras un proceso muy especial que Freud denominó *la elaboración del sueño*. Así lo leemos en las citas siguientes, en las cuales se hace explícito el avance teórico que buscamos en relación con los síntomas:

*Así pues, retiraré mi afirmación anterior de que la procedencia del deseo era una cuestión indiferente, y la sustituiré por la que sigue: El deseo representado en el sueño tiene que ser un deseo infantil. En los adultos procede entonces del Inc.*²⁴¹

*Según la teoría desarrollada en mi Interpretación de los sueños [...] un sueño no es la realización de un propósito, sino el cumplimiento de un deseo, y precisamente de un deseo procedente de la vida infantil.*²⁴²

En la última cita se muestra el esquema de los sueños de forma más completa, distinguiendo los dos focos a los que presta servicio la formación onírica:

*Un sueño regular [Ein ordentlicher Traum] posee dos puntos de sustentación: el motivo esencial actual [den wesentlichen aktuellen Anlass] y un suceso infantil de graves consecuencias. Entre estos dos puntos, el suceso infantil y el actual, establece el sueño un enlace [eine Verbindung] e intenta transformar el presente conforme al modelo del más temprano pretérito [er sucht die Gegenwart nach dem Vorbilde der frühesten Vergangenheit umzugestalten]. El deseo que crea el sueño procede siempre de la infancia: quiere volver la infancia a la realidad [die Kindheit immer wieder von neuem zur Realität erwecken], corregir el presente conforme al modelo de la infancia [die Gegenwart nach der Kindheit korrigieren].*²⁴³

Así, según Freud, existiría incluso la posibilidad de que sean dos los deseos que el sueño satisface, uno de los cuales cabría situar en los días inmediatamente anteriores a la noche del sueño (este deseo sería de naturaleza consciente, pues «*los restos diurnos pueden tener el carácter de deseos, del mismo modo que cualquier otro*»²⁴⁴), mientras que el otro (que es el verdadero amo del sueño, aquél cuya satisfacción de-

²⁴¹ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (VII, C), 682/528: «Ich möchte also den früher ausgesprochenen Satz, die Herkunft des Traumwunsches sei gleichgültig, beseitigen und durch einen anderen ersetzen, der lautet: *Der Wunsch, welcher sich im Traume darstellt, muss ein infantiler sein*. Er stammt dann beim Erwachsenen aus dem Ubw».

²⁴² Sigmund Freud, «Análisis fragmentario de una histeria ('Caso Dora')» (II), 980/154: «Ein Traum sei kein Vorsatz, der als ausgeführt, sondern ein Wunsch, der als erfüllt dargestellt wird, und zwar womöglich ein Wunsch aus dem Kinderleben».

²⁴³ Sigmund Freud, «Análisis fragmentario de una histeria ('Caso Dora')» (B), 972/142.

²⁴⁴ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (VII, C), 683/529-30: «es ist auch sicher, dass die Tagesreste jeden anderen Charakter ebensowohl haben können wie den der Wünsche».

cide en mayor medida sobre la elaboración onírica) se localizaría en la infancia, y sería inconsciente. Así lo describe en el siguiente pasaje de su libro, por medio de una analogía importante muy acorde con uno de los objetivos de este trabajo:

Podemos ya precisar qué significa el deseo inconsciente para el sueño [Ich kann es nun scharf bezeichnen, was der unbewusste Wunsch für den Traum bedeutet]. [...] Tratemos de aclarar estas circunstancias por medio de una comparación [einem Gleichnis] tomada de la vida social. Es muy posible que la idea [o deseo] diurna represente en la formación del sueño el papel de socio industrial [die Rolle des Unternehmers]: el socio industrial posee una idea y el ímpetu de explotarla; pero no puede hacer nada sin capital y necesita un socio capitalista [einen Kapitalisten] que corra con los gastos. En el sueño el capitalista que corre con el gasto psíquico necesario para la formación del sueño es siempre, cualquiera que sea la idea diurna, un deseo que procede de lo inconsciente.²⁴⁵

Tengamos todo esto en cuenta. El deseo infantil e inconsciente es lo que determina en última instancia el sueño, y lo hace a todos los niveles: tanto en lo que respecta a la selección de los acontecimientos recientes que le sirven como punto de partida identificable (es decir, al *contenido latente*), como a la *elaboración onírica*, al proceso de transformación que el sueño lleva a cabo sobre estos restos diurnos hasta llegar a su forma final, al *contenido manifiesto* del sueño.

Dado el papel primordial que el deseo infantil e inconsciente tiene dentro de un sueño, es evidente que su significado tendrá que ver con las fantasías sexuales infantiles, con ese Nombre-del-padre que permitía al sujeto gozar simbólicamente de la madre perdida.

71. Podemos entender en qué medida las formaciones oníricas participan de la estructura del síntoma, y por qué es posible entenderlas también como metáforas del Nombre-del-padre. Para componer su contenido manifiesto, el sueño reclutaría elementos teóricos conscientes inmediatamente anteriores a la noche del sueño, *restos diurnos* —que es como Freud los llama—, los cuales se mostrarían especialmente útiles para representar el Nombre-del-padre, tras ciertos desplazamientos. Se trata de un difícil ajuste, guiado en todo momento por una economía de esfuerzos. El incons-

²⁴⁵ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (VII, C), 686/534-5. Copio la parte final de la cita: «und dieser Kapitalist, der den psychischen Aufwand für den Traum beistellt, ist alle Male und unweigerlich, was immer auch der Tagesgedanken sein mag, ein Wunsch aus dem Unbewussten».

ciente reclutará del vector teórico de la conciencia solamente aquellos elementos teóricos (en este caso, los restos diurnos) que le permitan la más fácil y directa metafórica del Nombre-del-padre, sin que ésta representación —no lo olvidemos— sea lo suficiente evidente como para despertar unos afectos de malestar superiores al goce que provoca.

Así, la representación del Nombre-del-padre no ha de ser *demasiado* evidente, y este *demasiado* tiene un significado meramente cuantitativo. Que la elaboración metafórica del Nombre-del-padre entrañe más goce que malestar es algo que se cumpliría en todo sueño, también en las pesadillas que ofrecen imágenes y argumentos tan diferentes de nuestro Nombre-propio e imagen narcisista, y respecto a las cuales nos aliviarnos pensando que “los sueños, sueños son”, y nada tienen que ver con nosotros. Pues bien, incluso en éstas cabe pensar que es mayor el goce inconsciente que el malestar consciente que nos provocan. Así lo explica Freud:

Los sueños de angustia [die Angsträume] parecen realmente excluir la posibilidad de una generalización del principio [eine Verallgemeinerung des Satzes] [...] de que los sueños son una realización de deseos, y hasta demostrar su total absurdo [ja diesen Satz als Absurdität zu brandmarken]. Sin embargo, no es muy difícil sustraerse a estas objeciones, aparentemente incontrovertibles. [...] ¿Se ha intentado nunca interpretar estos sueños y descubrir el contenido ideológico [den Gedankeinhalt] latente de los mismos? Desde luego, no; y por tanto, no pueden alcanzarnos ya las objeciones citadas, y cabe siempre la posibilidad de que también los sueños penosos y los de angustia se revelen después de la interpretación [nach der Deutung] como realizaciones de deseos.²⁴⁶

Creo que, en este punto, la diferencia básica entre el sueño y el resto de los síntomas (incluida la novedad revolucionaria) salta a la vista. Ninguno de ellos puede disfrutar del descenso de efectividad que el vector teórico de la conciencia sufre en el sueño. Ni la demanda de goce narcisista por parte del Nombre-propio, ni la funcionalidad de las leyes sintácticas y conceptuales del vector teórico social, son imperativos durante el sueño. En este descenso del umbral de la conciencia, ambas pierden la prioridad en favor de la obtención del plus-de-goce que se deriva de la actualización metafórica del Nombre-del-padre. En contra de lo que sucede durante la productividad consciente, la producción onírica está determinada en última instancia por el Nombre-del-padre.

²⁴⁶ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (IV), 429-30/152.

Esto ya lo dijimos, de forma general, acerca del síntoma. Pero no debemos perder de vista una diferencia ulterior entre el sueño y el resto de síntomas. De lo que acabamos de decir se deriva que sólo en el sueño podemos identificar una determinación del inconsciente que no se revela en los márgenes de otra actividad dominante, como sí que ocurre en los lapsus y en el resto de síntomas de la vida consciente y diurna. Estos síntomas forzosamente han de actualizarse en medio de un discurso (o de una función productiva) que, en contra de lo que sucede en el sueño, esté determinada en última instancia por el Nombre-propio y el vector teórico social. Durante esta actividad consciente, el inconsciente trata de actualizar una metáfora del Nombre-del-padre mientras el sujeto habla, trabaja y hace funcionar la sociedad. En todos estos casos, el inconsciente no es ni el punto de partida ni el punto de llegada de esta actividad, y los síntomas suelen pasar desapercibidos precisamente porque el discurso prosigue ajeno a ellos. Entre otras cosas, esto significa que el inconsciente no puede tomarse su tiempo ni tampoco elegir entre una amplia gama de elementos teóricos para llevar a cabo sus representaciones; antes bien, debe aprovechar la ocasión que se le presente. En tanto es así, durante la vida diurna, el inconsciente debe poner a su servicio un discurso en el que manda la conciencia y la sociedad, mientras que el sueño le ofrece un contexto productivo que —aunque las determinaciones de la conciencia persistan— se encuentra más liberado de esas funciones. El sueño es la única actividad productiva que obedece principalmente al inconsciente, y no a la conciencia; el sueño está en función de él, y no de ella. Esta es la razón por la que «la interpretación onírica es la vía regia para el conocimiento de lo inconsciente en la vida anímica [*Die Traumdeutung aber ist die Via regia zur Kenntnis des Unbewussten im Seelenleben*]». ²⁴⁷ Como expresión de esto, dispone de más tiempo para reclutar los restos diurnos que pertenecen a los días anteriores, y por eso son formaciones más ricas y complejas.

De todo ello se deriva, además, algo que siempre fue muy evidente, y es que «el sueño [es] un producto anímico totalmente asocial. No tiene nada que comunicar a nadie». En esto se opone al chiste, «la más social de todas las funciones anímicas

²⁴⁷ Cfr. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (VII, E), 713/577.

encaminadas a la concesión de placer»,²⁴⁸ como también se opone a la novedad revolucionaria. Lo veremos más adelante.

Pero lo cierto es que el sueño compartiría el lugar marginal que tienen los síntomas en la medida en que no es el descanso lo que determina en última instancia la vida del sujeto. El sueño se posicionaría, pues, como un síntoma en los márgenes de la vida consciente y diurna. Tomando estos factores en cuenta, se comprende que anteriormente dijéramos que en la estructura teórica de la subjetividad (neurótica), el vector teórico social es determinante en última instancia sobre el vector asocial del inconsciente, puesto que el síntoma ocupa un espacio mucho menor dentro de él, y no logra que aquél fracase completamente.

72. Queremos acabar este punto relacionando el carácter sintomático del sueño con el modelo formal de estructura dialéctica de la subjetividad. Y es que, de acuerdo con las reglas básicas de la tradición de pensamiento dialéctico (tal y como Mao Tse Tung las expuso, por ejemplo, en “La contradicción”²⁴⁹), durante el síntoma ocurre que lo que antes era dominante se vuelve subordinado, pero no desaparece por ello (la conciencia); mientras que lo que antes estaba subordinado se hace dominante, aunque durante poco tiempo (el inconsciente). Así, la dominancia de un vector no implica la eliminación del otro y su correspondiente victoria completa, ni en el tiempo ni en el espacio. Ni la dominancia del inconsciente logra extenderse más allá del tiempo minoritario en el que se manifiesta el síntoma, ni el síntoma es capaz de representar de forma completamente lo real y el Nombre-del-padre inconsciente. Encontramos la

²⁴⁸ Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (VI), 1131/167: «Der Witz dagegen ist die sozialste aller auf Lustgewinn zielenden seelischen Leistungen».

²⁴⁹ Recuperamos un texto ya citado de Mao Tse Tung, “La contradicción”, 73: «[e]n un determinado proceso de desarrollo de una contradicción o en una etapa dada de éste, el aspecto principal es A y el aspecto no principal es B, pero en otra etapa o proceso, los papeles se invierten; este cambio lo determina el grado en que ha crecido o disminuido la fuerza de cada aspecto en su lucha contra el otro durante el desarrollo de la cosa.

»[...] Una cosa se transforma en otra mediante un salto cuya forma varía según la naturaleza de la cosa y las condiciones: éste es el proceso del reemplazo de lo viejo por lo nuevo. Dentro de toda cosa existe la contradicción entre lo nuevo y lo viejo, la cual da origen a una serie de luchas llenas de vicisitudes. Como resultado de estas luchas, lo nuevo pasa de pequeño a grande y llega a ser predominante; en cambio, lo viejo pasa de grande a pequeño y se aproxima gradualmente a su desaparición. En el momento en que lo nuevo logra predominar sobre lo viejo, la cosa vieja se transforma cualitativamente en una cosa nueva».

reversión de los equilibrios de la vida consciente, pero no por ello desaparece la estructura dialéctica.

Por ejemplo: la conciencia ocupa en el sueño la misma posición que el inconsciente en la vida diurna. Si hemos dicho que el sueño es el síntoma de la vida consciente, sucede que los restos diurnos y el gozo narcisista aparecen ahora en el sueño como síntomas (serían síntomas dentro del síntoma), y lo hacen en tanto que demandan que el deseo inconsciente no se represente tal como es —lo cual les causaría demasiado malestar—, sino sólo como una metáfora del Nombre-del-padre.

4. *El síntoma como síntoma del síntoma*

73. Pronto pasaremos a analizar las estrategias lingüísticas que el inconsciente emplea en la formación del síntoma. Antes de ello, sin embargo, conviene explicar que el síntoma se asocia siempre con una metáfora previa del Nombre-del-padre. Tal vez esta afirmación resulte sorprendente, teniendo en cuenta que hasta ahora lo hemos relacionado con el Nombre-del-padre. Pronto entenderemos que, en realidad, no lo es tanto. El síntoma conecta con el Nombre-del-padre, pero a través de otra metáfora previa, no con el Nombre-del-padre directamente. Así, todo síntoma lo es de otro síntoma, metáfora de otra metáfora, e insistimos con ello en la sugerencia lacaniana según la cual todo significante es un significante de otro, que «es en la cadena del significante donde el sentido *insiste*, pero que ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación»,²⁵⁰ que la cadena significante nunca llega a enlazar con el significado (que sería la madre). En su escrito “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, Lacan señaló a Ferdinand de Saussure como responsable de esta enseñanza.²⁵¹

²⁵⁰ Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el psicoanálisis o la razón desde Freud”, 502/482: «D’où l’on peut dire que c’est dans la chaîne du signifiant que le sens *insiste*, mais q’aucun des éléments de la chaîne ne consiste dans la signification dont il est capable au moment même».

²⁵¹ Cfr. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el psicoanálisis o la razón desde Freud”, 497/477: «El tema principal de esta ciencia [La thématique de cette science] [[la lingüística moderna que Ferdinand de Saussure inauguró]], en efecto, se basa [est dès lors en effet suspendue] en la posición primordial del significante y del significado como órdenes distintos y separados inicialmente por una barrera resistente a la significación». Hemos variado la traducción.

Aplicada al síntoma, la tesis se vuelve aún más complicada en cuanto recordamos que el Nombre-del-padre era en sí mismo una metáfora del Deseo de la madre; y, a su vez, que el propio Nombre-del-padre, tras el episodio del complejo de Edipo, era una metáfora complaciente de la frase que identificamos con lo real, en la que la referencia a la madre ya venía acompañada por la castración.

74. En cualquier caso, la consideración del síntoma como metáfora de una metáfora del Nombre-del-padre (el cual, a su vez, era ya una metáfora) tiene efectos prácticos, sobre todo para la clínica psicoanalítica. Explica, por ejemplo, que en un momento dado un síntoma parezca relacionarse con un evento o un elemento teórico secundario, muy poco importante. Ante nuestra sorpresa, podemos no encontrar en él rastro alguno del triángulo edípico, ni de una figura del padre, ni nada que se le parezca. “Mucho ruido y pocas nueces”, pensará uno al descubrir que toda una elaboración onírica, compleja como es (toda la gama de sustituciones, desplazamientos, etc., operada sobre los restos diurnos), parece haber sido dispuesta por el inconsciente únicamente para encubrir algo que, a fin de cuentas, no parece tan importante. Sin duda, estos ejemplos contradirían el principio de economía de esfuerzos que parece regular la producción del inconsciente. En realidad, sin embargo, lo confirman más si cabe. Pues lo que en estos casos sucede es que el sueño (o el lapsus, o cualquier otro síntoma) metaforiza algo que en el pasado ya funcionó como metáfora del Nombre-del-padre.

Esta afirmación resulta esencial en la medida en que nos permite darnos cuenta de que el inconsciente no sólo tiene memoria de hechos acontecidos, sino también de sus propias producciones pretéritas, de sus propias metáforas que ahora aprovecha como atajos a la hora de producir un nuevo síntoma. El inconsciente vive en el orden equivalencias metafóricas; no empieza de cero, sino que toma las metáforas paternas del pasado como punto de partida. La función de usar metáforas en vez de originales está muy clara; conviene leer este procedimiento desde la función de distancia de lo primitivamente reprimido que orientaba la represión propiamente dicha, es decir, como aquello que actualiza el Nombre-del-padre pero a la vez lo mantiene a resguardo tras una doble o una triple barrera. La angustia queda así rebajada, y lo hace en la

misma proporción en la que el sujeto consciente ignora el significado de sus propias producciones sintomáticas.

Sin duda, la mejor manera de aproximarnos a esta lógica es mediante la definición de aquello que Freud llama *recuerdos infantiles* y *encubridores*:

En los más tempranos recuerdos infantiles de una persona parece haberse conservado, en muchos casos, lo más indiferente y secundario, mientras que frecuentemente, aunque no siempre, se halla que de la memoria del adulto han desaparecido sin dejar huella los recuerdos de otras impresiones importantes, intensas y llenas de afecto, pertenecientes a la época infantil. [...] Pero una más penetrante investigación nos evidencia en seguida [...] que] los recuerdos infantiles deben su existencia a un proceso de desplazamiento y constituyen, en la reproducción, un sustitutivo de otras impresiones verdaderamente importantes, cuyo recuerdo puede extraerse por medio del análisis psíquico, pero cuya reproducción directa se halla estorbada por una resistencia. Dado que estos recuerdos infantiles indiferentes deben su conservación no al propio contenido, sino a una relación asociativa del mismo con otro contenido reprimido, creemos que está justificado el nombre de recuerdos encubridores [Deckrinnerungen] con que los designamos.²⁵²

Es evidente que el recuerdo encubridor tiene, en sí mismo, la estructura de un síntoma. Su aparición estropea la funcionalidad del vector teórico de la conciencia debido a la interferencia del vector teórico del inconsciente. Del mismo modo, en el recuerdo encubridor encontramos los dos principios ya mencionados: el ahorro de malestar y el aumento de goce. Debemos suponer que enlazaría con el recuerdo de un suceso verdaderamente importante, y conformador de la subjetividad. Pero imaginemos ahora que lográsemos identificar este mismo recuerdo encubridor como la instancia determinante de un síntoma. Imaginemos, por ejemplo, que interfiriese en el discurso consciente como el pensamiento que subyace a un lapsus o una equivocación verbal. En tal caso, estaríamos justificados a hablar de ese lapsus como síntoma de un síntoma.

75. La ley según la cual todo síntoma lo es de otro síntoma nos permite entender algo sobre los sueños que todavía no habíamos dicho, aunque esté perfectamente probado por la experiencia. Se trata del hecho de que contenido manifiesto (es decir, los elementos teóricos que en él hacen aparición) no siempre tienen su origen en los días anteriores al sueño —como Freud dice acerca de los restos diurnos—, sino que

²⁵² Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (4), 782.

representan muchas veces imágenes de la infancia del sujeto soñador. Creo que podemos decir de estas imágenes que son también formaciones sintomáticas, ellas mismas recuerdos encubridores o elementos teóricos que ya han sufrido la determinación de los dos mecanismos que subyace a un síntoma. De nuevo, el sueño resulta ser un *síntoma de un síntoma*, metáfora de otra metáfora. Asimismo, detrás de un lapsus hay otro lapsus, que es el que determina el desvío del discurso consciente. Todo desplazamiento está determinado por un desplazamiento anterior, ni siquiera por el original. Detrás de un sueño que parece ser intrascendente, puede haber otro sueño (uno puede soñar con sueños anteriores), y precisamente puede que sea la referencia a otro sueño lo que ayude al psicoanalista a ver de qué manera el primero conecta con el Nombre-del-padre. Todo esto está en sintonía con lo que Jacques-Alain Miller dijera acerca del inconsciente, a saber, que detrás de toda represión se esconde otra; que,

*A pesar de que se levanten algunas represiones, quedan siempre otras por levantar, como si existiera un límite absoluto al trabajo del descubrimiento del inconsciente que tiene que ver con la posibilidad de seguir levantando más y más represiones.*²⁵³

Además, según el propio Miller, desde el punto de vista del goce o de la libido, «los síntomas son sustitutos que valen tanto como el original con respecto a la satisfacción».²⁵⁴ Tal vez sea ahora cuando tiene sentido hablar de una ontología de las copias y de los simulacros como la que propone Deleuze, donde «el simulacro es el verdadero carácter o la forma de lo que es».

Con todo, esta aproximación entre la filosofía de Deleuze y el psicoanálisis sólo podría hacerse a condición de que se reconozca la efectividad de una función concreta y determinante, tal y como es el Nombre-del-padre. Puesto que Deleuze no le da validez, nosotros tampoco podemos hacer nuestra la segunda proposición con la que termina su frase. Para él, los simulacros son aquello por medio de lo cual retorna el *ser* como *lo virtual*, es decir, como lo indiferenciado, «lo informe»,²⁵⁵ y no como el Nombre-del-padre.

²⁵³ Jacques-Alain Miller, “La contribución del obsesivo al descubrimiento del inconsciente”, 189.

²⁵⁴ Jacques-Alain Miller, “El tiempo y el síntoma”, 520.

²⁵⁵ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 115.

76. La producción de un síntoma como metáfora del Nombre-del-padre está a su vez determinada en última instancia por otra metáfora del Nombre-del-padre. Queda leer esta ley desde una perspectiva dinámica, capaz de tener en cuenta el proceso de cambio que el sujeto tolera durante su propio psicoanálisis. Entonces se aprecia lo siguiente: a medida que el sujeto es capaz de expresar de otras maneras sus deseos inconscientes, los síntomas cambian, se transforman, en el sentido en que dejan de estar tan determinados por otros síntomas para relacionarse directamente con el núcleo duro del plus-de-goce, esto es, con el Nombre-del-padre. A medida que la represión decrece, los síntomas del sujeto se convierten en metáforas más puras y claras del Nombre-del-padre: se vinculan más claramente con el complejo de Edipo y con el episodio de la castración, van dejando claro el contenido sexual. Evidentemente, el sufrimiento y la angustia también se intensifican durante el análisis, a medida que el sujeto va siendo capaz de mirar cara a cara a su fantasma. Según Jacques-Alain Miller, una prueba de que la curación avanza reside en que el paciente va rebajando el umbral de angustia que le resulta tolerable. Puede ver de forma más clara su propia representación del Nombre-del-padre.

Por el contrario, el carácter críptico de las formaciones sintomáticas (sobre todo de los sueños) es mayor cuando la represión es más fuerte, así que el Nombre-del-padre en ellos no puede siquiera adivinarse. Así sucedería, por ejemplo, al comienzo del análisis.

III. *El síntoma y el lenguaje*

1. *Los dos ejes de la lengua*

77. Dice Jacques Lacan:

*El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario, escribe él) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa.*²⁵⁶

²⁵⁶ Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 799/793: «L’inconscient, à partir de Freud, est une chaîne de signifiants qui quelque part (sur une autre scène, écrit-il) se répète et insiste pour interférer dans les coupures que lui offre le discours effectif et la cogitation qu’il informe».

Éste es, en efecto, el esquema del síntoma. Vamos a ver a continuación de qué manera el síntoma se explica desde la perspectiva lingüística que Lacan adoptó, gracias a la cual el psicoanálisis adquirió mayor rigor y profundidad. La recogen frases como que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, o que *el lenguaje es la condición de posibilidad del inconsciente*, a las que ya hemos hecho referencia. Tratemos de entender qué recursos lingüísticos utiliza el inconsciente para hacer del síntoma lo que es, a saber: la determinación mínima necesaria en el discurso consciente para que el sujeto pueda asociarlo con el Nombre-del-padre. Como el *clinamen* lucreciano, el síntoma es un desplazamiento mínimo; a diferencia de éste, no es azaroso.

No es un misterio que los recursos que el inconsciente utiliza sean lingüísticos, ni que Freud hablara de ellos en términos de *desplazamiento* y *condensación*. En el texto “La instancia de la letra en el inconsciente”, Lacan los definió como *metonimia* y *metáfora*, respectivamente.²⁵⁷ Ambas estrategias se hallan igualmente presentes en la formación de sueños, chistes y todo tipo de actos sintomáticos que Freud analizó en lo que se conoce como la primera parte de su trayectoria, hasta 1905. Para entenderlas mejor, habrá que adentrarse en disquisiciones concretas acerca de la lingüística estructural, aunque lo hagamos de una manera básica. Sin duda, la aportación de Lacan debe mucho a que volcó los conocimientos de esta lingüística, que le era contemporánea, a las categorías freudianas.

Que el funcionamiento del lenguaje no era una materia ajena a Freud se percibe en cualquiera de sus obras. Sobre todo, me interesa destacar aquellas páginas de *Psicopatología de la vida cotidiana* en las que comenta el catálogo de los *lapsus linguae* que hicieron Meringer y C. Mayer (el primero, filólogo).²⁵⁸ Para este análisis, atendieron exclusivamente a las relaciones entre las palabras que aparecían en el discurso consciente. Todo lo remitían, pues, a fenómenos de *intercambio*, *anticipación*, *contaminación* y *sustitución* en este mismo eje sintáctico y conceptual, que era el de la conciencia. Como podemos imaginar, frente a ellos, la novedad freudiana tenía que ver con el descubrimiento de *otro* vector teórico a tener en cuenta (el del inconsciente), con capacidad para interferir en la actualización del lenguaje consciente, y dislocarla. «Encuentro», escribe Freud,

²⁵⁷ Cfr. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente”, 505-7/485-7.

²⁵⁸ Cfr. Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (5), 788-91.

*Que no es la influencia del contacto de los sonidos, sino de los pensamientos exteriores a la oración que se tiene el propósito de pronunciar, lo que determina el origen de la equivocación oral y basta para explicar las faltas orales cometidas. Las leyes según las cuales actúan los sonidos entre sí, transformándose unos a otros, me parecen ciertas; pero no, en cambio, lo suficientemente eficaces para perturbar por sí solas la correcta emisión del discurso. En los casos que he estudiado e investigado más detenidamente no representan estas leyes más que un mecanismo preexistente, del cual se sirve un motivo psíquico más remoto que no forma parte de la esfera de influencia de tales relaciones de sonidos. En un gran número de sustituciones, aparecidas en equivocaciones orales, no se siguen para nada tales leyes fonéticas.*²⁵⁹

78. Una vez hemos llamado la atención a este hecho básico, vamos a continuar con la reproducción del consejo que Lacan dio a todo joven psicoanalista, y con el cual inició la segunda sección de su texto “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. Es éste: «Haga crucigramas [Faites des mots croisés]».²⁶⁰ Esta cita nos conviene para empezar una característica importante del lenguaje, tal y como lo estudia la escuela estructuralista. Nos referimos a los dos tipos de relaciones que pueden darse entre elementos teóricos, o signos lingüísticos. No hablamos de metáfora o metonimia, sino de las relaciones que, en su *Curso de lingüística general*, Ferdinand de Saussure llamó *sintagmáticas* y *asociativas*. A este respecto, leemos:

De un lado, en el discurso, las palabras contraen entre sí, en virtud de su encadenamiento, relaciones fundadas en el carácter lineal de la lengua, que excluye la posibilidad de pronunciar dos elementos a la vez. Los elementos se alinean uno tras otro en la cadena del habla. Estas combinaciones que se apoyan en la extensión se pueden llamar sintagmas. El sintagma se compone siempre, pues, de dos o más unidades consecutivas (por ejemplo: re-leer, contra todos; la vida humana; Dios es bueno; si hace buen tiempo, saldremos todos, etc.). Colocado en un sintagma, un término sólo adquiere su valor porque se opone al que le precede o al que le sigue o a ambos.

Por otra parte, fuera del discurso, las palabras que ofrecen algo de común se asocian en la memoria, y así se forman grupos en el seno de los cuales reinan relaciones muy diversas. Así la palabra [...] española enseñanza, hará surgir inconscientemente en el espíritu un montón de otras palabras [...] (enseñar, o bien templanza, esperanza, etc., o bien educación, aprendizaje, etc.) [...]; por un lado o por otro, todas tienen algo en común.

Ya se ve que estas coordinaciones son de muy distinta especie que las primeras. Ya no se basan en la extensión; su sede está en el cerebro, y forman parte de ese tesoro interior que constituye la lengua de cada individuo. Las llamaremos relaciones asociativas.

²⁵⁹ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (5), 806.

²⁶⁰ Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, 266/255.

*La conexión sintagmática es in presentia; se apoya en dos o más términos igualmente presentes en una serie efectiva. Por el contrario, la conexión asociativa une términos in absentia en una serie mnemónica virtual.*²⁶¹

Sobre la forma de conexión asociativa, cabe añadir la siguiente característica, que es fundamental:

*Los grupos formados por asociación mental no se limitan a relacionar los dominios que presentan algo de común; el espíritu capta también la naturaleza de las relaciones que los atan en cada caso y crea con ello tantas series asociativas como relaciones diversas haya. Así en enseñanza, enseñar, enseñemos, hay un elemento común a todos los términos, el radical; pero la palabra enseñanza se puede hallar implicada en una serie basada en otro elemento común, el sufijo (cfr. enseñanza, templanza, esperanza, tardanza, etc.); la asociación puede basarse también en la mera analogía de los significados (enseñanza, instrucción, aprendizaje, educación, etc.), o, al contrario, en la simple comunidad de las imágenes acústicas (por ejemplo, enseñanza y lanza). Por consiguiente, tan pronto hay comunidad doble del sentido y de la forma, como comunidad de forma o de sentido solamente. Una palabra cualquiera puede siempre evocar todo lo que sea susceptible de estarle asociado de un modo o de otro.*²⁶²

Para insistir todavía más en la importancia de este doble eje, añadimos que Roman Jakobson también recurrió a él para definir los rasgos distintivos de los varios tipos de afasia. Ya hemos explicado, en una nota a pie de página, que éste trastorno lingüístico guarda interesantes conexiones con el psicoanálisis y con un problema central de nuestro ensayo: el de la determinación de la teoría sobre la experiencia. A estos puntos ya tocados, sumamos ahora que Jakobson hace uso de los trastornos de *codificación vs. decodificación, limitación vs. desintegración, secuencia vs. co-presencia* para separar la afasia *eferente* de la *aferente (o sensorial)*, y la *dinámica* de la *semántica*. Así lo hace en su texto “Hacia una tipología lingüística de los trastornos afásicos”, donde también encontramos la tesis de que todos estos trastornos pueden remitirse a la dicotomía entre el eje sintáctico y el asociativo.²⁶³

Es comprensible que el problema de la afasia siempre estuviera presente en la investigación lacaniana, sobre todo si nos planteamos que estos trastornos bien pudieran condicionar la capacidad asociativa de un sujeto particular, y afectar así la posibilidad de producir relaciones inconscientes.

²⁶¹ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (V, §1), 207-8.

²⁶² Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (V, §3), 212.

²⁶³ Cfr. Roman Jakobson, “Hacia una tipología lingüística de los trastornos afásicos”, 177-205.

Para dar una última prueba de la constante presencia que tienen estos dos ejes en los estudios sobre lingüística, remitimos a Rolan Barthes; más concretamente a su libro *Elementos de semiología*, donde se encuentra el siguiente resumen de las diferentes categorías y tratamientos que el problema había recibido:

*Desde Saussure, el análisis del plano asociativo ha observado un desarrollo considerable; su propio nombre ha cambiado: hoy hablamos, no del plano asociativo sino del plano paradigmático, o, como haremos aquí a partir de ahora, del plano sistemático. El plano asociativo evidentemente guarda una conexión muy cercana con “la lengua” como sistema, mientras que el sintagma está más cercano del “discurso”. Es posible usar una terminología subsidiaria: las conexiones sintagmáticas son relaciones para Hjelmslev, contigüidades para Jakobson, contrastes en Martinet; las conexiones sistemáticas son correlaciones para Hjelmslev, semejanzas para Jakobson, oposiciones en Martinet.*²⁶⁴

2. Metáfora y metonimia

I

79. Vamos a explorar algo más las relaciones asociativas, puesto que están relacionadas con todo lo que podremos saber del inconsciente, tal y como se manifiesta en los síntomas. A este respecto, y para complicar más las cosas, Barthes ya nos indica que Jakobson llegó a definir los dos ejes por medio de una segunda dicotomía, la de *metonimia* (sobre el eje sintáctico) y *metáfora* (sobre el eje asociativo).²⁶⁵ Así se lee en el ensayo “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia”, del lingüista ruso, de donde procede la siguiente cita:

Toda forma de trastorno afásico consiste en una alteración cualquiera, más o menos grave, de la facultad de selección y sustitución o de la facultad de combinación y contextura. En el primer paso se produce un deterioro de las operaciones metalingüísticas, mientras que el segundo perjudica la capacidad del sujeto para mantener la jerarquía de las unidades lingüísticas. El primer tipo de afasia suprime la relación de semejanza; el segundo, la de contigüidad.

Dos son las directrices semánticas que pueden engendrar un discurso, pues un tema puede suceder a otro a causa de su mutua semejanza o gracias a su contigüidad. Lo más adecuado sería hablar de desarrollo metafórico para el primer tipo de discurso y desarrollo metonímico para el segundo, dado que la expresión más concisa de cada uno de ellos se contiene en la metáfora y la metonimia, respectivamente. El uso de uno u otro de estos procedimientos se ve restringido o totalmente imposibilitado por la afasia —circunstancia que da lugar a que el estudio de ésta

²⁶⁴ Rolan Barthes, *Elements of Semiology*, 59.

²⁶⁵ Rolan Barthes, *Elements of Semiology*, 60.

*resulte particularmente esclarecedor para el lingüista. En la conducta verbal normal, ambos procesos operan continuamente, pero una observación cuidadosa revela que se suele conceder a uno cualquiera de ellos preferencia sobre el otro por influjo de los sistemas culturales, la personalidad y el estilo verbal.*²⁶⁶

Debemos dar sentido a este texto, e integrar lo que en él se dice con la teoría psicoanalítica. Hasta ahora, hemos tratado la dicotomía metonimia vs. metáfora como si sus dos términos fuesen internos al tipo de relación asociativa; o lo que es lo mismo, como si ninguna de las dos fuese de naturaleza sintáctica. Esta no es la perspectiva que Jakobson adopta en este texto, como se ve. Él analiza unidades superiores de discurso: más concretamente, se interesa por la lógica que regula las diferentes unidades temáticas. Habla de poemas, narrativas, sueños, etc., y pregunta sobre qué es lo que decide acerca de la transición de una de sus partes a otra. Si bien es cierto que las partes pueden ser divididas en unidades sintácticas menores, la relación entre las diferentes partes de un poema no es sintáctica a su vez. Su tesis es que se trataría de una relación asociativa, no sintáctica, al igual que las conexiones en ausencia, de las que hablaba Saussure.

Según Jakobson, la metonimia estaría más cercana del procedimiento sintáctico que la metáfora; por así decirlo, la metonimia sería la más sintáctica de las metáforas. Estamos de acuerdo con esto. La metonimia emplea relaciones sintácticas, y son estas las que determinan la experiencia de proximidad o contigüidad; mientras tanto, la metáfora establece relaciones en ausencia, o de semejanza. Es posible reconstruir los vacíos que las metonimias implican por medio de relaciones sintácticas y conceptuales que simplemente tendrían que hacerse explícitas. Las metonimias no producen relaciones diferentes a las del vector teórico social, simplemente evitan mostrarlas.

80. Dicho todo esto, quizá adivinemos ya qué dos ejemplos aporta la teoría psicoanalítica para la metonimia y la metáfora. En primer lugar, será de orden metonímico toda relación determinada por el gozo narcisista. La metonimia enlaza el Nombre-propio con los elementos teóricos del vector social, la imagen narcisista con los objetos de la experiencia. Antes de la adquisición madura del lenguaje, esta relación

²⁶⁶ Roman Jakobson y Morris Halle, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos (V)”, 133-4.

no era plenamente sintáctica ni conceptual, pero sirvió como su condición de posibilidad. Una vez la adquisición del lenguaje es plena, esta relación adquiere una consistencia sintáctica, precisamente en la relación gramatical entre la primera persona del singular (el “yo”) y el resto de los elementos del discurso. A partir de ese momento, consideramos que no hay diferencias entre la metonimia y las relaciones sintácticas.

En cambio, el Nombre-del-padre contiene el modelo de la metáfora. En él vemos lo que Lacan describe como «la sustitución del significante por el significante donde se produce un efecto de significación que es de poesía o de creación»;²⁶⁷ esto es, donde se produce una *novedad teórica*, en la forma de un efecto de significación nuevo. En general, el significado de toda metáfora es *revolucionariamente* nuevo, como lo vendrá a ser el descubrimiento de Freud o el de Marx.

A diferencia de la metonimia, el contenido de una metáfora no puede hacerse explícito a través de relaciones sintácticas o conceptuales. De acuerdo con esto, Bruce Fink escribe que «no consigo crear un nuevo significado; no puedo introducir algo nuevo en el significado por medio de una metonimia».²⁶⁸

81. Detengámonos en el Nombre-del-padre, y en por qué es una metáfora. Si Lacan la llama la metáfora paterna, esto se debe a que el niño vincula a través de él un significado inconsciente (el Deseo de la madre) a un elemento teórico de la conciencia. Para esto último, elige cualquier rasgo paterno y lo convierte en la clave para explicar el porqué de su separación de la madre y el secreto, por lo tanto, de la relación sexual entre sus padres. Este rasgo paterno siempre incluye el hecho de que el padre tenga pene. La elección de este rasgo no es casual, aunque según Lacan sí que es contingente. Podría haber sido otra cosa, aunque estaba muy bien posicionada para ser la elegida. El niño se pregunta qué significa el pene del padre en relación con el Deseo de la madre, con el hecho de que la madre no tenga, y en último extremo con su separación y con la posibilidad de disfrutar de ella. Como ya explicamos, es inherente a la propia pregunta sobre de la castración que ésta quede reprimida en el inconsciente, dada la angustia que despierta la amenaza del padre. Su efecto es tan

²⁶⁷ Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 515/496: «c’est dans la substitution du signifiant au signifiant que se produit un effet de signification qui est de poésie ou de création».

²⁶⁸ Bruce Fink, *Lacan to the Letter*, 99.

fuerte, que el propio acto de pensar y preguntar queda ya sexualizado, y sus resultados se reprimen.

En cualquier caso, sea cual sea la respuesta que el niño dé a todo esto, Lacan la llamará *falo*, que es lo que da valor a todas las cosas. Así lo da a entender con la siguiente fórmula.

$$\frac{\text{Nombre-del-Padre} \cdot \text{Deseo de la Madre}}{\text{Deseo de la Madre}} = \text{Nombre-del-padre } A[\text{de "Autre", Otro}]$$

(Falo)

El esquema se encuentra en el *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente* (en diferentes sesiones), y también en el artículo “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, de los *Escritos*.²⁶⁹ Conviene explicarlo desde el punto de vista del álgebra materialista de Lacan. Su significado es el siguiente: de la misma forma que en la fracción matemática 1/8 —por ejemplo— el número 1 existe sólo en función del número 8 (del que el 1 significa una octava parte),²⁷⁰ sucede que el Nombre-del-padre significa sólo en función del Deseo de la madre. Tras el episodio de la castración y el paso metafórico al lenguaje, el sujeto ya no se posiciona directamente respecto al Deseo de la madre, sino que lo solamente lo hace por medio de su propia relación con todo el resto de términos, objetos y sujetos (ese Otro, “Autre”), que pasan a tener valor solamente en función del *falo* que concreta el Nombre-del-padre.

Teniendo en cuenta el salto metafórico hasta el Nombre-propio que después se dará desde el Nombre-del-padre, vemos justificado decir —como hace Bruce Fink— que el sujeto se construye a través de procesos de metaforización, o que «la chispa creativa de la metáfora *es* el sujeto; la metáfora crea al sujeto».²⁷¹

²⁶⁹ Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, 539/557.

²⁷⁰ El significado de 1 es ser una parte de 8, pero no es nada en sí mismo. Quedaría así por explicar qué es aquello respecto a lo cual el 8 cobra significado, pero esa es la trampa de las matemáticas, que únicamente remite el 8 de vuelta al 1 que conforma el conjunto de los números (la estructura numérica), sin concretar jamás su significado concreto.

²⁷¹ Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, 70.

II

82. Estamos en disposición de describir el tipo de asociación que el síntoma mantiene respecto a las dos instancias que lo crean, el Nombre-del-padre y los elementos teóricos del vector social, metonimias narcisistas del Nombre-propio. El síntoma funciona, a la vez, como una metonimia del Nombre-del-padre y una metonimia del Nombre-propio; y, en la medida en que es ambas cosas, el síntoma tiene una estructura metafórica. Seguiremos el mismo orden de la exposición a la hora de explicarlas. La primera proposición dice, sencillamente, que el síntoma revela un sujeto compuesto por dos corrientes de auto-referencia, por dos formas de goce (el plus-de-goce fálico y el narcisismo), por dos vectores teóricos que determinan su cuerpo de diferente manera. La efectividad de uno y de otro es lo que ahora describimos en términos de la activación de dos relaciones metonímicas. Cada una de ellas no implicaría novedad alguna respecto a sus puntos de referencia. En el discurso que el sujeto produce, y también en su propia experiencia, Nombre-del-padre y Nombre-propio intentan que el sujeto interprete el mundo y hable siempre de acuerdo con uno y con otro, que vea y produzca metonimias suyas. Recordemos la manera en la que Miller aludía a que el sujeto reencontraba su propia imagen narcisista en los objetos de la experiencia.

Lo especial del síntoma es que satisface las dos funciones a la vez. Desde este punto de vista, todo se explicaría en el síntoma, y además lo haría de forma sencilla, a través de la relación metonímica con dos focos diferentes, relaciones que nada aportan de radicalmente novedoso. El problema es que esta perspectiva no es accesible al sujeto consciente. Y no lo es por todo aquello que la amenaza de castración implica: el sujeto ha reprimido uno de los vectores que actúan sobre él.

En tanto es así, la segunda frase se vuelve necesaria. La doble determinación metonímica que confluye en el síntoma no puede ser leída como tal, por eso ha de funcionar como una metáfora misteriosa. Tal es la razón por la que dos relaciones perfectamente funcionales y operativas desde bien temprano en la subjetividad dan lugar a un efecto de novedad radical para el sujeto de la conciencia. El síntoma revela que hay dos corrientes teóricas que afectan tanto la experiencia como la producción teórica del sujeto, pero la conciencia es ya solamente una de ellas. Sólo cuenta con su propia simplicidad para interpretar lo diverso, razón por la que la diversidad se le presenta como el azar, el misterio.

Y sin embargo, si la conciencia es capaz de distinguir el misterio que está más allá de sí misma (aunque no comprenderlo), esto se debe a que comprende *qué* es la negación, esto es, a que ya ha producido ese elemento teórico. Esto sólo ocurre gracias el episodio de la castración, episodio que sin embargo implica simultáneamente y por necesidad la represión del significado (de la respuesta) que dio sentido a esa negación, la hizo asimilable y la volvió operativa para el sujeto en el inconsciente. En cambio, si el Nombre-del-padre no fuese un elemento teórico que ya funciona inconscientemente en la subjetividad, entonces el síntoma no sería ni siquiera percibido, ni hubiese sido producido en primer lugar. No habría lugar para la anomalía, para el azar, ni para el misterio. El sujeto no sentiría en la metáfora la presencia de algo que se le escapa, que se le niega, que originariamente se le separó y a lo que sólo puede aproximarse indirectamente. Esto es, ni siquiera habría metáfora en ese caso. Todo funcionaría, para el sujeto, como una metonimia de su propio Nombre-propio, de su imagen narcisista. Así le sucede al psicótico, incapaz de crear metáforas, incapaz de represión, carente de síntomas. Su inconsciente, como dice Lacan, está abierto a la luz del día.

Puesto que está reprimido, el Nombre-del-padre no se manifiesta nunca como lo que es, sino siempre como azar y misterio en la asociación. Freud explica que, hasta el descubrimiento científico que llevó a cabo el psicoanálisis, siempre que el ser humano trató de explicar los efectos del inconsciente cayó irremediablemente en la superstición.²⁷² Lo mismo ocurría con el contenido del descubrimiento de Marx, según su propia teoría: vedado como estaba a la fuerza de trabajo intelectual, sus efectos sólo podían dar lugar a falsedad e ideología.²⁷³

83. Llegamos a la conclusión que el síntoma tiene la estructura de la metáfora porque la conciencia desconoce la raíz de la otra relación metonímica inconsciente que constituye el síntoma. Esto es así por mucho que el sujeto produzca de acuerdo con ella. El efecto de novedad se debe al desconocimiento que la conciencia mantiene respecto a la asociación metonímica que el síntoma guarda con el Nombre-del-padre

²⁷² Cfr. Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (12), 917-8.

²⁷³ Por otra parte, cuando no hay Nombre-del-padre no hay ni azar ni misterio, pero esto no significa que pueda haber ciencia.

que determina al sujeto en tanto tiene un inconsciente. Por eso, frente a todos aquellos teóricos que aseguran que la metonimia no es sino una forma de metáfora, decimos lo contrario: la metáfora sucede cuando una metonimia se reprime, se oculta. Tiene una topología de la separación, de la prohibición. Desde luego, el síntoma es también una metonimia del Nombre-propio; pero también presenta algo nuevo, aunque sólo sea un vacío, un “no, no es eso” —esto es, una *anomalía*. Se asocia con algo de lo que el sujeto consciente no puede dar cuenta.

A continuación plantearemos que las metáforas artísticas son síntomas, y lo mismo defenderemos respecto a las elaboraciones chistosas (que bien podemos calificar de metáfora humorística). Freud dice de ellas que «*no sabemos [...] fijamente, de qué reímos*»,²⁷⁴ y a su vez que «es muy dudoso que aquél que lanza un chiste se dé exacta cuenta de toda la intención del mismo».²⁷⁵ Para cualquier elemento teórico que implique novedad respecto a lo dado en la conciencia (la metáfora estética, el chiste, el sueño, el descubrimiento revolucionario) cabe plantear la intervención productiva del inconsciente.

84. Es evidente que, después de un recorrido muy largo y complejo, nos aproximamos a dar solución al problema de la novedad revolucionaria. En parte, ya la hemos explicado al hablar del síntoma y su estructura metafórica, y volveremos a insistir sobre ella. Sin embargo, la novedad revolucionaria que buscamos nos obligará a concretar algo más los mecanismos que permiten que ocurra. Creemos que una buena forma de acercarnos a nuestro objetivo será analizar las diferentes formas en las que el síntoma puede funcionar socialmente, esto es, las maneras en las que puede llegar a afectar el vector teórico del lenguaje consciente con el que interfiere. Nos interesa, sobre todo, hasta qué punto puede el vector teórico de la conciencia asimilar el síntoma y (de ser así) aprovecharlo. Distinguimos tres opciones básicas: el *error*, donde la funcionalidad social del síntoma es nula; *la metáfora artística*, en la que el síntoma adquiere una funcionalidad estética, y finalmente *la novedad teórica revolucionaria*, el descubrimiento revolucionario en el que el síntoma revela una funciona-

²⁷⁴ Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (III, 3), 1085/97: «Wir wissen also strenggenommen nicht, worüber wir lachen».

²⁷⁵ Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (III, 3), 1086/99: «aber es ist sehr zweifelhaft, ob jemand, der seinen Witz walten lässt, dessen genaue Absicht kennen muss».

lidad específicamente teórica que puede llegar a cambiar por entero el vector teórico social. Trataremos de entender qué sucede en cada caso para que se dé esta diferencia.

3. *La lógica retroactiva del significado en la proposición*

(a) *El tiempo retroactivo en la teoría de Lacan*

I

85. Antes de analizar las tres variaciones del síntoma tal y como las acabamos de nombrar, quisiera introducir una última noción lacaniana. Ésta es importante para entender la ocurrencia del síntoma en su contexto productivo concreto, para descubrir cómo se entrelazan, en el discurso actual de un sujeto, el eje sintagmático y el asociativo, así como qué ha de ocurrir para que el lapsus pueda tener lugar. Como veremos, su producción no es ni mucho menos una obviedad, pues no puede explicarse desde la lingüística de Saussure, ni tampoco desde la perspectiva adoptada por la lógica semántica. Cuando aludimos a la necesidad que tenemos de una última noción lacaniana, estamos pensando en una tesis que trata en varios de sus ensayos, pero sobre en “La instancia de la letra en el psicoanálisis” y “Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. También lo hace en los seminarios V, VI y XVI. Se trata de la *lógica retroactiva del significado*, tal y como ésta aparece de forma explícita en el grafo del deseo, un diagrama que en cierta manera estamos glosando en este capítulo de la tesis.

Introducimos este concepto al describir la dinámica propia del trauma de la castración, y también de la retroacción del Edipo. Esta vez, sin embargo, estamos interesados en exponer esta lógica temporal en el contexto productivo más básico y simple de todos, el que podría llamar —parafraseando lo que Lenin dijera sobre el intercambio de mercancías en la sociedad burguesa— *la célula de la producción subjetiva, y del vector teórico social*: la proposición concreta. Será en este horizonte mínimo donde analizaremos la estructura del síntoma, tal y como aparece en su realización más clara y sencilla: la del *lapsus linguae*. En él se encuentra, sin embargo, el paradigma de todo el resto de síntomas.

Finalmente, como no podía ser de otra manera, también identificaremos esta lógica retroactiva en la obra de Marx, para continuar así con nuestra investigación conjunta del marxismo y el psicoanálisis.

86. Sobre la lógica retroactiva del significado, tal y como la describe Lacan, cabe resumir su naturaleza en dos puntos básicos. El primero consiste en que, por mucho que parezca que los elementos teóricos del discurso consciente se organizan de forma cronológica y lineal, lo cierto es que sólo cuando la frase llega a su fin (sólo cuando uno le pone el punto a la frase), ésta en su conjunto y cada uno de sus elementos teóricos por separado concretan su significado. No es hasta entonces cuando uno puede estar seguro de qué es lo que frase acabará por significar. El punto, como signo de puntuación, toma entonces la función de algo que Lacan llama *punto de almohadillado* [*point de capiton*].²⁷⁶

*La función diacrónica de este punto de almohadillado debe encontrarse en la frase [Ce point de capiton, trouvez-en la fonction diachronique dans la phrase], en la medida en que no cierra su significación sino con su último término [pour autant qu'elle ne boucle sa signification qu'avec son dernier terme], ya que cada término está anticipado en la construcción de los otros, e inversamente sella su sentido por su efecto retroactivo [et inversement scellant leur sens par son effet rétroactif].*²⁷⁷

Por supuesto, la lógica retroactiva es indisoluble de la lógica anticipatoria que esta cita también ha nombrado. En la misma página del texto, Lacan describe la función del punto de almohadillado diciendo que a través de él «el significante detiene el deslizamiento, indefinido si no, de la significación». Añadimos que de esto no sólo se encarga el punto al final de la frase, sino que también lo hacen ciertos significantes que logran fijar el significado de los elementos teóricos que los acompañan. Éste sería el caso, según Laclau y Mouffe, de los elementos teóricos *libertad e igualdad* en la sociedad democrática y liberal,²⁷⁸ que actúan de *puntos nodales*.

²⁷⁶ El término es traducido como *punto de basta* en la edición castellana que estamos manejando; otras variantes son *punto de acolchado* y *punto de almohadillado*. Usaremos este último.

²⁷⁷ Jacques Lacan, “La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 805/785.

²⁷⁸ Cfr. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (II), 154-5: «El principio democrático de libertad e igualdad primero tuvo que imponerse como la nueva matriz [*matrix*] del imaginario social; o, en nuestra terminología, tuvo que constituir un punto nodal fundamental en la construcción de lo político».

El segundo punto importante que queremos destacar es bastante obvio; consiste en que no es el propio sujeto consciente y que habla el que pone el punto a la frase, fijando así su significado. Verdaderamente, esto es una tarea que, lo quiera o no, la lleva a cabo el oyente. Esta segunda afirmación no es contradictoria con la primera: sólo cuándo la frase está acabada puede el oyente conocer el significado de cada uno de los elementos que iba escuchando a medida que la frase avanzaba. Ahora bien, dependiendo del contenido de la estructura teórica subjetiva de aquél que oye y escucha, la proposición tendrá un significado u otro una vez finalizada. Colette Soler lo explica de la siguiente manera (criticando, de paso, la propuesta habermasiana de una *teoría de la acción comunicativa*, cuya supuesta simetría no existe jamás):

La estructura general del discurso es tal que, al final de la intervención del sujeto, la decisión a posteriori del Otro es la que determina el mensaje del sujeto. Es por esto que Lacan escribe el mensaje del sujeto como $s(A)$, esto es, que obtiene el significado del Otro (A), no del sujeto. La intervención la hace el sujeto, pero el mensaje lo elige el Otro.²⁷⁹

De este hecho, tenemos el mejor ejemplo en el chiste, que sólo merecerá llamarse así a posteriori, siempre que sea capaz de despertar la risa en quien lo escucha. A su vez, que sea el oyente quien pone el punto a la frase y decide sobre su significado permite al psicoanalista interpretar un síntoma en el discurso del paciente, dándole un significado (sintomático) que tal vez el sujeto que habla no quiera o pueda darle —entre otras cosas, quizá porque desconozca la teoría psicoanalítica.

Si el carácter retroactivo del significado es un factor necesario para que el síntoma pueda ser interpretado como tal por otra persona, a continuación veremos que el hecho de que la frase no se construya de forma cronológica y lineal —esto es, un elemento teórico después de otro, de forma acumulativa, como una simple suma— acaba siendo la condición de posibilidad para que el síntoma se produzca. Sin duda, esto nos dice algo acerca las leyes sintácticas y conceptuales del discurso consciente. Se trata de un sistema normativo, pero de uno muy especial; las leyes de este discurso impiden que el sujeto sepa aquello que va a acabar diciendo antes de haberlo dicho. De la misma manera que no permiten que el oyente sepa aquello que acabará escuchando sin haberlo oído antes, independientemente de sus expectativas.

²⁷⁹ Colette Soler, “The Symbollic Order”, 48.

A pesar de todo, en ambos casos es cierto que el desarrollo de la frase también va cerrando las posibilidades del significado. Es aquí donde entra la lógica de anticipación a la que también se refirió Lacan, lógica según la cual el oyente no puede evitar adelantarse y comprender lo que vendrá después de lo que está escuchando. Como vemos, las condiciones concretas de la producción del discurso determinan su lógica sintáctica y conceptual de tal manera que éstas van variando sobre la marcha, mientras el sujeto mira hacia delante y hacia atrás, hacia lo ya ha dicho (con lo que hay que ser coherente) y también hacia donde el sujeto quiere llegar. El discurso se ejecuta siempre en el intervalo entre lo que se quería decir de inicio y aquello que se acabará diciendo, algo de lo que no se puede estar demasiado seguro puesto que guía las demandas sintácticas y conceptuales de la frase.

*¿Cuál es el tiempo de la cadena significante? —pregunta Colette Soler—. Es una temporalidad de doble cara, entre la anticipación y la retroacción; es lo que Lacan llamó el tiempo reversible. En otras palabras, la temporalidad del discurso es un tiempo compartido entre la anticipación, mientras uno habla, del tiempo de la conclusión (el momento en el que puedes entender lo que querías decir), y la retroacción, pues cuando alcanzas ese punto final que anticipabas, todo el discurso previo alcanza un nuevo significado, esto es, el nuevo significado emerge retroactivamente.*²⁸⁰

87. La diferencia entre el orden imaginario y el simbólico puede ser ahora significativa. Según esta perspectiva, el propósito inicial que recoge lo que el sujeto quiere decir antes de hablar existe con la forma de lo imaginario. Es aquello que motiva al habla, pero su unidad es irreal. Si el sujeto pretende actualizar su Nombre-propio en su discurso, antes de hablar éste se le presenta como la imagen narcisista. Lo simbólico, en cambio, es la manera en la que este propósito vendrá a actualizarse en el discurso al adecuarse a las normas sintácticas, conceptuales del vector teórico social, y esto a riesgo de ser afectado por las relaciones asociativas que el inconsciente utiliza para expresarse. En contra de lo imaginario, que es plano, lo simbólico se organiza según el doble eje. Así, en el proceso de volcar lo imaginario sobre lo simbólico, en mayor o menor medida uno siempre pierde el hilo de lo que se proponía decir, y a partir de entonces toca improvisar. Esto es lo que el sujeto hace mientras mira hacia adelante y hacia atrás, según hemos explicado. Incluso cuando uno logra acabar su

²⁸⁰ Colette Soler, “Time and Interpretation”, 48.

discurso de una forma ordenada y sin que durante el camino hayan emergido los síntomas, se trata de algo que sólo se consigue a trompicones, con muchas idas y venidas.

La adición de Lacan a su “Seminario sobre *La carta robada*” atestigua precisamente a favor de que todo sistema simbólico (incluso el más básico de ellos, como puede ser un código dual, al modo de + y -) impide la actualización de ciertas combinaciones, impide que ciertas cosas puedan ser dichas, o al menos de cualquier forma y en cualquier momento y en cualquier lugar.²⁸¹ A este respecto, Bruce Fink ha puesto de manifiesto que, para Lacan, lo simbólico genera su propio *real* (algo que necesariamente habrá de verse excluído) respecto al propósito imaginario que inspira la producción discursiva en primer lugar.²⁸²

II

88. Sin la lógica retroactiva a través de la cual el significado se produce en el discurso consciente (sin la *sobredeterminación* que la cadena verbal sufre «a cada instante por el efecto *a posteriori* de su secuencia, así como también la suspensión en cada instante de su valor en el advenimiento de un sentido siempre pronto a ser remitido»²⁸³), no habría ningún resquicio para que el inconsciente se manifestase y el síntoma pudiese asomar la cabeza, en la forma del lapsus. Del mismo modo, si quien pone el punto a la frase no fuese el oyente, tampoco habría forma alguna de psicoanalizar.

De qué forma el retroactivo de la frase permite la emergencia del síntoma, y de qué manera conecta este proceso con los dos ejes lingüísticos —éstas son las dos cosas que todavía cabe explicar. Desde nuestro punto de vista, sucedería lo siguiente: mientras la frase avanza, el sujeto trata de articular su discurso para hacerlo coherente con lo que ha dicho y con lo que vendrá. Esto significa que con cada nuevo elemento

²⁸¹ Cfr. Jacques Lacan, “Seminario sobre *La carta robada*”, 47-54/40-46.

²⁸² Bruce Fink, “The Nature of Unconscious Thought”, 176. Obviamente, en contra de la imposibilidad de expresión que impone lo real traumático que identificamos en el núcleo del inconsciente, ésta de la que ahora hablamos es *reversible*, como lo es el propio discurso. Quiere decir esto que el sujeto puede aspirar a actualizar en otro momento lo que no puede decir ahora.

²⁸³ Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, 514/532-3: «sa surdétermination à chaque instant par l’après-coup da sa séquence, comme aussi bien la suspension à chaque instant de sa valeur à l’avènement d’un sens toujours prêt à renvoi».

teórico que forma parte de su discurso consciente, el sujeto piensa otras tantas relaciones con aquellas palabras que podrían relacionarse con él. De acuerdo con esto, Lacan dice lo siguiente:

[no hay] *ninguna cadena significativa, en efecto, que no sostenga, como pendiendo de la puntuación de cada una de sus unidades, todos los contextos atestiguados que —si puede decirse— se articulan verticalmente con ese punto.*²⁸⁴

Desde la conciencia, estas relaciones tienen por objeto satisfacer el Nombre-propio del hablante, así como las leyes conceptuales y sintácticas del vector teórico social. Desde el inconsciente, en cambio, el sujeto busca satisfacer al Nombre-del-padre, que sigue afirmando su propia corriente de auto-referencia. Mientras trata de construir su discurso de forma coherente, el sujeto también piensa inconscientemente (y quizá deberíamos remitir este proceso al pre-consciente, según la definición dual que Freud nos dio del sistema *Inc.*) otras relaciones verticales, paradigmáticas o asociativas que conectan con el Nombre-del-padre.

Cada lapsus demuestra que estas asociaciones verticales logran afectar el discurso consciente. Lo hacen por la misma razón que el significado sólo se determina al final de la frase. De hecho, si la normatividad del lenguaje consciente no ofreciese cierta resistencia al sujeto, si no crease en él cierta perplejidad (si el sujeto fuese capaz de articular su discurso de forma automática, sin necesidad de avanzar todo aquello que quiere seguir diciendo a la vez que debe articularlo con aquello que vino detrás, para cerrar la frase de forma coherente), entonces no habría lugar para el desfase temporal necesario para que pudiesen colarse en el discurso este tipo de asociaciones verticales. Pero este desfase se da, irremediabilmente. Estas conexiones no responden a las demandas del Nombre-propio ni se relacionan con las demandas sociales del discurso

²⁸⁴ Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 503/483: «Nulle chaîne signifiante en effet qui ne soutienne comme appendu à la ponctuation de chacune de ses unités tout ce qui s’articule de contextes attestés, à la verticale, si l’on peut dire, de ce point». Hemos revisado la traducción.

Sin duda, debemos leer esta frase como una respuesta al comentario sausseriano acerca del infinito de conexiones asociativas del que el pensamiento humano es capaz. Sin duda, el sujeto no tiene presentes un infinito de conexiones virtuales mientras habla, y afirmar tal cosa sería un error propio del Deleuze más idealista. Jüing defendió algo similar cuando transformó el inconsciente en el depósito de toda la historia de la humanidad, en una especie de saber universal hegeliano que estaría funcionando en cada sujeto. En realidad, al sujeto sólo le vienen al pensamiento unas conexiones, y lo interesante es preguntarse por qué le vienen unas y no otras.

consciente, sintácticas y conceptuales. Aunque el sujeto acabe concretando la proposición de tal modo que su significado se entienda y que ésta funcione, a veces no podrá evitar dejarse llevar por estas relaciones verticales, ni impedir que éstas determinen su discurso.

El propio Saussure explicó que las relaciones asociativas pueden desarrollarse de muchísimas maneras.²⁸⁵ Dos elementos teóricos pueden asociarse a partir de su contenido o de su forma: por ejemplo, a través de la rima o por la similitud de las estructuras silábicas. Como la producción de los sueños, son varias las razones que acaban concretando un lapsus, o cualquier otro síntoma. Son producciones sobredeterminadas. Desde el punto de vista del lenguaje consciente, no es difícil identificar alguna relación formal o de contenido entre el término teórico que debía haberse producido y la palabra que entró en el discurso en su lugar, o asociarla a alguna característica del resto de los elementos teóricos de la frase, por medio de fenómenos como la aliteración, la anticipación, etc. En estos términos, resulta muy sencillo describir qué confusión o desplazamiento ha tenido lugar en el caso de un lapsus o de recuerdo equívoco; así lo hicieron Meringer y C. Mayer en sus estudios sobre el *lapsus linguae*, que Freud encontró absolutamente insuficientes.²⁸⁶ Si bien es cierto que todos estos desplazamientos y relaciones asociativas son ciertas, y el lenguaje las pone a su servicio, lo que Freud quería descubrir era por qué se daba un equívoco entre todos los demás, por qué se activaba una relación asociativa, y no otra.

Esto era algo que uno no podía explicar sin plantear la funcionalidad de una instancia psíquica inconsciente. Tal y como aparecían en el discurso consciente, estos desplazamientos no sintácticos eran recursos que el inconsciente ponía a su servicio para producir metáforas del Nombre-del-padre.

Así: «La linealidad que F. de Saussure considera constituyente de la cadena del discurso, conforme a su emisión por una sola voz y a la horizontal en que se inscribe en nuestra escritura, si es en efecto necesaria, no es suficiente».²⁸⁷ Con ello Lacan

²⁸⁵ Cfr. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (V, §3), 212.

²⁸⁶ Cfr. Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (5), 788-91.

²⁸⁷ Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 503/483: «Mais la linéarité que F. de Saussure tient pour constituante de la chaîne du discours, conformément à son émission par une seule voix et à l’horizontal où elle s’inscrit dans notre écriture, si elle est nécessaire en effet, n’est pas suffisante».

repite el diagnóstico de Freud frente al análisis que de los lapsus habían hecho en su época. Ni el tiempo retroactivo ni el inconsciente se hallan presentes en la obra de Saussure, Meringer y C. Mayer, ni tampoco está entre los fundamentos de la lógica semántica. La razón es obvia: el tiempo retroactivo solamente se hace necesario cuando uno está dispuesto a interesarse por el inconsciente. Para estos tres autores, y para las escuelas de pensamiento que representan, el significado avanza siempre de forma acumulativa y lineal, y no existen razones para postular un desfase temporal interno a la producción discursiva porque toda perplejidad, error, equívoco, etc., se puede justificar recurriendo a la estupidez humana. En la medida en que ésta es inexplicable, los errores son nada: no tienen explicación, no existen como tales.

En cambio, tratar la duda y el equívoco desde el punto de vista psicoanalítico revela que, allí donde ellos posicionaron la estupidez, se encuentra la más extraordinaria de las inteligencias: la que emplea el inconsciente en las formaciones sintomáticas.

(b) *La lógica retroactiva en la teoría marxista*

I

89. Pasemos ahora a comprobar si en algún lugar de la obra marxiana podemos encontrar el mismo esquema del tiempo retroactivo, y si podemos incluir este factor en la lista de los paralelismos que encontramos entre ambas teorías. Y resulta que sí, que la teoría de Marx contiene de hecho una descripción de la temporalidad perfectamente afín a la lógica anticipatoria y el tiempo retroactivo con la que el significado trabaja en la frase, según Lacan. Lo que acabamos de estudiar en la proposición, unidad mínima de la producción subjetiva, lo veremos ahora en la «“célula” de la sociedad burguesa», en «la *relación* más simple, más ordinaria y fundamental, más común y cotidiana de la sociedad (mercantil) burguesa, una relación que se encuentra miles de millones de veces, a saber, el intercambio de mercancías».²⁸⁸ Veamos lo que Marx tiene que decir sobre ésta. El siguiente párrafo proviene de su análisis sobre la metamorfosis de la mercancía:

²⁸⁸ V. I. Lenin, “Sobre la dialéctica”, 346.

La obtención de esta plusvalía constituye el objetivo directo de producción, que, como hemos dicho, no tiene más límites que los indicados. Tan pronto como se ha objetivado en las mercancías la cantidad de plus-trabajo que puede expresarse, se ha producido la plusvalía. Mas, con esta producción de la plusvalía, sólo ha terminado el primer acto del proceso capitalista de producción, el proceso directo de producción. El capital ha absorbido una cantidad mayor o menor de trabajo no retribuido. Con el desarrollo del proceso que se expresa en la baja de la cuota de ganancia, aumenta en proporciones enormes la masa de plusvalía así producida. Luego viene el segundo acto del proceso. Hay que vender toda la masa de mercancías, el producto total, tanto la parte que repone el capital constante y el variable como la que representa la plusvalía. Si no ocurre así o sólo se vende en parte o por precios inferiores a los de la producción, el obrero será explotado, ciertamente, pero su explotación no se realiza como tal para el capitalista (no va unida a la realización, o sólo va unida a la realización parcial de la plusvalía exprimida) si va unida a la pérdida parcial o total de su capital. Las condiciones de la explotación directa y de su realización no son idénticas. No sólo difieren en el tiempo y el lugar, sino también conceptualmente.²⁸⁹

Este texto es fundamental, en la medida en que introduce dos actos, dos tiempos, dos momentos independientes en lo que podríamos llamar *el ciclo del capital*. Este ciclo se completa en las dos metamorfosis por las que pasa cada mercancía individual. Se trata, a su vez, de dos momentos cuyo estudio hay que identificar en la propia obra de Marx, lo cual irremediablemente nos fuerza a ir más allá del libro I de *El capital* (como plantean algunas lecturas), y tener en cuenta las tesis que se elaboran en aquellos tomos que él no consiguió ver publicados en vida. Estos tomos, revisados por Engels, ponen el punto y final a la frase que se inicia con el libro I, y concreta el significado que éste habría de asumir.

En cualquier caso, el párrafo citado dice lo siguiente. Del mismo modo que la funcionalidad de la mercancía no acaba cuando ésta acaba de ser producida por la fuerza de trabajo (pues después debe salir a la venta), si uno aspira a entender verdaderamente el ciclo del capital, entonces tampoco debe quedarse en el proceso que generó la plusvalía como plus-trabajo. Antes bien, el análisis del modo de producción capitalista deberá proseguir hasta el momento en que la mercancía sale a la venta. Resulta que la producción de la mercancía a manos de la clase obrera sólo incumbe a la mercancía en tanto que es un valor de uso, y lo mismo sucede con la plusvalía que entonces se genera. Si recordamos, ¿qué es la plusvalía, sino el valor de uso extra que

²⁸⁹ Karl Marx, *El capital* (Libro III-Tomo I, Sección Tercera, Capítulo 15, §1), 321-2.

la fuerza de trabajo genera, en la medida en que produce un valor mayor al que posee su salario, o los medios de supervivencia que podrá adquirir con él?

Esta primera fase del ciclo del capital al que Marx llama *producción directa*, gira en torno al valor de uso y la plusvalía. Son éstos los dos aspectos importantes que para este momento destaca Marx de la mercancía. Pero queda todavía la segunda fase, la de la *reproducción del capital*, la cual sólo se realiza con el momento de la venta. Con él se produce la transición del valor de uso al valor de cambio (el pago recibido por la mercancía), es decir, desde la plusvalía a la ganancia. La ganancia convierte en dinero un capital que hasta entonces sólo existía en la forma de valor de uso acumulado, expropiado de la fuerza de trabajo. En el texto se explicita que las dos fases están bien diferenciadas en el tiempo y en el espacio, que hay un lapso de tiempo entre ellas, un desfase durante el cual el capitalista no sabe si perderá o ganará valor cuando venda su mercancía. Marx no niega los fenómenos que destacará Weber sobre los balances financieros como necesarios la racionalidad capitalista. Evidentemente, el capitalista perderá dinero si se ve obligado a vender la mercancía a un precio más bajo del que invirtió en capital variable y capital constante, es decir, del que pagó en total por los medios de producción, entre los cuales figura el salario de la fuerza de trabajo. Ahora veremos las razones por las que esta opción podría suceder. Pero lo que nos interesa es hacer explícito el paralelismo entre el psicoanálisis y el marxismo, en la medida en que la interrelación entre las dos fases que encontramos en el intercambio de las mercancías en la sociedad capitalista reproduce el desfase temporal que se da entre la anticipación del significado de la proposición en el discurso y su cierre definitivo, que viene con la conclusión de la frase a manos del oyente.

Los términos concretos de esta correspondencia serían los siguientes: el proceso de la producción de la mercancía equivale a la fase de anticipación de un significado que sólo vendrá a cerrarse cuando la venta venga a poner el punto al proceso de circulación del capital. Sin duda, la venta coincide con el encuentro con el otro, es decir, con el oyente. Igual que un oyente puede o no puede entender el discurso (y hacerlo funcional de forma correspondiente), el comprador puede confirmar el sentido de la mercancía que le ofrece la relación mercantil; puede justificar y sellar la unión entre el valor de uso y el valor de cambio al que debe comprarse.

No es extraño que hoy en día algunos idiomas, como el inglés, empleen la expresión “¡Lo compro!” (*I buy it!*) para demostrar que se está de acuerdo con un argumento teórico.

90. Ahora bien, ¿qué significado se cierra cuando la mercancía se vende? Como acabamos de decir, toda venta es un sello que justifica ese valor de cambio con el que el valor de uso se presenta en el mercado. La venta confirma el valor de uso social de la mercancía, es decir, que ésta satisface una necesidad, que cumple una demanda. De forma retroactiva, toda venta que reporta ganancia dice sí al sistema, a las dos metamorfosis de la mercancía, pues pone fin al ciclo de reproducción del capital, y le permite continuar. A su vez, la compra da el visto bueno al equilibrio entre precios y salarios, y por lo tanto aprueba la expropiación de valor de uso a través de la plusvalía. Como sabemos, este espejismo no puede durar mucho tiempo. Siempre acaba llegando el momento en que la venta no se puede realizar, o bien sólo a un precio bajo. Precisamente, en la crisis capitalista se revela «su imposibilidad [la del capitalista] de vender lo producido o de venderlo, como no sea por debajo del precio de producción o con una pérdida positiva».²⁹⁰ Este es el mecanismo que activa la crisis de sobre-producción, que radicaría en la imposibilidad de cerrar una venta de forma provechosa y reproducir así el capital («la crisis es, precisamente, el momento en que el proceso de reproducción se altera y se interrumpe»,²⁹¹ escribe Marx); en la imposibilidad de convertir en ganancia (y no en pérdida) la plusvalía.

Para el psicoanálisis el equivalente de esta crisis se hallaría en la imposibilidad de que, a causa del síntoma, el sujeto haga funcionar el vector teórico social en todas sus actividades productivas. No sólo estamos hablando del lapsus; también de la obsesión repetitiva, el ataque histérico, la fobia, etc. En este contexto, la plusvalía sería el síntoma marxista. El lapsus emerge en la frase mientras ésta se produce, y puede llegar a hacer imposible que el oyente la entienda; del mismo modo, la plusvalía nace en la primera fase de la producción capitalista para impedir que a la postre las ventas se lleven a cabo de forma provechosa, y se active la crisis. Asimismo: a través del

²⁹⁰ Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (David Ricardo, La acumulación del capital y la crisis, 4, c), 33.

²⁹¹ Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (David Ricardo, La acumulación del capital y la crisis, 4, c), 34.

síntoma, la determinación del inconsciente se hace patente en la frase, y su influencia puede llegar al punto de hacer que la proposición no se comprenda. La misma relación se aplica a la que hay entre la plusvalía y la crisis: la primera incluye una crisis potencial que sólo con la venta podrá volverse efectiva. El síntoma que creado en la primera fase de la producción será la causa de la crisis de la reproducción, de la imposibilidad de poner el punto final al ciclo del capital de forma rentable. Lo leemos en las siguientes citas:

En el primer capítulo sobre el capital —el proceso directo de producción— no aparece ningún elemento nuevo de crisis. Este elemento se halla ya de suyo implícito en él, puesto que el proceso de producción es apropiación y, por tanto, producción de plusvalía. Sin embargo, no puede manifestarse en el mismo proceso de producción, pues no versa exclusivamente sobre la realización del valor reproducido, sino sobre la realización de la plusvalía. Sólo puede manifestarse en el proceso de circulación, que es a par, de suyo, proceso de reproducción.²⁹²

Por consiguiente, el problema que se plantea es el de seguir el desarrollo de la crisis potencial—pues la crisis real sólo puede exponerse partiendo del funcionamiento real de la producción capitalista de la concurrencia y del crédito— en la medida en que responde a las características de forma del capital, las peculiares de él como tal capital y no inherentes a su mera existencia como mercancía y dinero.²⁹³

Además, a partir de este punto, el efecto (disfuncional para el sistema) de esa mercancía que no haya derivado en ganancia va re proyectándose, de forma retroactiva, a todos los momentos del proceso productivo que tomaron parte en su producción. Ocurre que cada uno de los trabajadores que participaron en la producción material de la mercancía observan que su trabajo no ha tenido la funcionalidad que (desde el punto de vista de la rentabilidad, de la lógica del valor de cambio) les aseguraba el sistema capitalista, y que ellos mismos habían estado anticipando durante el tiempo de trabajo. Ellos han estado produciendo a la vez capital y crisis, su doble desgracia.

Así, por ejemplo, el industrial textil tiene que desembolsar todo el capital constante, cuyos elementos le suministran el fabricante de hilados, el agricultor que cultiva el lino, el fabricante de la maquinaria, el productor de hierro y de madera, el productor de carbón, etc. En la medida en que éstos producen el capital constante

²⁹² Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (David Ricardo, La acumulación del capital y la crisis, 4, c), 38.

²⁹³ Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (David Ricardo, La acumulación del capital y la crisis, 4, c), 38.

que sólo entra en el proceso de producción sin incorporarse a la mercancía final, al tejido, se limitan a reponer sus medios de producción mediante el intercambio de capital. Supongamos que el industrial textil venda su mercancía al comerciante por 1000 libras esterlinas, pero no en metálico, sino contra una letra de cambio; es decir, de modo que el dinero sólo intervenga como medio de pago. El agricultor que vende el lino al fabricante de hilados se lo vende también contra una letra de cambio, y lo mismo el fabricante de hilados al fabricante de tejidos, el fabricante de maquinaria al de tejidos, el productor de madera y hierro al fabricante de maquinaria, el productor de carbón al fabricante de hilados, al de tejidos, al de maquinaria y al productor de hierro y de madera. Supongamos asimismo que los productores de hierro, de carbón, de madera y de lino efectúen entre sí sus pagos por medio de letras. Pues bien, si el comerciante no recibe dinero a cambio de su mercancía, no podrá pagar la letra del fabricante de tejidos. El productor de lino gira sobre el fabricante de hilados, el fabricante de maquinaria sobre los fabricantes de hilados y tejidos. El fabricante de hilados no podrá pagar si no puede pagar el fabricante de tejidos; ambos dejarán de pagar al fabricante de maquinaria y éste no pagará tampoco a los productores de hierro, madera y carbón. A su vez, éstos, no pudiendo hacer efectivo el valor de sus mercancías, no podrán reponer la parte que reponen el capital constante. Y se producirá una crisis general.²⁹⁴

Tenemos aquí la proliferación, en el marco de la infraestructura capitalista, de la misma lógica por la cual los primeros elementos teóricos de una frase dejan en suspenso su valor significativo hasta que la frase llega a su término, y el oyente era capaz de concretar su sentido. La ambigüedad, entonces, se hacía más intensa todavía con la emergencia del los lapsus, dado que éstos dificultaban aún más que la frase pudiese ser comprendida. En el caso el modo de producción capitalista, el que no se obtenga ganancia implica que, de forma retroactiva, todo el proceso de producción había estado guiado por un equivoco. Si ésta es la conclusión a la que llega la mayoría de las mercancías, la crisis general se extiende a todos los niveles, y con ella se da una brusca destrucción del capital acumulado durante años.

Sabemos que el fin de este periodo coincide con el reequilibrio de la producción, del salario y de los precios, pues sólo así logra reactivarse el consumo y activarse una mayor demanda de fuerza productiva. Sin embargo, si no se revisa el esquema entero de producción capitalista, la crisis volverá a suceder. Esto sólo podrá evitarse cuando se logre poner fin a la contradicción entre el esquema de las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, pues a ella se debe el equívoco que delata la crisis capitalista. La verdadera solución ha de pasar por la caída de los medios de

²⁹⁴ Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (David Ricardo, La acumulación del capital y la crisis, 4, c), 37.

producción a manos de las fuerzas productivas, con la instauración de un estado proletario. En este contexto, serán los propios trabajadores quienes decidan regular la producción, acabando con la plusvalía o compartiéndola entre todos los trabajadores de forma equitativa.

Los paralelismos entre el fin de la crisis se extienden a la solución que presenta la cura psicoanalítica, si bien no existe entonces la solución definitiva que ofrece el fin de la lucha de clases. La operatividad entre un vector consciente y uno inconsciente no puede ser eliminada; sin embargo, el vector teórico consciente sí puede, a través de la clínica, aprender de la existencia de un inconsciente y entender su contenido. En la salida de la cura analítica (esa que Freud define como «Donde era *ello*, ha de ser *yo* [Wo *Es* war, soll *Ich* werden]»,²⁹⁵ y que Lacan rescribe como «Allí donde *ello* era [c'etait] [...] mi deber es que *yo* venga a ser»²⁹⁶), se percibe cómo la salida de la crisis que desatan los síntomas implica un nuevo gesto retroactivo, como el que Marx dirige hacia todas las etapas del proceso de producción implicadas en una mercancía, para descubrir el “trauma inconsciente” (el equivalente de la castración) del cual es un efecto análogo la plusvalía. Sabemos que esta instancia traumática, en la teoría marxiana, será la acumulación primitiva por medio de una violencia originaria. La misma mirada se dirige hacia los elementos teóricos constitutivos que determinan la productividad del sujeto. La cura consiste en que éste sea capaz de aproximarse conscientemente al contenido de ese Nombre-del-padre, a ese equívoco fundamental acerca de la relación sexual que se ha fijado en su propio cuerpo, como consecuencia de la separación de la madre; al contenido de ese fantasma de cuya actualización sintomática obtiene (y seguirá obteniendo para siempre) un plus-de-goce asocial e intransferible. Este esfuerzo necesariamente debe verse acompañado por una re-lectura de su propia infancia, de la cual el sujeto narcisista habla en términos ideales precisamente porque se había olvidado.

Finalmente, no nos extraña que los economistas liberales caracterizaran todo el proceso de circulación del capital como tantos lingüistas caracterizan el avance de la proposición, esto es, de forma cronológica y lineal, sin rastro alguno del tiempo re-

²⁹⁵ Sigmund Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (XXXI), 3146/516. Posteriormente añadió: «Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zyudersee». Ballesteros traduce como «labor de cultivo» en lugar de «trabajo de la cultura».

²⁹⁶ Jacques Lacan, “La cosa freudiana”, 418/399: «c'est mon devoir que je vienne à être.»

troactivo en el que la contradicción se manifiesta. Tampoco nos sorprende que la fe liberal en un equilibrio natural entre la compra y la venta (eso que Mill llama «“el equilibrio metafísico entre vendedores y compradores”»²⁹⁷) puede interpretarse en términos de la fe en la adecuación del oyente al significado que el hablante quería para su frase. Desde estos modelos formales no pueden advenir ni el síntoma ni la crisis. Según Marx,

*La apologética se empeña en falsear las relaciones económicas más simples, y especialmente en sostener la unidad frente a la contradicción [...] No; nos dice el apologeta de la economía, las crisis no pueden producirse, precisamente porque existe esta unidad.*²⁹⁸

II

91. Expondremos ahora las últimas correspondencias entre estas dos teorías. Creo que hemos demostrado la afinidad de sus estructuras, y a partir del próximo capítulo trataremos de comprender cómo es que sus respectivos descubrimientos fueron posibles. Lo haremos a partir del psicoanálisis, dado que ya hemos visto los límites que el marxismo muestra en este sentido. Pero creemos que, antes de esto, vale la pena añadir las siguientes precisiones. Por ejemplo: para el psicoanálisis, los síntomas emergen a consecuencia de la estructura dialéctica de la subjetividad neurótica. Dos son las formas básicas de la neurosis, obsesiva e histérica, y dos son sus formaciones sintomáticas más características: la somatización histérica y la duda obsesiva. El síntoma histérico se presenta en el cuerpo, como un dolor de índole psicósomática, a través del cual el Nombre-del-padre se manifiesta. Mientras tanto, el síntoma obsesivo ocurre en el pensamiento, precisamente como un pensamiento obsesivo que se repite sin cesar y para el cual el sujeto no tiene solución ni salida. Ambos se corresponden a la definición básica de Freud según la cual los síntomas son «la representación —realización— de una fantasía de contenido sexual»,²⁹⁹ o que «los fenómenos patológicos constituyen *la actividad sexual de los enfermos*».³⁰⁰

²⁹⁷ Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (David Ricardo, La acumulación del capital y la crisis, 4, a), 26.

²⁹⁸ Karl Marx, *Teorías de la plusvalía 2* (David Ricardo, La acumulación del capital y la crisis, 4, c), 32.

²⁹⁹ Sigmund Freud, “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’) (A)”, 958/122.

³⁰⁰ Sigmund Freud, “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’) (Epílogo)”, 998/179.

Pues bien, dos son también los síntomas básicos que encontramos en el modo de producción capitalista: la crisis económica y el idealismo de la ideología. Ambos son consecuencias de la estructura dialéctica de todo modo de producción clasista, atravesado por la lucha de clases. A través de los síntomas psicoanalíticos, el sujeto afirmaba su Nombre-del-padre, y era así, por medio de ellos, como conectaba con esa madre con la que no se le permitió relacionarse de otra manera. Los síntomas del modo de producción capitalista también son las dos maneras en las que dentro de un modo de producción se afirma la funcionalidad de la fuerza de trabajo; crisis capitalista e idealismo de la ideología son los efectos que se derivan necesariamente de la lucha de clases, más concretamente del hecho de que a la fuerza de trabajo no se le permitiera poseer los medios de producción, materiales y de ideas, respectivamente. Se explica así que Lacan, al presentar sus cuatro discursos en su *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, identificase el plus-de-goce con la plusvalía, el inconsciente con el proletariado (también con el esclavo hegeliano), para a continuación decir que «lo que Marx denuncia en la plusvalía es la expropiación del goce».³⁰¹ Evidentemente, esta interpretación es errónea si se toma al pie de la letra. No olvidemos que Lacan no llevó a cabo la unificación teórica de marxismo y psicoanálisis, sino que sencillamente se encargó de trazar correspondencias entre ellos, paralelismos, y a veces no de la forma más acertada. Por ejemplo, a veces olvidó que todos los conceptos marxianos se integran en la estructura del modo de producción, y que no son trasladables al sujeto psicoanalítico inmediatamente. No se pueden solapar ambas estructuras, y decir — como Lacan hace muchas veces — que el proletariado goza, por mucho que esta clase social ocupe el lugar de la instancia que produce el plus-de-goce en el inconsciente del sujeto psicoanalítico. De lo contrario uno puede llegar a defender posiciones equivocadas, absurdas, tales como que la clase proletaria es predominantemente masoquista, esto es, que el Nombre-del-padre determina en última instancia el Nombre-propio y el lenguaje consciente de cada uno de sus miembros. En tanto es así, el proletariado obtendría un plus-de-goce de su propia explotación a manos del capitalista.

Como vemos, Lacan se siente tentado a proyectar la estructura de la subjetividad individual sobre el modo de producción, y viceversa. Al hacerlo, niega la cláusula

³⁰¹ Jacques Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (V, 3), 85/92: «Ce que Marx dénonce dans la plus-value, c'est la spoliation de la jouissance».

esencial de la subjetividad neurótica, tal y como aquí la hemos enunciado: la determinación en última instancia del vector teórico social sobre el inconsciente. Esto quiere decir algo muy sencillo: el modo de producción no se estructura ni obtiene su cohesión gracias a los elementos teóricos del inconsciente, sino del vector teórico social; éste, como ya hemos dicho, incluye a la propia infraestructura, en su dimensión teórica. Así pues, el funcionamiento de un modo de producción ha de explicarse a través de las categorías del materialismo histórico, no del psicoanálisis. Ya dijimos que el Nombre-del-padre es la ley del inconsciente, no de la sociedad. Freud trató de dar testimonio de la dimensión social de las categorías psicoanalíticas en *Psicología de las masas y análisis del yo*, y entonces expuso de forma muy clara que los procesos de psicología colectiva no tenían que ver con el Nombre-del-padre inconsciente ni con los fantasmas, sino con las instancias propias de la conciencia, de aquello que aquí hemos llamado Nombre-propio e imagen narcisista. Así ocurría, por ejemplo, con la figura del *caudillo político*, que obtenía la adhesión de toda una colectividad al lograr que cada sujeto identificase con él su propia imagen narcisista.³⁰²

Por eso, nuestra opinión es que el Nombre-del-padre sólo afecta al sujeto de forma individual, y además de forma colateral, a través de sus síntomas. Realmente, sólo en momentos angustiosos muy puntuales llega el Nombre-del-padre a determinar de forma absoluta el comportamiento de los sujetos, hasta el punto de inhabilitarlos para hacer funcionar el vector teórico social de un modo de producción; hasta el punto (éste es el baremo) de impedir que desempeñen un trabajo, una función productiva a nivel social. Esto significa que el trabajo no reporta el plus-de-goce que Lacan quiere proyectar directamente sobre el proletariado, ni tampoco creo que esto suceda con

³⁰² Cfr. Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (VIII) 2592/108: «Las consideraciones que anteceden nos permiten, de todos modos, establecer la fórmula de la constitución libidinosa de una masa [die Formel für die libidinöse Konstitution einer Masse], por lo menos de aquélla que hasta ahora venimos examinando, o sea de la masa que posee un caudillo [die also einen Führer hat] y no ha adquirido aún, por una “organización” demasiado perfecta [und nicht durch allzuviel ‘Organisation’], las cualidades de un individuo. *Tal masa primaria es una reunión de individuos que han reemplazado su ideal “yo” por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del “yo”* [Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben]».

todo lenguaje. Antes bien, del narcisismo solamente escaparía el inconsciente, y por lo tanto los síntomas.

Se explica así que toda la insistencia que hemos puesto, a lo largo de este trabajo, para el estudio del marxismo y del psicoanálisis parte del hecho de que ambas teorías comparten un mismo modelo formal de estructura dialéctica, y no parte del contenido que ambas asignan a sus respectivas estructuras. Pues, aunque se lograra su unificación formal y teórica, seguirían teniendo objetos de estudio específicos y diferentes.

IV. *La funcionalidad social del síntoma*

1. *El síntoma desapercibido*

92. Volvemos al problema del síntoma, tal y como lo dejamos. A la pregunta de si era posible definir una funcionalidad social en el síntoma, respondimos que sí, y encontramos tres posibilidades para describirlas. Cada una de ellas supondría un grado mayor de funcionalidad: el *error*, la *metáfora artística* y la *novedad teórica revolucionaria*. Claramente, sólo el último estaría capacitado para ejercer una transformación radical en un modo de producción. En ninguno de los tres casos, sin embargo, deja el síntoma de tener una estructura metafórica, lo cual quiere decir que la determinación inconsciente produce en todos ellos una novedad, una ganancia de significado. Con todo, sólo el descubrimiento revolucionario logra traducirla planamente en un lenguaje sintáctico y conceptual. Exploraremos este aspecto del síntoma a partir de su ejemplo más claro y sencillo: el *lapsus linguae*. Todo lo que queremos explicar está ahí contenido, de una forma algo más clara de la que encontramos en el síntoma histérico y la duda obsesiva; de una forma mucho más clara, también, de lo que sucede en el sueño. El lapsus, además, nos permite hacer un buen uso del esquema lingüístico de las relaciones sintácticas y asociativas.

93. De acuerdo con la ley ya definida, el lapsus se relaciona con los elementos del discurso consciente tanto como con el Nombre-del-padre. De esta conjunción resulta la condensación de determinaciones, la sobre-determinación que hace del lapsus una metáfora. Como vemos, lo valioso que tiene el símil del crucigrama es mostrar que el lapsus es la letra en la se cruzan dos palabras; es la letra que aprovecha a dos ejes

diferentes, uno horizontal y otro vertical, que en nuestro caso serían el consciente y el inconsciente. Por eso satisface dos funciones a la vez.³⁰³ Ahora bien, para evaluar la funcionalidad social que pueda tener el síntoma, debemos adoptar una perspectiva diferente. A su vez, ésta nos permitirá analizar de qué manera concreta se cumple la ley de la formación sintomática. Debemos, por ejemplo, interrogarnos acerca del éxito que el síntoma pueda tener para satisfacer las dos determinaciones que le son propias, pues aquí pueden ocurrir varias cosas. Como veremos a continuación, son muy pocas las veces que las dos se realizan sin ningún problema, esto es, sin que el menor desplazamiento sea perceptible en el lenguaje consciente, desde el punto de vista sintáctico o conceptual. Con todo, vamos a empezar por esta posibilidad, dado que es la única en la que el síntoma puede pasar desapercibido: lo hace, precisamente, porque cumple la ley del síntoma a la perfección.

Para que esto suceda, decíamos, el inconsciente produce juegos de polisemia, homonimia o incluso juegos de palabras en cuyo interior se esconden otras, como se explica en un interesante caso clínico en el que el significante “conchabados” condensaba dentro de sí, para un sujeto en análisis, tanto el nombre de su tía Concha (que a su vez era el nombre de una antigua amante) como otras tantas reflexiones en torno al número “dos”, la pareja, etc.³⁰⁴ Otras veces el inconsciente hará uso de toda una serie de expresiones que, pese a ser perfectamente normativas y aceptables para el vector teórico social, guardan un poso de su origen metafórico. El propio Saussure se refiere a ellas, en su *Curso de lingüística general*, para emborronar la frontera entre

³⁰³ En su texto “Sobre la dialéctica”, Lenin argumenta que igual que Marx estudió la ley de la dialéctica en el intercambio de las mercancías —«esta “célula” de la sociedad burguesa»—, este análisis podía realizarse sobre «cualquier proposición» del lenguaje. Él mismo lo llevaba a cabo, y como ejemplo ponía la siguiente frase: «las hojas de un árbol son verdes». En ella, Lenin resumía la ley de la dialéctica en términos de la relación que se daba entre lo concreto y lo universal, entre lo universal de los conceptos “árbol”, “hojas”, “verde”, etc., y su concreción en una proposición dada (V. I. Lenin, “Sobre la dialéctica”, 347). Creemos que esta descripción es directamente heredera de Hegel, y que como tal se asienta sobre el razonamiento idealista, de tipo especulativo. Creemos que ni lo concreto ni lo universal son elementos teóricos que se hallen presentes en esta proposición, ni tampoco en la producción de lenguaje. En lo que respecta a la funcionalidad del lenguaje, el conflicto entre lo concreto y lo universal no presenta ningún problema —precisamente, porque todo lenguaje es una producción concreta. No hay universal. En tanto es así, el psicoanálisis habría descubierto que no son éstos los términos en los que se realizarían la dialéctica materialista. Para encontrar la estructura dialéctica en una proposición habríamos de buscar el síntoma, pues éste manifiesta la contradicción entre los dos vectores concretos de lo consciente y lo inconsciente. Volvamos, por lo tanto, a esta perspectiva.

³⁰⁴ Cfr. Manuel Baldiz Foz, “¿Un neurótico que delira?”, 98.

las relaciones asociativas y sintácticas.³⁰⁵ Ponemos los siguiente ejemplos: “romper una lanza”, “hacer la cama”, “me sabe mal”, etc. Sin duda se trata de *frases hechas*, expresiones de *doble sentido*... términos todos ellos que (por sabidos y estandarizados) ya podemos incluir dentro de las relaciones sintagmáticas aunque en algún momento no perteneciesen a éstas, en sentido estricto.

Creemos, a su vez, que tal sería el único esquema posible para los casos en los que, según Freud, «la represión se verifica sin que la función sufra trastorno alguno o, como podríamos decir justificadamente, sin síntomas».³⁰⁶ Pues, en efecto, en estos casos el síntoma puede pasar desapercibido. Nada hay en el discurso consciente que traicione el uso para el cual la frase hecha fue producida en primer lugar (la función social), así que tampoco se ve afectado el goce narcisista que el sujeto obtiene de ella. Y sin embargo, el elemento teórico del lenguaje consciente también se acomoda sin desorden, a través de la misma frase hecha, a la función inconsciente. Así pues, lo único que podría delatar el carácter sintomático de estas producciones lingüísticas sería, por ejemplo, que el sujeto mostrase una tendencia exagerada hacia ellas, una preferencia excesiva por repetir estos elementos teóricos. Aunque sean correctos desde el punto de vista estrictamente sintáctico o conceptual, sin duda su insistencia no estaría del todo justificada si el sujeto pudiese escoger otros elementos en su lugar. En estos casos, se podría defender que la repetición es a-gramatical, contraria a las normas del vector teórico social. A este respecto, Jacques-Alain Miller saca a relucir que, por ejemplo, debemos considerar como síntoma obsesivo el reiterado uso del argumento lógico que toma la forma “Si x entonces y”.³⁰⁷ Nos encontraríamos ante un esquema similar al de la compulsión repetitiva, que solamente se explica por ese plus de goce que el sujeto obtiene de ese elemento teórico que le permite actualizar el Nombre-del-padre.

³⁰⁵ Cfr. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (V, §2), 157.

³⁰⁶ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (II), 758.

³⁰⁷ Cfr. Jacques-Alain Miller, “Contribuciones del obsesivo al descubrimiento del inconsciente”, 195.

2. El síntoma como error³⁰⁸

94. Ya hemos avanzado hacia el segundo grupo de casos que nos interesan. Se trata de aquéllos en los que la determinación del Nombre del padre no consigue un acomodo perfecto ni inmediato en el discurso consciente, sino que sólo lo hace a cambio de imponer cierta modificación en este último. El síntoma no logra ser perfectamente exitoso a la hora de tender y guardar la ropa, sino que deja una huella en el discurso que causa desconcierto, incomprensión, perplejidad, sufrimiento y extrañeza. Naturalmente, el grado de disfuncionalidad al que dé lugar el síntoma podrá ser muy diverso, y es en este punto donde cabe rescatar las distinciones anteriores: el error, la metáfora artística y el descubrimiento revolucionario. Pues, en el primero, el síntoma tiene funcionalidad nula; en el segundo, consigue una funcionalidad estética, mientras que en el tercero la funcionalidad es teórica.

Empecemos con la primera clase. A partir de la máxima de que «Allí donde aparece un error, yace detrás una represión» (con la cual sobreescibe la frase original de Goethe: «Allí donde se dice una chanza, yace oculto un problema»),³⁰⁹ Freud afirma, acerca de los errores, lo siguiente:

*el mecanismo de error parece ser el más superficial de todos los de los fracasos, pues la emergencia del error muestra, en general, que la actividad psíquica correspondiente ha tenido que luchar con una influencia perturbadora, pero sin que haya quedado determinada la naturaleza del error por la de la idea perturbadora, que permanece oculta en la oscuridad.*³¹⁰

Como vemos, en la categoría de error cabe incluir los olvidos, el lapsus en un sentido estricto, y toda clase de deslices y equívocos. Para que cualquiera de éstos suceda, la modificación del vector teórico social a manos del síntoma ha de ser tan intensa que la proposición resulte totalmente ineficaz desde el punto de vista de su función social, comunicativa, etc. El propósito asocial e inconsciente del síntoma se habrá cumplido perfectamente (y el sujeto gozará de ello), pero habrá sido a costa de imponer un error sintáctico o conceptual (de forma o de contenido) sobre el discurso consciente.

³⁰⁸ Cfr., como guía ilustrada para este punto, el diagrama “El síntoma como error”, incluido en las páginas finales de este trabajo.

³⁰⁹ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (X), 893.

³¹⁰ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (X), 895.

De hecho, el síntoma puede hacer imposible la comprensión de la frase, pero también puede hacer de ella un texto correcto aunque completamente inservible a los propósitos concretos que debía satisfacer. En este caso, su disfuncionalidad tendría que ser evaluada en referencia al contexto social y discursivo del que forma parte. Así sucedería, por ejemplo, con aquellos estudiantes que no podían sino disparatar en los exámenes, adolescentes para quienes —según Freud— «el placer inconsciente que les producían sus propios desatinos tenía en lo equivocado de sus respuestas una participación equivalente a la de su ignorancia».³¹¹ En tales casos, aquél a quien iba dirigida la frase (el profesor) no podía aprovecharla; ésta no funcionaba, y quien había producido ese enunciado se veía obligado, a veces, a repetirlo de nuevo sin error (por ejemplo, recuperando el examen).

Finalmente, no hemos de descuidar que estos fracasos generan malestar en el sujeto, un malestar que cabe describir como una herida narcisista.

3. *El síntoma como metáfora artística*³¹²

95. Respecto al segundo tipo de síntomas, comenzaremos citando la definición que da Freud de los *verdaderos* artistas:

El verdadero artista [ein rechter Künstler] [...] sabe dar a sus sueños diurnos una forma que los despoja de aquél carácter demasiado personal [das allzu Persönliche] que pudiera desagradar a los extraños y los hace susceptibles de constituir una fuente de goce para los demás. Sabe embellecerlos hasta encubrir su equívoco origen y posee el misterioso poder [das rätselhafte Vermögen] de modelar [formen] los materiales dados hasta convertirlos en una fidelísima imagen de la representación existente en su imaginación [es zum gretreuen Ebenbilde seiner Phantasievorstellungen], enlazando de este modo a su fantasía inconsciente una suma de placer [so viel Lustgewinn] suficiente para disfrazar y permitir, por lo menos de un modo interino, las represiones. Cuando el artista consigue realizar todo esto, procura a los demás el medio de extraer nuevo consuelo y nuevas compensaciones de las fuentes de goce inconscientes, devenidas inaccesibles para ellos. De este modo logra atraerse el reconocimiento y la admiración de sus contemporáneos y acaba por conquistar, merced a

³¹¹ Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (B, 4), 1099/119: «bei einigen in Neurose verfallenen Gymnasiasten konnte ich mich überzeugen, dass die unwusst wirkende Lust an dem von ihnen produzierten Unsinn an ihren Fehlleistungen nicht minderen Anteil hatte als ihre wirkliche Unwissenheit».

³¹² Cfr., para este punto, el diagrama “El síntoma como metáfora artística”, incluido en las páginas finales.

*su fantasía, aquello que antes no tenía sino una realidad en su fantasía: honores, poder y amor de las mujeres.*³¹³

Si traducimos este texto a los términos que venimos empleando, tenemos lo siguiente: el artista es aquél cuyos síntomas dan un placer estético al resto de sujetos, aquél cuyas sus metáforas paternas resultan en arte, en metáfora artísticas. Lo mismo podemos decir de los chistes y de aquél que los inventa, pues se trata de metáforas humorísticas que buscan la risa. No nos adentraremos aquí en la relación entre lo cómico y la belleza, sin embargo, ni en la cuestión de si el primero es solamente un tipo de la segunda. Pero no podemos esquivar la necesidad de comprender lo estético, y definirlo de forma precisa. De otra manera sería imposible entender a fondo qué función satisface el síntoma en tanto metáfora artística. Para ello, vamos a descartar la tesis del idealismo especulativo, según la cual el arte sería la expresión de un vector teórico trascendente a la propia historia, pero que lograría encarnarse en ella a través de los logros culturales de cada civilización. Frente a esta perspectiva, la formalista ofrece un buen punto de partida. Además, nos sitúa en los orígenes de Roman Jakobson y de su acercamiento al lenguaje desde un punto de vista funcional. Esto es así aunque los primeros formalistas caracterizasen el lenguaje estético como aquél que no servía para nada, y la función estética como aquello que no tenía función alguna. Victor Sklovski, por ejemplo, uno de los primeros formalistas rusos, describió en 1916 el mecanismo del arte como capaz de «extrañar las cosas»,³¹⁴ y Mukarovsky (de la escuela de Praga) vino a hacer de la *deformación* y el *desvío* los conceptos clave para entender la técnica del arte. Así se lee en su ensayo de 1938, “La denominación poética y la función estética de la lengua”, donde «la atenuación de su relación inmediata con la realidad transforma la denominación en un procedimiento poético».³¹⁵ Con mucha razón, Fokkemma e Ibsch escriben que, para los formalistas, «el lenguaje poético [...] se resiste a la economía».³¹⁶

³¹³ Sigmund Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (XXIII), 2357/366.

³¹⁴ Victor Sklovski, “Die Kunst als Verfahren”, 15, citado en Fokkema e Ibsch, *Teorías de la literatura del siglo XX*, 33.

³¹⁵ Jan Mukarovsky, “La denominación poética y la función estética de la lengua”, 197.

³¹⁶ Fokkema e Ibsch, *Teorías de la literatura del siglo XX*, 33.

96. Efectivamente, creemos que el lenguaje estético sería *extraño* en la medida que fuerza un desvío respecto a los usos corrientes y automáticos que de él hace el vector teórico social. En realidad, el formalismo nos interesa solamente porque fue capaz de identificar en el lenguaje estético un uso que difería de la norma social. Su mirada, contemporánea de la de Freud, supone un buen punto de partida... aunque pronto se hacen bien patentes las diferencias. Como el formalismo lingüístico no reconoce el inconsciente, tampoco puede ver sus efectos sobre el discurso. Concretamente, no puede siquiera imaginar que la obtención de plus-de-goce es la función que determina el uso estético de la lengua, como se demuestra cuando analizamos el síntoma como metáfora estética. Muy al contrario, cuando tratan de identificar qué función subyace al extrañamiento o desvío poético, los formalistas recaen por completo en el idealismo empirista, como se aprecia en los siguientes ejemplos. Así, para Sklovski, el alejamiento de los usos cotidianos del vector teórico social perseguía simplemente «restaurar la experiencia inmediata de la vida, para hacer sentir las cosas, para hacer a la piedra pétrea».³¹⁷ Para Mukarovsky, en cambio, la deformación y el desvío buscaban reforzar la materialidad del signo, no ya de las cosas; la función estética, dice, «sitúa el signo mismo en el centro de atención».³¹⁸ En cualquiera de los dos casos, sabemos qué lógica estaba operando. Incapaces ambos de justificar la determinación subyacente al arte a partir del criterio social (recelosos, también, de caer en el simbolismo místico, en el idealismo especulativo o en el emotivismo subjetivista del que trataban de liberar los estudios de la literatura³¹⁹), no ven otra posibilidad

³¹⁷ Victor Skloski, “Die Kunst als Verfahren”, 15, citado en Fokemma e Ibisch, *Teorías de la literatura del siglo XX*, 33.

³¹⁸ Jan Mukarowski, “La denominación poética y la función estética de la lengua”, 201. Asimismo, en el mismo texto, 197: «en el caso del discurso hablado, la atención está concentrada ante todo sobre la relación entre la denominación y la realidad, mientras que en el caso del lenguaje poético, lo que está en el primer plano es la relación entre la denominación y el contexto circundante».

³¹⁹ Cfr. Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, 12-3: «Viktor Schklovsky, Roman Jakobson, Osip Brik, Yury Tynyanov, Boris Eichenbaum y Boris Tomashevsky [...] surgieron en Rusia en los años anteriores a la revolución bolchevique de 1917, y cosecharon laureles durante los años veinte, hasta que Stalin les impuso silencio. Fue un grupo militante y polémico de críticos que rechazaron las cuasi místicas doctrinas simbolistas que anteriormente habían influido en la crítica literaria, y que con espíritu científico práctico enfocaron la atención a la realidad material del texto literario. Según ellos la crítica debía separar arte y misterio y ocuparse de la forma en que los textos literarios realmente funcionan. La literatura no era una seudoreligión, psicología o sociología sino una organización especial del lenguaje. Tenía leyes propias específicas, estructuras y recursos, que debían estudiarse en sí mismas en vez de ser reducidos a algo diferente».

que señalar hacia un *en sí* de los signos o de las cosas. El arte desvelaría el verdadero significado de la materialidad: el arte nos trasladaría al objeto real en tanto real, no objeto teórico.

No resulta curioso que decenas de años después, en 1964, Susan Sontag hiciese fortuna repitiendo exactamente los mismos argumentos desde una óptica liberal, como reacción a los estudios marxistas y psicoanalíticos que pululaban por la academia anglosajona:

*La transparencia es hoy el valor más alto y liberador en el arte y en la crítica. [...] La función de la crítica debería ser la de mostrar cómo es aquello que es [how it is what it is], incluso que algo es tal y como es [that it is what it is], en vez de mostrar qué significa.*³²⁰

Difícilmente podemos encontrar una tesis más contraria a la determinación del significado sobre el significante, de la teoría sobre la experiencia.

97. Por nuestra parte, creemos que es cierto que el arte es disfuncional respecto a la función social del lenguaje, pero esto no significa que carezca de una función subjetiva. Defender lo contrario implicaría caracterizar el arte exclusivamente por negación a todos los demás discursos; esto es, definir la función estética simplemente como la que no es económica, y hacer así de la mera desviación de la norma social una garantía del valor estético. Esto es: la agramaticalidad equivaldría directamente a la poesía. Así lo explica Terry Eagleton en su *Una introducción a la teoría literaria*:

*En Función estética, norma y valor como hechos sociales (1936), Mukarovsky afirma que no hay nada que, independientemente del lugar, del tiempo y de la persona que evalúa tenga una función estética, y que no hay nada que no posea esa función dentro de las condiciones adecuadas. [De acuerdo con esto] Mukarovsky distingue entre “artefacto material” —el libro, pintura o escultura considerados físicamente— y “el objeto estético”, el cual sólo existe dentro de la interpretación humana de este hecho físico.*³²¹

Creemos que la última dicotomía es interesante desde el punto de vista de la distinción que aquí realizamos entre objeto real y objeto teórico. Además, la tesis de Mukarovsky se acercaría a la de Guattari y Deleuze, a esa concepción de una literatura

³²⁰ Susan Sontag, “Against Interpretation”, 14.

³²¹ Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, 124.

menor como la que establece una línea de fuga perpetua, la búsqueda de la ley de uno, la singularidad perfecta.³²²

Frente a estas posiciones, nuestro argumento implica que alejarnos de un uso social de la lengua no nos acerca un ápice a la materialidad del signo, ni de las cosas mismas. Tampoco nos aproxima, por supuesto, al ser de la ontología. Todo alejamiento del vector teórico social implica siempre un acercamiento a otra cosa, y además concreta, y es precisamente esta proximidad la que despierta el placer estético que deseamos explicar. Porque el esquema psicoanalítico afirma que detrás de todo aquello que el vector teórico social percibe como sinsentido y disfuncionalidad se encuentra el sentido y la determinación de la única instancia que queda: el inconsciente, el vector teórico a-social de la subjetividad. No hay espacio para la indeterminación ni para el vacío. Así también, aprovechamos la circunstancia para afirmar que detrás del miedo a la muerte, a la oscuridad, al silencio, a la soledad o incluso a lo desconocido, en realidad se escondería el miedo a algo muy concreto y familiar, a algo que se conoce demasiado bien, y desde que se era un niño. Se trata de la angustia de castración, evidentemente. En el silencio y la nada que nunca son tales, el sujeto teme escuchar los ecos de aquellos gritos. A la *angustia* [Angst] heideggeriana, propia del Da-sein como «estar inmerso en la nada»,³²³ el psicoanálisis habría conseguido darle una forma concreta, alejada de todo idealismo. Pues algo que no se conoce, no se puede temer. El sujeto tiene miedo a aquello que conoce lo suficientemente bien como para saber que hay buenas razones para reprimirlo, para no recordarlo siquiera. De manera similar, en su “Análisis sobre la fobia de un niño”, Freud demostró que el miedo producía menos malestar en el niño Juanito que la angustia de castración.³²⁴ Lacan volvió a interpretar el caso en el mismo sentido, en su *Seminario*

³²² Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, 28: «Una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor». También, 32: «Oponer un uso puramente intensivo de la lengua a cualquier uso simbólico o incluso significativo y simplemente significante. Llegar a una expresión perfecta y no formada, una expresión material intensa».

³²³ Martin Heidegger, “¿Qué es la metafísica”, 102.

³²⁴ Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (‘Caso Juanito’)”, 1436: «La intención y el contenido de la fobia [Absicht und Inhalt der Phobie] integran una amplia limitación de la libertad de movimiento. Trátase, pues, [la fobia] de una poderosa reacción [eine machtvolle Reaktion] contra los oscuros impulsos de movimiento que intentan dirigirse especialmente hacia la madre [gegen die dunklen Bewegungsimpulse, die sich besonders gegen die Mutter wenden wollten]. El caballo había sido siempre para Juanito un ejemplo de placer de movimiento [Bewegungs-

16; aquí también, el miedo a lo desconocido aparecía como una defensa consciente contra la angustia que se derivaría de saber qué es verdaderamente lo que se está temiendo.

Suscribimos, pues, la tesis según la cual el síntoma fóbico es un tigre de papel.³²⁵

II

98. El mismo argumento que hemos trazado para el miedo nos servirá para el goce estético. La ruptura con el vector teórico social implica el vínculo con el inconsciente; el extrañamiento de los usos sociales del lenguaje revela la familiaridad del lenguaje con el Nombre-del-padre. En este difícil equilibrio se mueve la dialéctica de lo siniestro, palabra que en alemán (como el adjetivo *un-heimlich*) significa lo más lejano y lo más cercano a la vez; lo más extraño y también lo más familiar. Ante el hecho estético, el sujeto sale al encuentro de un inconsciente que, gracias a la representación, parece que vea por primera vez.

Ahora bien, la conversión que hace posible que el síntoma se convierta en algo bello, y que de él resulte el goce estético, necesita de un proceso muy particular y específico. Para que éste se dé, han de ocurrir varias cosas. Las explicaremos haciendo referencia a qué debe hacer el sujeto con su síntoma, por un lado, y qué debe hacer con este síntoma resultante la sociedad, por otro. En primer lugar, si el síntoma ya era un disfraz del Nombre-del-padre, es obvio que para convertirlo en algo bello el sujeto tendrá que darle una capa más, un retoque que en este caso se realizará de forma consciente. Así, sobre una metáfora sintomática que ha estado motivada por su capa-

lust] (“Soy un potrillo”, decía, saltando y corriendo); pero como este placer de movimiento integra el impulso al coito [den Koitusimpuls], queda restringido por la neurosis, que erige también al caballo en la imagen misma del miedo [das Pferd zum Sinnbild des Schreckens erhoben]. Parece como si en la neurosis sólo les quedara a las pulsiones reprimidas el honor de procurar a la angustia pretextos ante la conciencia [der Angst im Bewusstsein die Vorwände zu liefern]. Mas por evidente que aparezca en la fobia la victoria de la repulsa sexual [der Sieg der Sexualablehnung], el carácter de transacción [die Kompromissnatur] inherente a la enfermedad no consiente que lo reprimido no alcance algo más [dass das Verdrängte nichts anderes erreiche]. La fobia al caballo impide a Juanito salir de casa y facilita su permanencia al lado de la madre. En este punto se impone, pues, victoriosamente el amor a la madre. La fobia enlaza más estrechamente al enamorado con el objeto de sus deseos, pero al mismo tiempo se cuida muy bien de que no pueda satisfacerlos [der Liebhaber klammert sich infolge der Phobie an sein geliebtes Objekt, aber freilich ist nun dafür gesorgt, dass er unschädlich bleibt]»

³²⁵ Debo esta formulación a María Amparo García del Moral, que la expuso así en su seminario sobre la obra de Lacan.

cidad de enlazar con el Nombre-del-padre, el artista desarrolla un trabajo que aproxima el síntoma al vector teórico social. Quiere que funcione socialmente. Durante este proceso, se halla impulsado a partes iguales por el plus-de-goce y por el goce narcisista. Sin embargo, estira más fuertemente de uno de los dos hilos que anudan en el síntoma; y precisamente del que no estira, a su vez, la clínica psicoanalítica. Porque, si ésta busca ir desde el síntoma a lo más a-social del sujeto (al fantasma que lo determina), en cambio el arte se nutre del inconsciente para alejarse de él, buscando la socialización del síntoma. Así lo leímos, también, en la descripción que Freud realizó del rol social del artista, y así lo leemos de nuevo en la siguiente cita:

*El poeta se encuentra ligado a la condición de provocar un placer estético e intelectual, a más de ciertos efectos sentimentales, y, en consecuencia, no puede presentar la realidad tal y como se le ofrece, sino que se va obligado a aislar algunos de sus fragmentos, a excluir de la totalidad los elementos indeseables, a introducir otros que completan el conjunto y a mitigar y suavizar las asperezas del mismo. Son éstos privilegios de la llamada “libertad poética”. Pero, además, el poeta no puede dedicar sino muy escaso interés al origen y a la evolución de los estados anímicos, que describe ya plenamente constituidos. Resulta, pues, inevitable que la ciencia entre también a manejar —con mano más torpe y menor consecución de placer— aquellas mismas materias cuya elaboración poética viene complaciendo a los hombres desde hace milenios enteros.*³²⁶

Todo esto se ejemplifica en el hecho de que, mientras que el psicoanálisis desemboca en una frase impersonal e inconexa como “pegan a un niño” (el fantasma), el artista integra el desplazamiento sintomático dentro de una trama sintáctica y conceptual: por ejemplo, un cuento infantil, una novela de formación, etc.

³²⁶ Sigmund Freud, “Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre”, 1625. Este párrafo de Freud tal vez sea uno de los más iluminadores acerca de las relaciones entre el arte y la aproximación científica, psicoanalítica a los productos de la subjetividad. Puesto que se trata del tema que estamos analizando en estos momentos, reproducimos a continuación el párrafo en su totalidad, marcando con corchetes el lugar donde se encontraría el fragmento recién citado arriba: «Hasta ahora hemos abandonado a los poetas la descripción de las “condiciones eróticas” conforme a las cuales realizan los hombres su elección de objeto, e igualmente la de la forma en que llegan a armonizar con la realidad las exigencias de la fantasía. Los poetas reúnen, en efecto, ciertas condiciones que les capacitan para tal labor, poseyendo sobre todo sensibilidad para percibir los movimientos anímicos secretos de los demás y valor para dejar hablar en voz alta a su propio inconsciente. Pero, desde el punto de vista del conocimiento, el valor de sus descripciones queda muy disminuido por determinada circunstancia. [...] Todas estas observaciones habrán de justificar nuestra tentativa de someter también a una elaboración estrictamente científica la vida erótica humana. La ciencia constituye precisamente, la más completa renuncia al principio del placer de que es capaz nuestra actividad psíquica», Sigmund Freud, “Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre”, 1625.

Como sabemos, esto no le impidió a Freud emprender el análisis de múltiples obras de arte. Finalmente, el psicoanálisis había hallado la estructura y los conceptos desde los cuales debía estudiarse todo el espectro de la productividad subjetiva, de orden artístico, humorístico, ideológico (que en Freud son siempre las religiones, puesto que no emprendió a su vez el estudio histórico de los modos de producción), científicos, etc. En todo caso, al acercarse a las formas artísticas, lo hizo en la confianza de que la metáfora artística seguía siendo una metáfora sintomática, de que la determinación inconsciente —como hemos dicho— era lo que despertaba novedad, misterio y extrañamiento en toda obra de arte, por mucho que en la metáfora artística la relación con el Nombre-del-padre se encontrase todavía más disimulada que en el síntoma original.

En cualquier caso, si el espectador extrae un afecto ante el misterio de la obra de arte, esto prueba que no funciona para él como un completo misterio. Como el síntoma histérico, la obra de arte produce en el espectador un sentimiento cuya razón de ser sigue reprimida en el inconsciente, siendo ésta la causa de que el propio espectador carezca de una explicación para el goce estético que le invade frente a la belleza. De ahí que Kant afirmara que «lo bello es aquello que gusta desinteresadamente»,³²⁷ algo que, desde el punto de vista psicoanalítico, ya hemos demostrado que es imposible. Como tantas otras categorías de la filosofía kantiana, el psicoanálisis también revisaría esta última, y lo haría de la misma manera que lo hizo con las otras, esto es: leyendo todo lo que Kant remite al sujeto trascendental a la luz del inconsciente.

Ya hemos visto que Freud acabaría adoptando una perspectiva muy clara hacia el chiste y el goce humorístico, precisamente cuando trató de descubrir las tendencias hostiles y obscenas que motivaban a la risa.³²⁸ Esa fue su perspectiva en todos sus

³²⁷ Emmanuel Kant, *Crítica del discernimiento* (§12), 173/137: «con el placer de los juicios estéticos sucede algo similar: sólo que aquí el placer es meramente contemplativo y no procura interés alguno por el objeto [«Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urtheil bewandt: nur dass sie hier bloss kontemplativ, und ohne ein Interesse am Objekt zu bewirken»]; también, *Crítica del discernimiento* (Observación general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes [B 113]), 228/193: «Lo bello nos prepara para amar sin interés algo, incluso la naturaleza [Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben]».

³²⁸ Cfr. Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (A, 3), 1081/92. La relación con la filosofía kantiana está en el propio origen del tratamiento de este tema por parte de Freud, quien se inspiró en el ensayo de Kuno Fischer *Über den Witz*, un ensayo que vio su segunda edición en 1889.

análisis sobre las obras de arte. Nosotros no pretendemos descubrir la totalidad de las tendencias que motivan el placer estético, sino que nos conformamos con presentar la hipótesis según la cual detrás de este goce cabría encontrar la influencia del elemento teórico principal del inconsciente, en la medida en que el objeto que lo motiva participa necesariamente en el esquema de la metáfora sintomática.

99. Tan sólo nos queda explicar qué ha de ocurrir, del lado de la sociedad, para que ésta dé un estatuto artístico a la metáfora que el sujeto presenta, pues de esto depende su valoración social como artista. Creemos que, para que esto suceda, los aparatos ideológicos de una sociedad han de ser capaces de reemplazar, con elementos del vector teórico social, el lugar que el inconsciente ocupó originariamente en la formación de esta metáfora sintomática. Expliquémonos mejor. El significado psicoanalítico de la metáfora tendrá de convertirse en significado artístico; la metáfora sintomática devenir metáfora artística, exclusivamente. Así sucederá cuando la determinación del Nombre-del-padre venga a estar ocupada por un elemento teórico de la ideología, y además lo haga de tal forma que la nueva interpretación de la metáfora, aunque falsa, pueda ser asumible en términos sintácticos y conceptuales.

Como vimos, la sociedad vive al margen de la intención última de los chistes, a los que da una atención secundaria; sin embargo, recluta todos los esfuerzos para interpretar sus obras de arte. Este esfuerzo hermenéutico necesariamente implicará que la metáfora sintomática pase a leerse como la condensación de varias metonimias narcisistas, de varias determinaciones que ya nada tienen que ver con el inconsciente; esto es, como un conglomerado de elementos teóricos provenientes del vector teórico de la sociedad (culturales, ideológicos, etc.), y no del inconsciente. Dada la incompatibilidad que se extiende a todos los niveles entre el psicoanálisis y el vector teórico del modo de producción capitalista, la relación con la instancia asocial del Nombre-del-padre desaparece de la lectura que de toda metáfora realiza la sociedad. De esta forma, los aparatos ideológicos (universidades, academias, etc.) se limitan a identificar aquellos elementos culturales que les permitan volcar el misterio de esta metáfora en leyes conceptuales y sintácticas. Todo recibe así explicación desde lo consciente, y lo que de síntoma (y de novedoso) tenga una producción artística pasa a explicarse en clave ideológica. Priman así las lecturas religiosas, panculturales, o sociológicas, pero

sobre todo las propiamente artísticas, es decir, aquéllas que interpretan una metáfora en función de la influencia que sobre el autor tuvieron otras metáforas, otras obras de arte, otros artistas, una tradición previa de artefactos culturales, etc. Desde este punto de vista, el arte resultaría de sus propias determinaciones artísticas, y no de los procesos que describen el marxismo y el psicoanálisis tanto en el sujeto como en la sociedad. El arte y la literatura serían, pues, la historia del arte misma.

Dijimos que todo síntoma lo era de otro (metáfora de otra metáfora más cercana al núcleo traumático de la subjetividad), sin embargo, la ideología sólo sabe dar sentido a las metáforas desde un vector teórico social que sigue siendo ideológico, en la medida en que ni siquiera está al tanto de sus propias determinaciones subyacentes. Para éste, ni el artista tiene inconsciente, ni el contenido del vector teórico social que ocupa su conciencia se haya afectado por el esquema de relaciones productivas.

100. En este punto muy concreto, quisiera hacer referencia a un crítico literario prominente, cuya obra acaso recibiera la máxima atención hace ya décadas (ya no es tan popular), pero que nos puede ayudar a entender la operación que estamos subrayando. Pues creo que difícilmente hallaremos una manera mejor de relatar la sustitución de la determinación inconsciente por los efectos de la propia ideología que la aproximación de Harold Bloom. En ella, la instancia interpretativa del psicoanálisis viene a ser sustituida por una literatura de ficción (o metafórica) que es causa de sí misma, y que no requiere del inconsciente para ser entendida ni producida. Por todo ello, los libros de Bloom siguen siendo una buena manera de ilustrar el mecanismo gracias al cual una metáfora sintomática acaba siendo considerada como arte. Pero además, por otro lado, su obra explica el idealismo propio de eso que llamamos *humanidades*, un idealismo que cabe relacionar con el narcisismo del sujeto (del artista que intenta dar a su síntoma un uso literario), de la falsedad de la ideología y de la imposibilidad de ir más allá de un modelo uni-vectorial de estructura.

Empecemos con este análisis. Concretamente, la inversión que Bloom realiza de la relación entre la literatura y el psicoanálisis se percibe a raíz de su libro *La angustia de la influencia*, de 1973. En sus páginas, la angustia de castración se convierte en la *ansiedad de la influencia* [*anxiety of influence*] que asalta a todo joven escritor, no ya respecto al Nombre-del-padre, sino a la tradición de autores que lo precede. La

contaminación que Freud ejerce sobre esta tesis es muy obvia, pero, sorprendentemente, Bloom ni siquiera plantea al lector la posibilidad de que la angustia de la influencia funcione en cada escritor al modo de una actualización o transferencia del esquema afectivo del complejo de Edipo sobre las grandes figuras de la tradición literaria. Sencillamente, se limita a poner la angustia de castración y su angustia de la influencia en pie de igualdad.

*Las investigaciones llevadas a cabo por Freud acerca de los mecanismos de defensa y sus funcionamientos ambivalentes nos ofrecen las más claras analogías que he encontrado de los cocientes revisionistas que rigen a las relaciones intra-poéticas.*³²⁹

Bloom actúa como si toda su perspectiva crítica no fuese directamente deudora de Freud; como si, a su vez, la angustia de la influencia (de ser cierta) no fuese la proyección en el escritor del conflicto edípico originario. En el resto de sus obras, esta sustitución de la determinación inconsciente por relaciones intra-poéticas e intra-ideológicas llegará a la máxima expresión, y entonces la literatura servirá para explicar cómo es que la teoría de Freud fue posible, y no al contrario. Por ejemplo, Bloom asegura que el inconsciente freudiano es, en sí mismo, «una metáfora antigua» (en vez de la instancia que permitiría la explicación del sentido concreto de las metáforas, y la creación metafórica en general); a su vez, que el descubrimiento de Freud es «esencialmente Shakespeare en prosa».³³⁰ De hecho, el nombre de Shakespeare se irá convirtiendo gradualmente en el Nombre propio y consciente que viene a reemplazar al Nombre-del-padre en este psicoanálisis sin inconsciente, que es lo que Bloom nos ofrece. Shakespeare sería el centro mismo de la angustia de influencia de todos los escritores —al menos de aquéllos que, según el crítico, vale la pena leer.³³¹

Creo que Bloom no es consciente de estar reproduciendo las principales estrategia del idealismo, pero lo hace, y además por las mismas razones que ya hemos señalado. La explicación es bien sencilla: no reconoce el inconsciente, así que la única táctica que le resta para dar cuenta de sus efectos es la de postular el infinito. El pro-

³²⁹ Harold Bloom, *La angustia de la influencia*, 16.

³³⁰ Harold Bloom, *The Western Canon*, 371.

³³¹ Harold Bloom, *The Western Canon*, 376: «Hamlet no tenía el complejo de Edipo, pero ciertamente Freud tenía un complejo de Hamlet, ¡y quizá el psicoanálisis entero sea un complejo de Shakespeare!».

blema es que para él el infinito no es la naturaleza, tampoco Dios, sino Shakespeare, un nombre que engloba la totalidad de la cultura; un nombre que contiene un vector teórico infinito, del cual todo sujeto concreto (y todo escritor) es únicamente una parte. Gracias a esto, el tratamiento acotado del complejo de Edipo acaba traducándose en términos del conflicto romántico entre lo finito y la infinitud. Lo leemos en el párrafo siguiente:

*Seguimos volviendo a Shakespeare porque lo necesitamos; nadie nos da tanto del mundo que la mayoría de nosotros consideramos real. [...] no me limitaré a partir de la suposición de que Shakespeare palpablemente fue con mucho el mejor escritor que podamos conocer. La originalidad de Shakespeare en la representación del carácter se demostrará exhaustivamente, así como la medida en que todos nosotros fuimos, hasta un grado escandaloso, pragmáticamente reinventados por Shakespeare. Nuestras ideas en cuanto a lo que hace auténticamente humana a la persona deben a Shakespeare más de lo que debería ser posible, pero es que se ha convertido en una Escritura, que no debe leerse como leemos la Biblia o el Corán o las Doctrinas y Alianzas de Joseph Smith, pero tampoco debe leerse como leemos a Cervantes o a Dickens o a Walt Whitman. Las Obras Completas de William Shakespeare podrían llamarse igualmente el Libro de la Realidad, por muy fantástico que pretenda ser gran parte de Shakespeare. He escrito en otro lugar que Shakespeare no sólo es por sí mismo el canon occidental; se ha convertido en el canon universal, tal vez el único que puede sobrevivir al actual envilecimiento de nuestras instituciones de enseñanza, aquí y en el extranjero. Todo otro gran escritor puede derrumbarse, ser sustituido por el pantano antielitista de los Estudios Culturales. Shakespeare permanecerá, aunque lo expulsaran los académicos, cosa de por sí bastante improbable. Informa extensamente el lenguaje que hablamos, sus personajes principales se han convertido en nuestra mitología y es él, más que su involuntario seguidor Freud, nuestro psicólogo.*³³²

Mi argumento es que, lo quiera o no, Bloom reproduce la metafísica idealista de los mismos estudios culturales a los que cree estar combatiendo. Finalmente su concepto de canon se reveló como un intento vano por ocupar el lugar de la cientificidad en el horizonte teórico idealista que la había derribado. Frente a la estructura dialéctica de la subjetividad psicoanalítica y del modo de producción marxista, pretendió que Shakespeare encarnase la subjetividad infinita, y se situase en el centro mismo del canon. De nuevo, el problema es que sabemos que sobre el infinito y su modelo de estructura no se puede sostener un canon. Por eso, desde este punto de vista, los estudios culturales se han atenido a una definición más rigurosa de este concepto que la que Bloom ofreció, pues van más allá de Shakespeare y de todo el infinito que éste

³³² Harold Bloom. *Shakespeare. La invención de lo humano*, 39-40.

podiera implicar, y se abren a todo el panorama ideológico por igual. Gracias a esto, el de infinito sigue siendo hoy el concepto metafísico predominante.

101. Como vemos, hemos llegado a una inversión similar a la que caracterizaba la relación entre la superestructura ideológica y la infraestructura desde la óptica marxista. Esta vez, la inversión se cierne sobre la determinación inconsciente. La propia estructura dialéctica de la psique es responsable de que los efectos se coloquen en el lugar de unas causas que se desconocen; la conciencia se sitúa como explicación de todos los efectos del inconsciente, aunque sea a cambio de postular en su lugar un vector teórico infinito, en este caso la infinita conciencia de Shakespeare. Sin duda, es una lectura idealista aquella por medio de la cual la sociedad reemplaza el lugar que en todo sujeto neurótico ocupa el Nombre-del-padre por las metáforas poéticas que otros sujetos produjeron (cuando lo más adecuado sería considerar a estas últimas como desplazamientos de sus respectivos Nombres-del-padre). Cuando estas tesis se desarrollan de forma rigurosa, sin duda resultan muy interesantes; frente a la monotonía que puede mostrar el estudio del inconsciente, sacan a la luz toda una serie de interferencias culturales que ayudan a componer el mapa intelectual de sujetos y de sociedades. Pero no pueden explicar la génesis de una metáfora cuya estructura y novedad dependen enteramente del vector asocial e inconsciente. Que el síntoma sea una metáfora del Nombre-del-padre, que ésta pueda llegar a ser una metáfora artística y que, como tal, al cabo del tiempo, pueda influir en la producción de otras metáforas poéticas, como el elemento teórico consciente... todo ello no resta un ápice de valor al hecho de que la primera metáfora es el Nombre-del-padre, y que ésta sólo se entiende a través de la amenaza de castración. De otra forma no se puede explicar la novedad metafórica —no sólo la producción misma de la metáfora, sino también que la comprendamos.

Con esto ponemos fin a esta sección, y a este capítulo. Nos queda todavía abordar la tercera de las opciones del síntoma, la que da lugar a la novedad revolucionaria. Puesto que se trata de una cuestión esencial para nuestro trabajo, la abordaremos en un capítulo diferente.

Capítulo 4.

LA SOLUCIÓN MATERIALISTA A LA NOVEDAD REVOLUCIONARIA

*El psicoanálisis es esencialmente lo que reintroduce en la consideración científica el Nombre-del-padre.*¹

Introducción

1. Hemos alcanzado por primera vez nuestro punto de llegada. Con ello también hemos cruzado una vía que Freud dejó entreabierta en *Psicopatología de la vida cotidiana*, pero que no alcanzó a atravesar. Pues su obra se ocupó de todas aquellas producciones en las que el inconsciente podía haber intervenido, útiles o inútiles para la sociedad; los sueños, los chistes y las obras de arte se contaban entre ellas, pero no el trabajo científico. Independientemente de su vertiente formal (matemática, lógica) o empírica (ciencias naturales y sociales), la objetividad normativa de las primeras y la materialidad del objeto real de las segundas parecían asegurar que los efectos del inconsciente y la subjetividad neurótica serían irrelevantes para la investigación científica. Así ocurriría, al menos, mientras el científico operase con honestidad ante las resistencias que planteaban sus objetos de estudio. Si recordamos, este mismo presupuesto lo hacía suyo Marx: para él, los avances de las ciencias naturales y de la industria practicados por el modo de producción capitalista eran incuestionables y perfectamente científicos, por mucho que los hubiese realizado la sociedad burguesa. En contra de lo que sucedió a partir de 1948, en la Unión Soviética, cuando Lysenko (al frente del Departamento de Ciencia) instauró la diferencia entre una ciencia burguesa y una ciencia proletaria (con sus respectivas discrepancias lógicas y matemáticas),² Marx aceptaba que la instancia del objeto real era una garantía de cientificidad en sí misma. El objeto real no entendía de ideologías, así que no había necesidad de revisar de principio a fin todos los conocimientos adquiridos a lo largo de la historia, a la nueva luz de la dialéctica materialista.

Concluimos entonces que, para Marx tanto como para Freud, el avance del conocimiento científico que mereciera ser considerado como tal estaba a resguardo de las sobre-determinaciones derivadas de las relaciones de producción y de la estructura

¹ Jacques Lacan, "La ciencia y la verdad", 874-5/853.

² Cfr. Gregory Elliott, *Althusser. The Detour of Theory* (2), 68-9.

neurótica; de las sobre-determinaciones infraestructurales y de las sintomáticas. La ciencia era un asunto que implicaba al sujeto consciente y su lenguaje lógico en el contacto con la objetividad.

Sin embargo, en la obra de Freud encontramos varios lugares en los que se problematiza esta visión. Sin ir más lejos, en *Psicopatología de la vida cotidiana*, y tras analizar toda una serie de pequeños errores motivados por las interferencias del inconsciente, Freud escribe lo siguiente:

*No se estará quizá muy propicio a considerar esta clase de errores aquí explicados como muy numerosos e importantes. Pero he de invitar a los lectores a reflexionar si no se tiene razón para extender estas mismas consideraciones a la concepción de los más importantes errores de juicio que los hombres cometen en la vida y en la ciencia. Sólo los espíritus más selectos y equilibrados parecen poder preservar la imagen de la realidad exterior por ellos percibida de la desfiguración que sufre en su tránsito a través de la individualidad psíquica del perceptor.*³

Pierce y otros intentaron poner nombre a estas operaciones que no eran ni inducción ni deducción: *abducción* fue uno de los términos elegidos.⁴ En un momento anterior en su carrera, concretamente en *La interpretación de los sueños*, Freud se había preguntado si cabría ver en el inconsciente cierta función intelectual provechosa para la humanidad; y no en términos artísticos (cuya influencia estaba demostrada), sino directamente científicos.

Cuando el sueño continúa labores intelectuales diurnas, solucionándolas e incluso extrayendo a la luz ocurrencias valiosísimas, hemos de ver en dichas labores un rendimiento de las mismas fuerzas que realizan durante la vigilia [so haben wir hievon nur die Traumverkleidung abzuziehen als Leistung der Traumarbeit und als Marke der Hilfeleistung dunkler Mächte der Seelentiefen]. Lo único que corresponderá a la elaboración onírica y podrá ser considerado como una intervención de oscuros poderes de los más profundos estratos del alma será el disfraz de sueño con el que la función intelectual se nos presenta. Nos inclinamos asimismo a una exagerada estimación del carácter consciente de la producción intelectual y artística. Por las comunicaciones de algunos hombres altamente productivos, como Goethe y Helmholtz, sabemos que lo más importante y original de sus creaciones surgió en ellos en forma de ocurrencia espontánea, siendo percibido siempre como una totalidad perfecta y

³ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (10), 899.

⁴ Sobre el razonamiento abductivo [abductive reasoning], cfr. Scott A. Kleiner, *The Logic of Discovery. A Theory for Rationality of Scientific Research* (Introduction), 18-9: «Pierce, Hanson y otros han argumentado que los argumentos abductivos son particularmente importantes en la investigación científica como un medio para establecer qué propuestas son inicialmente merecedoras de desarrollarse en teorías contrastables y merecedoras, también, del esfuerzo que conlleva el diseño y la producción de exámenes empíricos».

*terminada. El auxilio de la actividad consciente tiene el privilegio de encubrir a todas las que simultáneamente actúan.*⁵

Por los autores que en este párrafo nombra, parece evidente que ya le resultaba más razonable evaluar la utilidad social del inconsciente desde el punto de vista artístico, y así sería a lo largo de su obra.

2. Sin duda, caeríamos en el idealismo especulativo si negásemos el carácter objetivo del conocimiento científico y su vínculo con la consistencia propia de la normatividad lógica y del objeto real. Aunque pueda parecer que Freud y Marx la obviaron en algunos de sus postulados (y algunos de ellos eran fundamentales), la ley de la determinación teórica de la experiencia no cancela que la experimentación sea la condición *sine qua non* de todo avance científico —aquello que le permite marcar distancias con la ideología. Sin embargo, no por ello deja de ser cierto que asumir el principio de la determinación teórica abre un vacío en la metodología y la epistemología de las ciencias, un vacío que —además— ellas mismas no pueden llenar. Nos referimos especialmente al descubrimiento revolucionario. Ni la experimentación ni la sintaxis lógica, matemática o conceptual consiguen dar cuenta de la novedad teórica que hace posible un descubrimiento tal, que marque un cambio de lo que Kuhn llamó *paradigma científico*; eso que —para nosotros— consiste en la serie de conceptos y normas contrastados empíricamente (con sus estrategias de confirmación, refutación, experimentación) que hallamos en el interior de todo vector teórico social, junto con otros de naturaleza ideológica.

Fue en nuestro primer capítulo donde formulamos este problema: para que el desarrollo *normal* del conocimiento científico se lleve a cabo, basta con las dos condiciones que establece la tradición de la filosofía de la ciencia que parte de Kant, llega a Popper y al positivismo lógico, a saber: el desarrollo lógico de los conceptos y su contraste experimental, a través de estrategias técnicas de verificación y falsación. Evidentemente, estas condiciones son necesarias, y siguen siéndolo todavía, para que la ciencia se desarrolle de forma revolucionaria, pues de lo contrario no sería la ciencia la que avanzase, sino la ideología. El problema es que, para este segundo tipo de

⁵ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (VII, F), 715-6/581.

desarrollo (de la novedad), las mismas condiciones ya no son una razón suficiente. Hace falta, por lo tanto, postular otro factor.

3. Dentro de este contexto, nuestra hipótesis es la siguiente: colocar la determinación del inconsciente allí donde ni la experimentación con el objeto real ni la argumentación lógica (numérica o conceptual) alcance a dar una explicación. A fin de cuentas, los paradigmas (los conceptos y leyes lógicas que marcan el ritmo de desarrollo de la ciencia normal) siempre operan desde la conciencia de cada sujeto, concreto y particular. A partir de aquí, se trataría de averiguar qué efectividad tiene, en el mismo sujeto científico, su propio vector asocial e inconsciente. Nuestra tesis dice que la producción de la novedad teórica revolucionaria en el campo de la ciencia sería asimilable al proceso de producción del lapsus y de la metáfora artística, si bien habría que añadirle los requisitos propios del contraste con la objetividad (formal o empírica), mediante la configuración de estrategias de experimentación, técnicas adecuadas de fijación de sentido.

Antes de que avancemos en esta dirección, sin embargo, cabe subrayar que esta hipótesis entraña una segunda. Además, lo hace por las mismas razones por las que el materialismo histórico de Marx implicaba también una ciencia de la ideología. Veamos qué queremos decir con esto. Nosotros intentamos resolver el problema de la novedad revolucionaria, pero a la vez queremos ofrecer una explicación posible de por qué este problema no habría sido resuelto todavía. Y esta segunda cuestión la abordaremos diciendo que —como es evidente— pretendemos variar el criterio de científicidad. Queremos postular que, tal y como está caracterizada por el positivismo lógico, la investigación científica sigue siendo ideológica, sigue siendo idealista, y así lo demostraría su imposibilidad de dar cuenta del descubrimiento revolucionario. A su vez, añadimos que, aunque las obras de Kuhn, Lakatos, Feyerabend, etc., tratasen de ampliar el criterio de científicidad positivista, no consiguieron proponer una alternativa, ni demarcar sus nuevos límites de manera adecuada.

Por nuestra parte, es obvio que nuestra caracterización acerca de qué es o qué no es científico no cancelará el factor experimental. Éste debe mantenerse a toda costa, incluso potenciarse, dado que ha sido garante de desarrollo. No dudamos en hacer nuestras las palabras de Alain Badiou, y exclamar: «¡Señores técnicos, todavía otro

esfuerzo si realmente quieren el reino planetario de la técnica!».⁶ Por eso, nuestra revisión caerá del lado del segundo de los factores, a saber, el de la lógica conceptual (matemática o sintáctica) que determina la propia investigación científica dentro de cualquier paradigma. Pero tampoco ahora sugeriremos que deba prescindirse de esta lógica, ni que ésta deba modificarse. Se trata del único sistema formal adecuado para establecer rigor, sistematicidad; para llevar a cabo la experimentación con el objeto real, u otros descubrimientos en el seno de las propias ciencias formales. Siendo así, la revisión que proponemos es que este vector teórico sea integrado dentro de un modelo formal de estructura diferente: el dialéctico. Ésta es nuestra tesis principal. Durante este trabajo hemos llegado a la conclusión de que, sea cual sea el contenido conceptual de un paradigma científico (e independientemente de que haya sido corroborado por la experimentación con el objeto real), no podrá explicar la novedad teórica revolucionaria a no ser que adopte el modelo dialéctico de estructura. La lógica numérica y sintáctica, en cambio, implica necesariamente un modelo formal simple y uni-vectorial.

A mi parecer, tenemos aquí la razón por la que, a lo largo de la historia, ningún sujeto ni paradigma inscrito en el vector teórico social de un modo de producción ha logrado dar cuenta de la novedad teórica revolucionaria de forma no ideológica, no idealista (científica en el sentido que aquí le estamos dando: materialista); esto es, capaz de explicar el modo de producción humano, a través del proceso metafórico que hemos identificado en el síntoma y en el seno mismo de la subjetividad.

4. En cierta manera, estamos tratando de entender qué quiso decir Lacan cuando, en su *Seminario XI*, en sus textos “Posición del inconsciente”, “Ciencia y verdad”, etc., reflexionaba acerca del estatuto científico del psicoanálisis. Creemos que estos textos avanzan hacia la tesis de que la ciencia seguirá siendo parcialmente ideológica hasta que no haga suyas ciertas conclusiones a las que ha llegado el psicoanálisis. Que todavía no lo haga entraña consecuencias, y a varios niveles. No se trata solamente de que hoy predomine una consideración a-científica de la propia lógica, ni que esto entrañe la obligada concepción de un modelo formal uni-vectorial. Lo cierto

⁶ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía* (5), 36.

es que esto último no es sino un efecto derivado del hecho de que hoy predomina una consideración a-científica de la propia subjetividad. Sin duda, esta es la cuestión principal. Tal caracterización ideológica se halla presente, por ejemplo, en los postulados de una psicología conductual que no ofrece sino una reescritura de la antropología empirista del liberalismo.

Los más variados efectos se derivan de esta psico-antropología, por poner algunos ejemplos: una consideración parcialmente a-científica del lenguaje, que —en nuestra opinión— en modo alguno se produce y funciona tal y como lo considera la lógica; también, una consideración parcialmente a-científica de un cuerpo que se halla determinado por otros factores además de los que la medicina ha descubierto; igualmente, el mismo tipo de consideración de la sociedad, puesto que tanto la infraestructura como la superestructura de las sociedades liberales son incompatibles con el sujeto psicoanalítico. Sin duda, la economía habría de aprender a conjugar la sobre-determinación del goce y la libido sobre los sujetos, con los índices según los cuales ella concibe hoy la producción y el consumo. Insistiremos en estos temas en la conclusión a nuestro trabajo.

5. Ahora bien, cuando decimos que la ciencia ha de adoptar el modelo dialéctico de estructura (cuando decimos que la dialéctica es el modelo formal científico), no pedimos que esta adopción se produzca a toda costa, ni desde cualquier punto de vista. Si ha de hacerlo, es por las razones que ofrece el psicoanálisis, esto es, porque demuestra que la estructura teórica del sujeto neurótico es dialéctica. Además, este modelo sólo es funcional para explicar los descubrimientos revolucionarios, y resulta de añadir un vector más al de la lógica y la estructura conceptual-empírica. No tendría sentido, por eso, que la ciencia justificase la adopción de este modelo desde un materialismo dialéctico de orden positivista, como el que primó en la Unión Soviética, el cual fundamentaba ese mismo modelo formal sobre el idealismo empirista:⁷ de ser así, la solución al descubrimiento revolucionario sería también idealista. Como tampoco lo tendría el que las diferentes ciencias buscasen descubrir esta misma es-

⁷ Además, a continuación veremos que el hecho de que el objeto de conocimiento del materialismo histórico tenga una estructura dialéctica, esto también puede ser explicado desde la solución que estamos proponiendo.

estructura dialéctica en todos sus objetos de estudio, de forma forzada y necesaria (como también sucedía en la Unión Soviética). El descubrimiento revolucionario concierne al objeto real que lo confirma, pero sobre todo al objeto teórico (y por lo tanto al sujeto). Como sucede con el síntoma, el descubrimiento de este modelo de estructura es indisociable de la operación concreta por medio de la cual el inconsciente se manifiesta, a través de un trabajo metafórico.

Ahora bien, cuando la revisión del modelo formal de estructura se justifica a partir del psicoanálisis, el enfoque sobre este problema se revela de la siguiente manera: puesto que la teoría determina la experiencia, los efectos de la estructura teórica dialéctica del sujeto acaban afectando a la relación de conocimiento que el sujeto lleva a cabo con la objetividad (sea la del objeto real, sea la del objeto formal).

Y cuando esto sucede, tenemos el descubrimiento revolucionario.

§1. *El síntoma como novedad teórica revolucionaria*

(A) *Tiempo retroactivo de la novedad teórica revolucionaria*

6. Creemos que dos son las maneras en las que el psicoanálisis puede contribuir a aclarar el descubrimiento revolucionario en el campo de las ciencias. La primera (y principal) se encuentra en que prueba la estructura dialéctica de la subjetividad. La segunda, y de la que vamos a ocuparnos a continuación, consiste en la lógica del tiempo retroactivo a través de la cual la significación cristaliza. Ambas son complementarias, y ya hemos visto cómo el inconsciente se manifiesta a través de esta última.

Dejaremos para más tarde la primera de las cuestiones —que por lo demás ya hemos abordado antes—, y nos concentraremos ahora en probar que la significación temporal retroactiva arroja luz sobre la paradoja del descubrimiento revolucionario. Esta última se relaciona con el grado de novedad y de inexplicabilidad que existe entre un descubrimiento revolucionario y el contexto en el que éste se produce; tiene que ver, por lo tanto, con la relación entre el nuevo paradigma y el viejo. Si recordamos, era en este punto en el que había embarrancado Foucault, en su tratamiento del cambio de *episteme*. En todos los casos, parece que ocurre lo siguiente: que un nuevo paradigma sea capaz de explicar de forma lógica cuál es la relación entre sus conceptos y los del viejo no significa que su emergencia no entrañe un misterio. Y para dar cuenta de ello basta distinguir el plano lógico, sintáctico y conceptual de la relación entre dos paradigmas, y el plano epistemológico en el que se produce el conocimiento nuevo. El propio Kuhn reconoce que, «aunque la inclusión lógica continúa siendo una visión admisible de la relación entre teorías científicas sucesivas, desde el punto de vista histórico no es plausible».⁸

De hecho, desde el primer punto de vista, no hay misterio entre un paradigma viejo y uno nuevo: no lo hay entre el avance que supuso la ciencia de la historia de Marx respecto a las filosofías de la historia de su tiempo, ni tampoco respecto a sus avances económicos. Y lo mismo sucede con el descubrimiento de Freud, o el de Einstein

⁸ Thomas S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (IX), 158.

respecto del paradigma newtoniano. Entendemos en qué sentido todos ellos fueron un avance, qué errores corrigieron y qué aportaron de nuevo. Más aún: ellos mismos lo explicaron, y es por eso que los consideramos avances científicos, porque lograron mostrar su relación con la ciencia de su tiempo. Ahora bien, el problema es que estas explicaciones se sitúan en el plano lógico y conceptual, pero no explican el misterio que entraña la producción concreta de estos conocimientos. Es ahí donde Althusser siempre apunta cuando se pregunta por el descubrimiento de Marx, y es éste el misterio que debía resolver su versión del materialismo dialéctico. Un nuevo paradigma supone un avance perfectamente sintáctico y, sin embargo, inexplicable.

El núcleo de la paradoja se encuentra en la categoría de *error*, así que debemos remitir a ella los dos planos señalados. Sabemos en qué sentido las teorías de Marx, Freud, Darwin... corrigen los errores de los paradigmas que vinieron a reemplazar. De acuerdo con esto, Popper siempre señaló que

*el progreso en la ciencia, aunque sea revolucionario en vez de meramente acumulativo, es en cierto sentido siempre conservador: una nueva teoría, no importa cuán revolucionaria sea, debe siempre ser capaz de explicar completamente el éxito de su predecesora.*⁹

Es en este sentido en el que todo descubrimiento científico es perfectamente lógico en términos de contenido, precisamente lo que le permitía a Popper rechazar «la sugerencia popular (y anti-racionalista) de que dos teorías diferentes como las de Newton y Einstein son inconmensurables».¹⁰ Del mismo modo,

*la nueva teoría, aunque tiene que explicar lo que la otra teoría explicaba, corrige la vieja teoría, así que, de hecho, la contradice; contiene la vieja teoría, pero sólo como una aproximación. Así he señalado que la teoría de Newton contradice las teorías de Kepler y de Galileo —aunque las explica, debido al hecho de que las contiene como aproximaciones; y asimismo la teoría de Einstein contradice la de Newton, la cual igualmente explica, y contiene como una aproximación.*¹¹

Kuhn demostró que el error de Popper era considerar esta relación meramente de “aproximación”, como si se tratase de mejorar algo que ya había. Muy al contrario, se trataba de un cambio conceptual, de un cambio de paradigma; esto es, no sólo de

⁹ Karl Popper, *Truth, Rationality, and the Growth of Knowledge* (Preface), 5.

¹⁰ Karl Popper, *Truth, Rationality, and the Growth of Knowledge* (Preface), 5, nota 2.

¹¹ Karl Popper, “Conjectural Knowledge: My Solution to the Problem of Induction”, 15.

descubrimientos, sino de descubrimientos revolucionarios. Para todos estos casos, desde el punto de vista *epistemológico* (desde el plano de la producción concreta de sus respectivos conocimientos) ya no tenemos tan claro cómo Freud, Marx, Einstein, etc., produjeron sus nuevos descubrimientos desde el interior del viejo paradigma, que es el único con el que podían contar. (Como ya dijimos, postular la coexistencia de una variedad de paradigmas, como hace Feyerabend, no haría sino proyectar el problema hacia el pasado, *ad eternum*.) Los paradigmas que vendrían a sustituir con sus nuevas teorías (aquéllos que ellos mismos habrían de probar erróneos e ideológicos) fueron su punto de partida, su materia prima teórica para el proceso de producción de conocimiento. El mismo problema puede exponerse diciendo que el marxismo y el psicoanálisis demuestran en qué sentido uno y otro superaron las ideologías de su tiempo, pero no dan la explicación de cómo Marx y Freud fueron capaces de superar estas mismas ideologías *sin* contar todavía con ellos. Cómo pudieron Marx y Freud solucionar el error desde dentro del error mismo: éste es el misterio que Althusser señala en la siguiente cita,

En el contexto general del desarrollo humano que hace, por así decirlo, urgente, si no inevitable, todo gran descubrimiento histórico, el individuo que será su autor se ve sometido a la condición paradójica de tener que aprender el arte que le permitirá decir lo que va a descubrir en aquello mismo que debe olvidar. [d'avoir à apprendre l'art de dire ce qu'il va découvrir dans cela même qu'il doit oublier].¹²

De igual manera escribe Scott A. Kleiner en *The Logic of Discovery. A Theory of the Rationality of Scientific Research*:

La investigación científica normal se halla guiada en gran medida por creencias sustantivas acerca de una materia [subject matter] y de los dominios vecinos. Las innovaciones científicas pueden conllevar cambios en estos principios regulativos [guiding principles]. El problema filosófico de la racionalidad del descubrimiento científico es el de determinar cómo es posible desafiar racionalmente y sustituir estas guías, pero y a la vez seguirlas.¹³

En ambos casos, la paradoja consiste en que el científico debe aprender del error aquello que le permitirá superarlo.

¹² Louis Althusser, "Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)", 70/83.

¹³ Scott A. Kleiner, *The Logic of Discovery. A Theory of the Rationality of Scientific Research* (Introduction), 37.

7. No sólo resulta difícil solucionar este problema, sino que tampoco es fácil identificarlo. Para esto último ya se requiere, por ejemplo, ir más allá de la lógica y del modelo formal uni-vectorial; más allá de la temporalidad cronológica, que es aquella determinada por la lógica numérica, sintáctica y lineal. De hecho, cuando Bruce Fink asegura que la lógica debería tener en cuenta el factor de la temporalidad (así sucede en un su comentario al artículo de Lacan “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”¹⁴), cuando insiste en que si ha habido «un elemento que siempre ha sido rigurosamente excluido de las obras clásicas sobre lógica», ese ha sido el *elemento temporal*,¹⁵ con esto quiere subrayar la necesidad de avanzar hacia una lógica retroactiva como la lacaniana,¹⁶ y hacia una concepción del lenguaje y de la significación que tenga en cuenta la estructura dialéctica de la subjetividad. Sólo de esta manera puede uno identificar la paradoja y el problema que están implícitos en unos descubrimientos revolucionarios que, sin embargo, son capaces de explicar su relación conceptual y sintáctica con el anterior paradigma. Puesto que lo hacen, parece que con ello quede resuelto todo su misterio. Pero evidentemente no es así; esto es un efecto óptico, el mismo que llevó a Popper a afirmar que un paradigma anterior es una aproximación del que lo vendrá a reemplazar. Quien no conozca otro modo de ver las cosas (otro modelo formal de estructura, otra subjetividad, otro esquema temporal) se verá forzado a compartir el engaño de pensar que el proceso de producción del descubrimiento revolucionario siempre fue lineal, sintáctico y cronológico. Con ello olvidará, sin embargo, el fatal obstáculo que a esta manera de ver las cosas presenta la naturaleza ideológica y errónea del paradigma anterior. De la falsedad no se puede salir a través del mero desarrollo sintáctico y conceptual; tampoco, de la experimentación que está guiada por ellos, pues no se trata de un problema de mayor exactitud. Se olvidará, por lo tanto, de la articulación lógica y sintáctica con el anterior paradigma sólo ha sido posible a posteriori, cuando todo el proceso de

¹⁴ Cfr. Jacques Lacan, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”, 187-203/197-214.

¹⁵ Bruce Fink, “Logical Time and the Precipitation of Subjectivity”, 357.

¹⁶ El propio Norwood Russel Hanson, en su libro *Patterns of Discovery*, trató de dar su propia explicación del descubrimiento científico recurriendo a una lógica retroactiva, si bien su intento (desde mi perspectiva) se vio limitado por la aproximación psicológica propia de buena parte de la epistemología y filosofía de la ciencia anglosajona. Cfr., a este respecto, Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas”, 37-8.

producción pasa a ser observado desde el punto de vista de su superación, desde la corrección de sus errores que ofrece el nuevo paradigma. Pero esta solución no estaba disponible de antemano, no era siquiera pensable en el contexto inicial que dio lugar al descubrimiento revolucionario.

Sin duda, esta visión superficial del proceso de conocimiento dominaba la filosofía de la ciencia positivista en la que Kuhn se formó,¹⁷ y era responsable de ocultar la problemática de la novedad teórica revolucionaria. Más aún: si hacemos caso a Althusser, se trataría del mismo esquema que Hegel hacía funcionar en su filosofía, cuando salvaba el salto de una civilización a otra recurriendo a un vector teórico perfectamente lógico, sintáctico, trascendente, absoluto, el vector del Concepto, punto de apoyo y garantía de continuidad en los momentos de ruptura. Frente al tiempo retroactivo, Hegel plantea el *futuro anterior* gracias al cual «*el pasado*», como dice Althusser, «*no es nunca ni opaco ni obstáculo*. Es siempre digerible porque ha sido *digerido de antemano*».¹⁸ Así lo hacía posible el *aufheben* hegeliano.

II

8. Insistimos: ¿cómo superar el error desde dentro del error mismo? Si recordamos, en el capítulo anterior se expuso la lógica del tiempo retroactivo en relación con el desarrollo de las proposiciones. Sólo en un esquema como éste podía el síntoma funcionar y afirmar su sentido, en la medida en que el significado de la frase no estaba cerrado de antemano, sino que se concretaba únicamente al final. En este contexto, un psicoanalista entrenado es capaz de percibir el síntoma, y no como anomalía sino en su relación con el vector teórico inconsciente.

Este mismo marco nos puede servir ahora para analizar la producción de una novedad revolucionaria. Así, cuando analizamos la producción de un nuevo paradigma desde el modelo retroactivo de la frase psicoanalítica, llegamos al siguiente planteamiento: el sujeto científico no puede tener la intención de producir lo que acabará descubriendo, puesto que ello no se encontraba de ninguna forma en el punto de partida. Quien haya de producir un nuevo paradigma no podrá, desde el viejo, tener el

¹⁷ Thomas Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (I), 20-1.

¹⁸ Louis Althusser, “Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)”, 95/115: «*C'est pourquoi jamais le passé n'est opaque ni obstacle. Il est toujours digestible, parce que digéré d'avance*».

objetivo de producirlo, y esto por mucho que su descubrimiento acabe exponiendo lógicamente su relación con lo viejo. Esta articulación no estaba disponible de antemano, no era accesible en el contexto originario y no determinó en absoluto la producción del descubrimiento. Sólo se obtiene de forma retroactiva. Así lo deja ver Jacques-Alain Miller por medio de dos ilustres ejemplos:

Freud y Colón se parecen en que los dos hubieran querido descubrir una cosa diferente de la que descubrieron. Colón pensaba descubrir las Indias occidentales, y Freud quería descubrir una determinación biológica del psiquismo; en lugar de lo esperado, Colón descubrió América y Freud la determinación lingüística del inconsciente. Y de la misma manera que podemos decir que el nombre de Colón fue cambiado —por el de América—, la metapsicología de Freud se ha transformado casi en la metalingüística de Lacan.¹⁹

La relación lógica entre el nuevo paradigma y el viejo aparece al final del viaje, al final de la frase, pero no estaba en el mapa al principio. Lo viejo no se relaciona con el nuevo paradigma, ni siquiera en la forma del error. Esta relación sólo ocurre a la inversa: es lo nuevo lo que logra descubrir una relación subyacente con el lugar desde el que partió. Como veremos ahora, la explicación que el nuevo paradigma ofrece de su relación con el viejo ni siquiera será la que verdaderamente determinó su producción, por la sencilla razón de que el descubrimiento revolucionario fue posible gracias a la intervención del vector inconsciente de la subjetividad del científico, mientras que la explicación que éste dé se limitará a los términos sintácticos y conceptuales del lenguaje consciente y del vector teórico social. (Es por esto que decimos que el descubrimiento revolucionario no puede dar cuenta de sí mismo.) De hecho, cuando decimos que quien haya de producir un nuevo paradigma no podrá, desde el viejo, tener el objetivo de producirlo, implicamos que el punto de llegada revolucionario no pudo haber estado previsto por el vector teórico de su conciencia, por mucho que ésta sea después capaz de explicar la novedad desde sus leyes y elementos.

9. La novedad revolucionaria no puede ser definida como la ampliación sintáctica y conceptual de la conciencia, de un mismo conjunto teórico, de un mismo vector o paradigma; se trata del salto hacia un conjunto diferente, precisamente porque este

¹⁹ Jacques-Alain Miller, “Las contribuciones del obsesivo al descubrimiento del inconsciente”, 190.

nuevo conjunto revela que el anterior estaba equivocado. Igualmente, el nuevo paradigma no puede considerarse simplemente como una solución de los errores del anterior, pues esos errores no existían como tales antes de la novedad revolucionaria. Hasta entonces, eran solamente anomalías. De hecho, nos atrevemos incluso a definir la anomalía como aquel error que todavía no deja ver el camino hacia la solución que le dará ese estatuto (de error). Esa solución se encuentra más allá del paradigma dentro del cual la anomalía es percibida como anomalía; para que logre convertirse en error, hace falta que sea visible su solución.

Todo esto nos lleva a decir que, frente a la alianza entre el tiempo cronológico empirista y el tiempo especulativo-hegeliano, sólo el tiempo retroactivo nos permitirá identificar el problema de la novedad en el lugar preciso donde éste se manifiesta. No ya en la pregunta de si el nuevo descubrimiento puede hacer explícita su relación sintáctico-conceptual con el anterior paradigma (algo de lo que siempre será capaz, a posteriori), sino de cómo fue posible su producción misma. A la vez que el tiempo retroactivo nos permite identificar el problema, también nos abre las puertas a una solución que ninguna otra temporalidad permitiría: la de que el inconsciente se manifieste en relación a la novedad revolucionaria mediante la estructura del síntoma.

(B) *El descubrimiento revolucionario en los objetos de conocimiento de las ciencias*

I. *El esquema del descubrimiento revolucionario*²⁰

I

10. De forma general, vamos a asimilar la novedad teórica revolucionaria al síntoma. Pero lo haremos con ejemplos prácticos, esto es, desarrollando esta hipótesis en relación a los diferentes objetos de conocimiento de las ciencias. Esto tiene sentido: es sólo en el marco concreto del estudio de un objeto (físico o formal) donde la novedad teórica se produce como *descubrimiento revolucionario*. No existe la novedad teórica revolucionaria en sí misma (ni siquiera la que implica el cambio de un modelo formal de estructura), sino siempre en relación con un objeto teórico concre-

²⁰ Cfr., para este punto, el diagrama “El síntoma como descubrimiento revolucionario”, que se incluye en las páginas finales de este trabajo.

to. Si el síntoma emerge siempre en medio de una frase, la novedad teórica revolucionaria se produce siempre en el contexto de un paradigma científico particular.

De acuerdo con un esquema habitual, distinguimos entre las ciencias *empíricas* y las ciencias *formales*. Esta distinción se fundamenta en si sus objetos de estudio son también objetos reales (es decir, tienen una materialidad física). Dentro de las primeras encontramos las ciencias naturales y las ciencias sociales; dentro de las segundas, la matemática y la lógica. Cabe añadir también la lingüística, que en su vertiente estructural habría permitido avanzar hacia un modelo formal diferente al que emplean las dos últimas (y todas las disciplinas científicas); lo hizo al analizar el doble eje de las relaciones lingüísticas y descubrir su función en la propia efectividad del lenguaje.

11. Respecto a los ejemplos de descubrimientos revolucionarios que vamos a explorar, hemos elegido el marxismo y el psicoanálisis para las ciencias sociales. Sus objetos de estudio están claros. Son dos estructuras productivas diferentes: el modo de producción económico-social y el sujeto. Respecto al primero, el marxismo descubre la lucha de clases, de tal forma que un modo de producción coincide con todos los efectos que se derivan de su determinación. Partiendo de la infraestructura económica, alcanza la superestructura. Respecto al segundo, está claro que el psicoanálisis descubre el inconsciente; pero más concretamente descubre el complejo de Edipo y la castración, la totalidad de cuyos efectos (uno de los cuales es un vector inconsciente, otro es la conciencia) se hace equivalente al espacio de la subjetividad. Con la identificación del inconsciente, la agencia racional del sujeto pasa a localizarse detrás de toda una serie de eventos, de los que, hasta entonces, sólo el azar o la presumible animalidad del hombre podían hacerse responsables. Freud prueba que bajo todo tipo de actos de los que el sujeto reniega desde la conciencia cabe ver una lógica racional, aunque diversa, cuya razón de ser es el desplazamiento sintomático-metafórico.

Para las ciencias naturales, trataremos (muy brevemente, eso sí) el descubrimiento de Darwin sobre la evolución de las especies. Para las ciencias formales (y también de forma sucinta), exploraremos los desarrollos innovadores de la teoría de conjuntos.

II

12. En lo que respecta a cualquiera de estos descubrimientos revolucionarios, nuestra tesis parte del supuesto kantiano de que, independientemente de que se integren en las ciencias formales o a las naturales, todo objeto se halla determinado, en tanto objeto teórico, por la estructura de la subjetividad. Tal estructura es teórica, dialéctica, bi-vectorial, articulada según los principios de dominancia y diversidad. Acabamos de ver sus efectos sobre la proposición lingüística, capaces de producir un error o una metáfora artística. Ahora (y en la misma línea) veremos cómo el descubrimiento revolucionario se produciría cuando la misma estructura dialéctica mostrase sus efectos sobre el objeto teórico, esto es, sobre la definición bajo la cual un objeto real o formal ha quedado integrado dentro del paradigma científico del vector teórico social de un modo de producción concreto. Por ejemplo: la sociedad en el marxismo, la psique en el psicoanálisis, la serie de los números en las matemáticas, el desarrollo de las especies para Darwin, la teoría de la curvatura de la luz para Einstein, etc. Sabemos que la definición del objeto teórico será la misma que contenga la conciencia de todo sujeto científico, educado dentro de ese mismo modo de producción, a partir de su vector teórico social.

A partir de aquí, nuestra tesis afirma que, en el descubrimiento revolucionario, este objeto teórico sufrirá los efectos de la estructura dialéctica de la subjetividad, de una forma similar a como los sufrieron los elementos de una proposición del discurso consciente. Con esto estamos justificando de forma pormenorizada algo que Althusser ya intuía, al asegurar, desde su perspectiva, que «el marxismo establece en principio el reconocimiento de la existencia de la estructura compleja de todo “objeto” concreto, estructura que dirige tanto el desarrollo del objeto como el desarrollo de la práctica teórica que produce su conocimiento».²¹ Desde el psicoanálisis, la corriente de auto-referencia inconsciente del Nombre-del-padre interfiere en el objeto teórico que funciona en la conciencia, y lo hace de tal manera que produce una novedad dentro de él, a través de la condensación metafórica de sus contenidos. En la medida

²¹ Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, 164/203: «le marxisme établit en principe la reconnaissance du donné de la structure complexe de tout “objet” concret, structure qui commande et le développement de l’objet, et le développement de la pratique théorique qui produit sa connaissance».

en que el vector inconsciente es completamente asocial (ajeno al paradigma científico y al objeto teórico que contiene), hemos de suponer que puede llegar a concretar una novedad teórica revolucionaria con respecto a éste.

Ahora bien, si no queremos ser idealistas, tendremos que reconocer la diferencia esencial que separa al descubrimiento científico del error o de la metáfora artística. En el primer caso, la determinación del inconsciente tiene que cumplir con otro tipo de exigencias, puesto que el proceso incluye un objeto empírico o formal, con su propia consistencia. Aunque sea diferente a la de un objeto real, las leyes lógicas también ponen sus propios límites, tiene su propia normatividad, y no pueden manipularse de cualquier manera. Respecto al descubrimiento revolucionario, no conviene postular un idealismo similar al que Borges plantea en su cuento “Tlon Uqbar, Orbis Tertius”, en el que todo cuanto era imaginado existía inmediatamente como objeto real, y viceversa: el olvido era sinónimo de la desaparición..²² Se trata de una actualización del hegelianismo de izquierdas que Marx logró condenar.²³ El arte es mucho más

²² Cfr. Jorge Luis Borges, “Tlon Uqbar, Orbis Tertius”, 420: «Las cosas se duplican en Tlön; propenden asimismo a borrarse y a perder los detalles cuando las olvida la gente. Es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro».

²³ Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach A), 675-6, nota 1 que proviene de la página 12. Este fragmento no fue introducido en la edición alemana que manejo: «Hegel había llevado el idealismo positivo a su perfección. Para él no sólo se había transmutado todo el mundo material en un mundo de las ideas y toda la historia en una historia de las ideas. No se contenta con clasificar minuciosamente los objetos del pensamiento, sino que procura, asimismo, exponer el acto productivo.

»[...] Extraviados en su mundo hegeliano de las ideas, los filósofos alemanes protestan contra el dominio ejercido por los pensamientos, ideas, representaciones, que hasta el presente, según su opinión, esto es, según la *ilusión de Hegel*, han producido, determinado, regido el mundo real. Interponen su protesta y sucumben...

»Con arreglo al sistema de Hegel, las ideas, pensamientos y conceptos han producido, determinado, regido la vida real de los hombres, su mundo material, sus relaciones efectivas. Sus levantis-cos discípulos toman esto de él...».

Cfr. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 17-8/15-6: «Los viejos hegelianos [Altehegelianer] lo *comprendían* todo una vez que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel [Hegelsche logische Kategorie]. Los neohegelianos [Junghegelianer] lo *criticaban* todo sin más que deslizar por debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico. Los neohegelianos coincidían con los viejos hegelianos en la fe en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo general, dentro del mundo existente. La única diferencia era que los unos combatían como usurpación el poder que los otros reconocían y aclamaban como legítimo [Nur bekämpfen die Einen die Herrschaft als Usurpation, welche die Andern als legitim feiern].

»[...] Pese a su fraseología supuestamente “revolucionaria”, los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores [Die junghegelischen Ideologen sind trotz ihrer angeblich “welterschütternden” Phrasen die grossten Konservativen]. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra

flexible que el objeto empírico y el lenguaje lógico; si la producción de la metáfora artística entraña sólo el requisito de ocupar un lugar adecuado en la frase o el discurso (además del criterio de que pueda ser interpretada con los elementos del propio vector teórico social), la producción de un descubrimiento revolucionario requiere que la novedad que resulta en el objeto teórico por su condensación metafórica con los contenidos del vector inconsciente, tenga consecuencias sobre el objeto real o el objeto formal. Esto es, la sobre-determinación del objeto teórico (que forma parte de un paradigma y, por lo tanto, funciona en la conciencia del sujeto científico) por el vector teórico del inconsciente, ha de hacer que algo nuevo se haga presente en la experiencia. Las materialidades del objeto empírico y del objeto formal han de reaccionar de forma positiva a la interferencia originada desde el Nombre-del-padre y sus desplazamientos metafóricos. Evidentemente, no es seguro que esto suceda. Que la interferencia a-conceptual, a-sintáctica del inconsciente derive en un descubrimiento revolucionario, no implica con más o menos seguridad que lo haga la determinación teórica, de carácter deductivo, que emplea el científico. Como tampoco lo implica que, de darse un descubrimiento revolucionario, su novedad teórica guarde una relación conceptual con el Nombre-del-padre inconsciente. Tampoco la guardaba la metáfora artística. No debemos olvidar que la novedad teórica revolucionaria es una metáfora producida por la condensación de dos vectores.

Con todo, pronto veremos que la determinación del Nombre-del-padre, como núcleo esencial del trabajo metafórico, es perceptible en los descubrimientos de Darwin y Marx, y analizaremos de qué manera se hallaría presente en los que ha llevado a cabo la lógica formal.

“frases”. Pero se olvidan añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente [und dass sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen]. Los únicos resultados a que podía llegar a esta crítica filosófica fueron algunos esclarecimientos histórico-religiosos, harto unilaterales por lo demás, sobre el cristianismo; todas sus demás afirmaciones se reducen a otras tantas maneras más de adornar su pretensión de entregarnos, con estos esclarecimientos insignificantes, descubrimientos de alcance histórico-mundial [mit diesen unbedeutenden Aufklärungen welthistorische Entdeckungen geliefert zu haben].

»A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania [dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit], por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea [nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen]».

13. En todo caso, cabe señalar que, cuando un descubrimiento de este tipo se concreta, cambia la propia estructura (teórica) del objeto teórico. La novedad teórica revolucionaria tiene como consecuencia que el objeto teórico deja de consistir solamente en relaciones lógicas, conceptuales y sintácticas bien definidas. Aquí, el supuesto kantiano se concreta y se materializa. En sus términos: todo lo que pertenece al sujeto como estructura pertenece al objeto de conocimiento. Antes bien, la efectividad del vector inconsciente del sujeto trae como resultado que, en cierta manera, la propia estructura del objeto teórico sea la que manifieste un modelo formal dialéctico, como el que encontramos en la subjetividad. Ocurre entonces como si el objeto teórico revelara un vector inconsciente. Lo mismo sucedía con la proposición en la que se manifestaba el síntoma, cuando éramos capaces de rastrear a partir de él las relaciones asociativas.

Todo este proceso resulta indisoluble de la propia manipulación del objeto formal o empírico. El trabajo específico con cualquiera de estos objetos ocupa un lugar fundamental en la concreción del descubrimiento revolucionario. Lo hace sobre todo en relación al momento —tantas veces descrito por Kuhn en su obra— en el que el nuevo paradigma ya es capaz de articularse de forma sintáctica y conceptual, y también de explicar su propia relación anterior en estos mismos términos y probar con ello en qué medida lo supera. Pero, en las primeras etapas del descubrimiento, la determinación del inconsciente se revela en los objetos empíricos o formales como algo nuevo pero desconocido, tal y como ocurría con la metáfora artística. Obviamente, la razón de esto se encuentra en que el sujeto científico consciente desconoce cuáles son los términos exactos de esa novedad teórica revolucionaria cuyos efectos ahora se revelan. Sucede algo similar con el sujeto histérico, cuando malinterpreta las causas de sus síntomas corporales, en la medida en que desconoce el significado inconsciente del cual, esos síntomas, son los significantes. Como él, el sujeto científico también ignora el contenido del Nombre-del-padre, inconsciente y reprimido, así que los efectos de la estructura dialéctica de su subjetividad se revelan en la experiencia como una novedad desconocida y completamente misteriosa, si bien ya está determinada teóricamente. En estas etapas iniciales del descubrimiento, la determinación teórica inconsciente conecta con una vía en el objeto real, de la que la definición del objeto

teórico en el paradigma científico no podía dar cuenta. El inconsciente funciona como el soporte, como el exceso teórico que hace posible que un vector radicalmente nuevo vaya tomando forma en el objeto de estudio, tanto en la experiencia como en la teoría. Aporta el margen teórico necesario para hacer funcionar la novedad.

En las etapas finales del descubrimiento revolucionario, éste presenta una forma perfectamente traducible a la lógica y al concepto. En términos rigurosos, sólo entonces podemos hablar de un descubrimiento radical y del cambio de paradigma. Antes de llegar a este punto, ha debido producirse un diálogo continuo entre la experimentación y la producción teórica. El descubrimiento científico no adquiere su forma definitiva sino a través de la manipulación formal y empírica. En el transcurso de este proceso, algunas hipótesis son desechadas, y otras se confirman, según la consistencia que demuestre el objeto real y la normatividad lógica. Pero esto no significa que el inconsciente deje de determinar, desde el inicio hasta el final, la totalidad del proceso de producción del descubrimiento revolucionario. La estructura dialéctica de la subjetividad, y más concretamente el vector inconsciente, son la condición de posibilidad de la novedad científica que se produce en la conciencia. De lo contrario, no habría lugar para que la novedad revolucionaria se mostrase en la experiencia. Esto es lo que el idealismo empirista no podía explicar. El descubrimiento revolucionario acabará presentándose como una novedad conceptual y sintáctica respecto del mismo paradigma que viene a reemplazar, y con el cual vendrá a articularse después de someterlo a importantes correcciones. Esto último se llevará a cabo con el complemento de la experimentación empírica y formal, pero siempre dentro de un contexto de experimentación sobre-determinado por el inconsciente. Así se hará evidente cuando, al final del proceso que desemboca en el descubrimiento revolucionario, apreciemos tanto el modelo formal de estructura dialéctica como el rastro del Nombre-del-padre, perceptible en su contenido.²⁴ Con ello se explica, también, el paralelismo que hemos

²⁴ Con ello, conforme a una lógica kantiana, se desvela la estructura dialéctica de la subjetividad en el propio objeto teórico; precisamente cuando se descubre que éste no sólo estaba determinado por el vector consciente de la subjetividad, sino también por el del inconsciente, por la totalidad de la estructura teórica y dialéctica de la subjetividad neurótica. Insistimos en que esto no es óbice para que el descubrimiento revolucionario deje de contar con el respaldo de la experimentación empírica. El psicoanálisis demuestra empíricamente la determinación teórica que el cuerpo de todo sujeto sufre a manos del vector inconsciente de la subjetividad, una determinación que se viene a añadir a la que el mismo cuerpo forzosamente sufre a manos del vector teórico de la medi-

visto entre el desarrollo de la historia de la ciencia y la producción de síntomas por parte de la subjetividad. Pues los cambios de paradigma de Kuhn (sus desarrollos abruptos, radicales y revolucionarios, tan parecidos a los que Mao Tse Tung describía en el objeto real, aunque justificándolos desde un idealismo empirista) se corresponden por entero al desarrollo necesariamente dialéctico, sintomático, metafórico y de carácter retroactivo por medio del cual un nuevo significado es producido en la estructura teórica de la subjetividad.

III

14. Antes de avanzar hacia un análisis de ciertos descubrimientos revolucionarios, queremos dar algunos ejemplos que, desde el psicoanálisis, guardarían algún paralelismo con el proceso científico. El primero de ellos lo encontramos en *Psicopatología de la vida cotidiana*, cuando Freud describe el caso siguiente: una muchacha «que dependía económicamente de sus padres», y que deseaba «comprarse un objeto de adorno», emprende su camino a casa tras ver que no tenía dinero suficiente; sin embargo, de pronto halla en el suelo —y para su sorpresa— el dinero que le faltaba para hacer posible esta compra. Freud se hace la reflexión siguiente:

Entre los pensamientos que ocupaban a la muchacha al regresar a su casa tuvo que figurar en primer término el de su pobreza y estrechez material, pensamiento al que nos es lícito suponer que acompañaría el deseo de ver llegado algo que pusiese término a dicha situación. Por otro lado, la idea de cómo podía llegar con mayor facilidad a la obtención de la suma que le hacía falta para satisfacer su pequeño capricho tuvo que sugerirle la solución más sencilla, o sea la del “hallazgo”. De este modo quedó su inconsciente (o pre-consciente) dispuesto a “hallar”, aun cuando tal pensamiento no se hizo por completo consciente para ella, por estar ocupada su atención en otras cosas (“iba abstraída en sus pensamientos”). Podemos, pues, afirmar, fundándonos en el análisis de otros casos semejantes, que la “disposición a buscar” inconsciente puede conducirnos hasta un resultado positivo mucho antes que la atención conscientemente dirigida. Si no, sería casi inexplicable el que sólo esta persona, entre cientos de transeúntes y yendo además en condiciones desfavorables, por la escasa luz crepuscular y la aglomeración, pudiese hacer un hallazgo del que ella misma fue la primera en quedar sorprendida.²⁵

cina y del resto de las ciencias naturales, cuya cientificidad ha sido probada empíricamente, y que es el único según el cual el cuerpo funciona a nivel social.

²⁵ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (9), 887-8.

Aunque con evidentes diferencias, podemos imaginar que ocurra un proceso similar en el caso del descubrimiento revolucionario. Gracias a la determinación teórica sobre la experiencia, la subjetividad estaría preparada —por así decirlo— para percibir en la experiencia los efectos de la novedad teórica previa. Igualmente, creo que también habría buenas razones para aproximarnos al esquema del descubrimiento revolucionario desde la *proyección represiva*. Según Freud, esta estrategia se daba, por ejemplo, en sujetos con impulsos libidinosos muy acentuados; era propio de ellos que de pronto sintiesen un fuerte pánico hacia el daño que ciertas personas pudieran causarles. Freud identifica esta estrategia como típica de la paranoia (aunque no únicamente de ella), y entonces la llama *la proyección del amor y transformación en su contrario*.²⁶ Dice del psicótico que en él «es reprimida una percepción interna»,

y en sustitución suya surge en la conciencia su propio contenido, pero deformado y como percepción externa [Eine innere Wahrnehmung wird unterdrückt, und zum Ersatz für sie kommt ihr Inhalt, nachdem er eine gewisse Entstellung erfahren hat, als Wahrnehmung von aussen zum Bewusstsein]. En el delirio persecutorio, la deformación consiste en una transformación del afecto [Affektverwandlung]: aquello que había de ser sentido interiormente como amor es percibido como odio procedente del exterior. Nos inclinaríamos a ver en este singular proceso el rasgo más importante de la paranoia si no recordásemos, en primer lugar, que la proyección [Projektion] no desempeña el mismo papel en todas las formas de dicha afección; y en segundo, que no sólo en ella surge en la vida anímica, sino también en otras circunstancias, e incluso participa regularmente en la determinación de nuestra actitud con respecto al mundo exterior. Aquel proceso normal en el que no buscamos en nosotros mismos, como habitualmente, las causas de ciertas impresiones sensoriales sino que las desplazamos al exterior, merece también el nombre de proyección [Wenn wir die Ursachen gewisser Sinnesempfindungen nicht wie die anderer in uns selbst suchen, sondern sie nach aussen verlegen, so verdient auch dieser normale Vorgang den Namen einer Projektion].²⁷

En los descubrimientos revolucionarios, la determinación del Nombre-del-padre, o fantasma, se concentra en que el contenido de su metáfora acaba siendo proyectado sobre el objeto de estudio. Analicemos este mecanismo desde el esquema psicoanalítico de la represión y del síntoma, a la luz del equilibrio de afectos que todo síntoma buscaba satisfacer: gozar inconscientemente del Nombre-del-padre sin producir a su vez demasiado malestar. Si había dos tipos de malestar (el miedo y la angustia); si el

²⁶ Cfr. Sigmund Freud, “Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoidea) autobiográficamente descrito (‘Caso Schreber’)”, 1506/167.

²⁷ Sigmund Freud, “Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (‘dementia paranoidea’) autobiográficamente descrito (‘Caso Schreber’)”, 1520/189.

primero venía motivado por una contradicción sintáctico-conceptual con respecto a los elementos teóricos de la conciencia, mientras que el segundo se derivaba de actualizar el Nombre-del-padre de manera demasiado fiel, entonces resulta que allí donde el primer y el segundo tipo de síntomas explicados (el error y la metáfora poética) actualizaban el Nombre-del-padre y esquivaban la represión de la conciencia a través de una relación asociativa, el descubrimiento revolucionario lo hace desplazándolo sobre un objeto externo. En este sentido, recuerda bastante el esquema de lo siniestro, cuando el contenido reprimido retornaba en la realidad. De esta manera, se consigue también que el descubrimiento revolucionario no implique demasiada angustia, pues el Nombre-del-padre se encuentra deformado. Y tampoco provocará malestar alguno para el Nombre-propio, puesto que el objeto del descubrimiento es externo al sujeto, y además le presenta una novedad que en principio no parece ser contradictoria con los elementos teóricos de su conciencia.

Veamos si estos planteamientos se ven confirmados en el análisis concreto de los descubrimientos revolucionarios.

(C) Análisis de los descubrimientos revolucionarios

I. El psicoanálisis como descubrimiento revolucionario en las ciencias sociales

I

15. En lo que resta de capítulo, trataremos de ver la manera en la que el proceso recién descrito se manifestaría en objetos de conocimiento concretos (pertenecientes a las diferentes ramas de la ciencia), y en los descubrimientos a los que se dio lugar en relación a ellos. Queremos aportar evidencia respecto de la determinación que en todos estos casos ha efectuado la estructura neurótica de la subjetividad. Como hemos dicho, ésta se presentaría en dos niveles: en el primero, los descubrimientos revolucionarios acabarían reproduciendo, para sí mismos, la estructura dialéctica de la subjetividad en los propios objetos de conocimiento; en el segundo, sería posible identificar, además, una relación de contenido con el Nombre-del-padre, según la formulación que Freud le diera: “pegan a un niño”. En este segundo caso, ya dijimos que se repite la fórmula general de lo siniestro. Entonces, podemos decir que la determinación del inconsciente es de tipo formal tanto como de contenido. Ambas son

indisociables, pues que haya neurosis significa que ha habido un complejo de Edipo, y también una resolución por la vía del Nombre-del-padre.

Finalmente, respecto a la determinación de contenido, cabe recordar que no se trata de una relación estrictamente conceptual, aunque sí estemos justificados a hablar de ella en términos de metáfora (incluso, de *alegoría*).

16. Nos serviremos de tres casos diferentes, de tres descubrimientos que, desde cualquier otra perspectiva, no tendrían una explicación posible: el del propio Freud, el de Marx y el de Charles Darwin. Nuestra elección no viene motivada por azar; de ellos se hablado en términos de los tres descubrimientos que completaron el camino iniciado por la primera revolución copernicana (de orden cosmológico), al reproducir su giro y sus efectos en diferentes dominios del pensamiento.²⁸ Sin duda, cuando

²⁸ Cfr. Félix Duque, “Oscura la historia y clara la pena: informe sobre la posmodernidad”, 216-8, si bien prefiere incluir el nombre de Nietzsche (en vez del de Darwin) junto a Marx y Freud. Para nosotros, la obra de Nietzsche todavía es plenamente idealista. En su elección, Duque sigue la sugerencia de Ricoeur en torno a que esos serían los tres *filósofos de la sospecha*, y lo hace en contra de un Freud que, en su propia obra (cfr. Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis”, 2432-6), situó la emergencia del psicoanálisis en paridad con la de Galileo (que impuso al *narcisismo humano* su primera herida, «la ofensa cosmológica») y la de Darwin (que infirió «la ofensa biológica») —aunque no con la de Marx, que esta vez se cayó de la lista. Veremos en seguida que este último, en cambio, defendió que su descubrimiento debía situarse junto al darwinista. Para ello nos ayudaremos del reciente texto de Jacobo Muñoz, “Marx y Darwin”, 42-7.

Sobre el texto de Félix Duque (de gran sincretismo y alcance), destacamos su descripción acerca del modo en el que los tres filósofos de la sospecha habrían *herido de muerte* el *proyecto ilustrado*: «tras las críticas de los “padres fundadores” de la modernidad tardía, el hombre —lejos de ser dueño de sí y (aunque fuera en última instancia) [he aquí el guiño de Duque a Althusser] de la infraestructura de su propio destino— pareció más bien despertar del magnífico “sueño dogmático” del Sujeto moderno y encaminarse a un nuevo estoicismo: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. La determinación económica sobre la superestructura ideológica, propugnada por el marxismo; la Voluntad de Poder, creadora de fuerzas diferenciales a favor de la Vida y a las que debía asentir el Ultrahombre, según Nietzsche; y en fin —en el seno de un débil *ego*, de un sujeto *constituido* y en absoluto constituyente—, la freudiana colisión del *id* (una *libido* ciega, manifiesta pulsionalmente en factores de condensación y desplazamiento [he aquí el guiño de Félix Duque a Lacan]) y de un normativo *superego* producto de una “racionalización”; esas tres inauditas “maneras de ser” (o maneras del Ser) propugnadas por los “maestros de la sospecha” ponían radicalmente en entredicho el proyecto ilustrado-kantiano de un sujeto autolegisador, esto es: autónomo y responsable de sus propios actos. Pues, ¿cómo podría saber éste —salvo a *tergo*— que esos actos le eran “propios”, cuando más bien habría que hablar al respecto de un ser apropiado para ellos y de un estar apropiado para ellos, de un estar “poseído”? ¡El pomposo Sujeto de la modernidad se veía así “sujeto” a oscuras Fuerzas de las cuales sería él mero producto!». Félix Duque, “Oscura la historia y clara la pena: informe sobre la posmodernidad”, 217.

Por nuestra parte, ya hemos defendido que el marxismo y el psicoanálisis no pondrían *radicalmente en entredicho* el proyecto kantiano, sino que más bien ayudarían a llevar a un suelo concreto las dimensiones por él establecidas, salvándolo así del recurso idealista-trascendental. Inevitable-

hablamos de novedades teóricas revolucionarias también estamos hablando de aquellas capaces de instaurar tales revoluciones copernicanas.

A primera vista, lo innovador e incluso desagradable del contenido de estas teorías se explicaría porque su punto de referencia conceptual no es el Nombre-propio, ni la imagen narcisista. Es el Nombre-del-padre. No por casualidad, Freud dejó escrito en el texto “Una dificultad del psicoanálisis” que, junto con la obra científica de Copérnico, la suya y la de Darwin habían inferido al género humano importantes heridas narcisistas. Esto les diferencia de todos los avances que produce el vector teórico social en su vertiente pseudo-científica, para el que los propios genes son egoístas y

mente, lo llevaron a una dialéctica concreta, al descubrir determinaciones ulteriores que permitían desplazar el juego dialéctico de la *cosa en sí* kantiana. Creemos, sin embargo, que el idealismo trascendental no conforma lo más propio o definitorio de la filosofía kantiana, que para nosotros reside en el hecho de que ella misma instaurase el giro copernicano en filosofía, al imponer la determinación subjetiva del tiempo y del espacio. En tanto es así, adivinamos una línea de continuidad entre la filosofía de Kant y la de Marx (Althusser) y Freud (Lacan), continuidad que se basa en que cada una de ellas revolucionó el panorama científico de su tiempo, dando un giro más a la revolución copernicana. Es en este carácter revolucionario donde precisamente Kant, Marx y Freud, a pesar de sus diferencias, erigen su propia línea de continuidad.

Para una interpretación afín a esta visión del sistema kantiano, cfr. José Luis Villacañas Berlanga, “Estudio introductorio: Emmanuel Kant, las posibilidades de la razón”, LXXII – CXII, cuya tesis principal se introduce en los siguientes párrafos, páginas LXXIII-LXXIV: «En la expresión “revolución copernicana” debe verse una de esas metáforas centrales a través de las que se expone el proyecto crítico. [...] Al dar con esta metáfora central, desde la que podía organizar su pensamiento, Kant obtuvo una mejora radical de la autoconciencia de su obra. Para él, todo gran cambio histórico en el campo del conocimiento y de la formación de una ciencia constituía una revolución copernicana. Su obra crítica, que instituía la metafísica como ciencia, era sencillamente un caso más. [...]

»El sentido de la metáfora es bastante preciso. Kant imitaría la genial idea de su paisano Copérnico cuando, para aclarar los movimientos reales de los planetas —un terreno completamente confuso y desolador desde hacía siglos—, lanzó la hipótesis de que era preciso descontar aquello que el sujeto observador introducía en las percepciones de los movimientos. Si el sujeto observador, su movimiento y su lugar no se hacían conscientes, y no se descontaban en los cálculos de observación, no se podía distinguir entre los movimientos reales y los aparentes de los planetas, los que se veían de un modo aparentemente real pero que en el fondo dependían de que el observador también se movía y cambiaba continuamente su perspectiva. Predecir el movimiento de los planetas implicaba construir para ellos una órbita que descontara la órbita que trazaba el mismo espectador con su movimiento. Sin esa construcción no era posible la predicción. Observar sí, pero antes construir la teoría. Curiosamente, la centralidad del ser humano como observador y constructor era inversamente proporcional a su centralidad ontológica: la Tierra y el ser humano en ella no eran el centro real del universo, de los planetas o de la realidad. Kant sugería que ambas cuestiones —la centralidad del papel de observador y la falta de centralidad del “ser” humano— constituían profundos aspectos que había que mantener en aquel genial hallazgo copernicano. Esto es lo que dejó claro en las novedades que introdujo en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de 1787. Por tanto, sólo en su segunda edición (y para ser más precisos, en su prólogo, en sus notas, en sus mejoras de “La dialéctica trascendental”) se avanza hacia la escritura de una historia del trabajo de la razón humana, como otras tantas revoluciones copernicanas. Dentro de esa historia, la obra crítica de Kant alcanza su sentido».

narcisistas,²⁹ y un órgano como el cerebro tiene como función darnos felicidad. Curiosamente, la ideología liberal no tiene ningún reparo en definir el objeto real con funciones de su conciencia ideológica, a la vez que es absolutamente reacia a aceptar la determinación teórica del inconsciente sobre el cuerpo del sujeto, tal y como ocurre en el síntoma psicoanalítico.³⁰ Al no distinguir entre el objeto teórico y el objeto real, tolera a la vez demasiado y demasiado poco.

Respecto al psicoanálisis, creemos que ofrece la prueba más convincente de que el Nombre-del-padre inconsciente determina toda novedad teórica revolucionaria producida en relación a un objeto de conocimiento concreto, en su doble vertiente de objeto teórico y objeto real. En este caso, debemos relacionar este hecho con que el psicoanálisis disponga del sujeto como su propio objeto de conocimiento. Como bien dice Lacan, «ya se dé por agente de curación, de formación o de sondeo, el psicoanálisis no tiene sino un *medium*: la palabra del paciente [la psychanalyse n'a qu'un médium: la parole du patient]». ³¹ El psicoanálisis investiga al sujeto a partir de su productividad discursiva, escuchando los términos desde los cuales el propio sujeto entiende todas sus actividades, lingüísticas y no-lingüísticas (su malestar, sus relaciones sexuales, etc.).³² Sin duda, este esquema guarda una relación con nuestra hipóte-

²⁹ Cfr., si no, el título de la obra de Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

³⁰ Creo que debemos poner este hecho en relación con el dicho de que los descubrimientos de Darwin y Freud debían ser leídos en continuidad con el de Copérnico, en lo que respecta a la forma en la que acababan desplazando al sujeto humano del lugar central en el universo, en el mundo animal, y respecto a sí mismos, en el que se había colocado.

³¹ Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" 237/247.

³² Queremos añadir una serie de reflexiones en torno al hecho de que la productividad discursiva del sujeto fuese la materia prima de la que el psicoanálisis haría uso para llegar a su conocimiento de la subjetividad. No se trata de una cuestión menor para lograr entender de qué manera Freud llegó al descubrimiento del inconsciente y del modelo dialéctico de estructura. Nuestra primera observación consiste en reconocer que, en la medida en que el objeto de estudio de Freud no era sino el discurso de un paciente, Freud mismo no podía sino escuchar las anomalías que se presentaban en ese discurso consciente, por mucho que se hallasen determinadas por funciones totalmente diferentes a las que guiaba la conciencia. No podía escucharlas como si fueran azar, errores sin sentido, mero ruido... sino necesaria e inmediatamente como lenguaje. Igual que cuando escuchamos un sonido no podemos más que darle algún sentido, así también, pendiente como estaba del discurso de los pacientes, Freud no podía más que escuchar sus errores en continuidad con la función significativa que estaba determinando su escucha.

Pero debemos ir más allá. No se trata solamente de que Freud *no* pudiera evitar escuchar las anomalías de su objeto de estudio en continuidad con las funciones de comprensión que él tenía activas mientras escuchaba el discurso del paciente. Como es evidente, la clave reside en que las propias leyes lingüísticas lo ayudaron a descubrir a qué determinación última obedecían estas anomalías. Los mecanismos de esta determinación podían comprenderse a través de la metonimia

sis general: la determinación formal derivada de su propia subjetividad neurótica, así como la determinación de contenido que ejerció su propio Nombre-del-padre inconsciente en su propia subjetividad, hicieron posible que Freud descubriera la una y la otra, en sus pacientes y en sí mismo.³³ Pues precisamente esos fueron sus descubri-

y la metáfora, el desplazamiento y la condensación, unas relaciones lingüísticas que la burguesía estaba muy acostumbrada a leer en sus manifestaciones culturales.

Además, resultaba menos escandaloso defender la determinación subjetiva de las anomalías del discurso de un paciente (por muy rebuscada que pareciera) que afirmar tal cosa de las anomalías que las diferentes ciencias empíricas y formales encontraban en sus respectivos objetos de estudio. A Freud se le podía acusar de proyectar sus propias ideas sobre el discurso del paciente; de hecho, así ha ocurrido muchas veces, y también desde Deleuze y Guattari. Pero no se le podía hacer culpable de haber forzado su objeto de estudio para someterlo a intenciones subjetivas: el carácter subjetivo formaba parte, de inicio, del objeto de estudio del psicoanálisis. Como máximo, Freud no sería culpable más que de interpretar algo que había producido el propio paciente.

Aceptada la determinación subjetiva de estas anomalías y de todo cuanto el sujeto producía en su discurso, Freud no tuvo más remedio que plantearse la posibilidad de que esta determinación pudiera tener la forma de un lenguaje, que respondiese a reglas comprensibles y formalizables. Al no poder sino escuchar las anomalías del discurso desde una perspectiva lingüística, éstas le guiaron al descubrimiento de su significado, y así también del contenido del vector teórico inconsciente que las afectaba. Ciertamente es que no operaban a través del punto de vista sintáctico y conceptual, pero sí a través de asociaciones metafóricas y de proximidad.

A esto hemos de añadir nuestra segunda observación. Consiste en que Freud no alcanzó su descubrimiento escuchando simplemente el discurso consciente de la gente. No llegó al inconsciente y a la estructura dialéctica de la subjetividad por medio de la experimentación objetiva y la neutralización de su propia subjetividad, tal y como la concibe el empirismo más inocente. Antes fue al contrario. Pero, además, antes de descubrir el inconsciente propiamente dicho (en un sentido psicoanalítico), ya había trabajado con Charcot y Josef Bauer, para avanzar en el tratamiento de la histeria a través de la hipnosis. A este método lo llamaron *catártico*. Durante varios años Freud pudo presenciar que, hipnotizados, los sujetos relataban escenas que despiertos no eran capaces de recordar. El problema es que al acabar estas sesiones, el discurso que los sujetos habían producido hipnotizados no se recordaba y parecía no tener funcionalidad.

A este respecto, tanto en su *Autobiografía* como en sus *Estudios sobre la histeria*, Freud relata que la dificultad de llevar a cabo el método catártico (y también su deficitario éxito), fue una de las razones por las que fue necesario desarrollar su método psicoanalítico propiamente dicho. A esto se añadió la tesis acerca de la determinación en última instancia de la causa sexual sobre la histeria (de la que Freud habla en su autobiografía en términos de «*sorprendente descubrimiento*»), rasgo que no fue subrayado en el trabajo realizado con Bauer, y al que este último no quería dar la prioridad (cfr. Sigmund Freud, *Autobiografía* (II), 2770). Una vez instaló su consulta de forma independiente, trató de descubrir el rastro de aquello que asomaba en los episodios hipnóticos, pero esta vez a través de vías como la interpretación de los sueños y de un discurso consciente abandonado a la libre asociación.

Como vemos, de tener dos estados completamente separados como eran el estado hipnótico y la conciencia, Freud postuló la tesis de su interferencia, así como la posibilidad de leer el uno desde los errores del otro. Se inició así el camino desde la anomalía a la novedad revolucionaria, cuando los equívocos del discurso consciente fueron leídos bajo una intención subyacente, la determinación de un vector teórico inconsciente que se manifestaba justamente en esos errores. Con ello, el estatuto de la anomalía cambió al de *síntoma*.

³³ No hemos de olvidar la importancia que tuvo el auto-análisis que se realizó bajo la supervisión de su amigo Fleisch.

mientos: un inconsciente elaborado en torno al Nombre-del-padre y una subjetividad neurótica.

En el caso del psicoanálisis, pudiera parecer que el argumento se muerde la cola; pero basta prestar atención para darse cuenta de su lógica. Las mismas determinaciones de la subjetividad inconsciente que Freud descubrió en sí fue lo que le permitieron descubrirlas en sus objetos de estudio. Entre otras cosas, con esto queremos decir que de nada hubiese servido que a Freud le presentasen sus síntomas todos los neuróticos del mundo si él no hubiese sido, a la vez, un neurótico; si él no hubiese estado afectado también por un elemento teórico inconsciente, resultado del complejo de Edipo. Esto sería válido también para todos los descubrimientos; también, para todas las revoluciones en la política. Respecto a cualquiera de estas cosas, un psicótico no hubiese sido capaz de lograr nada; el psicótico no descubre, sino que ordena todo en torno a su Nombre-propio, o imagen narcisista. Él mismo no tiene síntomas, sino que, respecto a estas instancias, el mundo es su síntoma.³⁴

17. A partir de aquí, conviene revisar la tesis acerca de que los descubrimientos revolucionarios no mantienen una relación conceptual con el contenido del Nombre-del-padre, sino exclusivamente asociativa. Esta tesis no se sostiene en el caso concreto del psicoanálisis. En contra del resto de descubrimientos que vamos a explorar, la determinación del inconsciente sobre la novedad revolucionaria freudiana mantiene una relación conceptual con el Nombre-del-padre. No podía ser de otra manera, puesto que Freud descubrió el Nombre-del-padre en el centro mismo del inconsciente. Su inconsciente no sólo le otorgó el margen teórico necesario para que la novedad revolucionaria emergiese en la experiencia, en el discurso de sus pacientes; sino que, además de esto, el contenido del inconsciente de Freud vino a desplegarse en ese

³⁴ Cfr. Jacques-Alain Miller, "A propósito de la psicosis : síntoma y fantasma", 42: «Así resalta el valor del dicho de Lacan, que parece una paradoja: que el psicótico es normal. Es decir, que para el psicótico el Otro no es normal, la anormalidad está unilateralizada completamente en el Otro.

»Podemos utilizar el caso Schreber, como todo el mundo en el campo psicoanalítico freudiano, como un caso de referencia. Es un caso de referencia debido a que la forma de su psicosis resulta ser un punto de cruce entre la paranoia y la esquizofrenia. En el pensamiento de Schreber, en su concepción, él es normal. La anormalidad es la anormalidad de Dios, es responsabilidad de Dios el hecho de transgredir el orden del mundo. Schreber hace una diferencia entre Dios y el orden del mundo y, en su concepción, él se conforma al orden del mundo mientras que es Dios quien lo transgrede».

lugar. La determinación teórica que ofrecía el inconsciente del científico fue confirmada en la experimentación con el objeto real, en tanto que sus pacientes eran neuróticos como él.

Primero a través de las anomalías, después como síntomas de pleno sentido, la estructura neurótica de la subjetividad y el Nombre-del-padre vinieron a ocupar el lugar que la determinación de su inconsciente abría en la experiencia, al ofrecer elementos diferentes a los que proporcionaba el paradigma científico de su tiempo. Fue así como, poco a poco, se concretaron los términos de esta novedad conceptual; poco a poco llegó a ser formalizada en un lenguaje sintáctico y conceptual capaz de explicar qué era aquello que la diferenciaba de la psicología de la que era contemporánea, por qué esta última se equivocaba y qué respuestas ofrecía el psicoanálisis a ciertos problemas que la anterior no podía solucionar. De ello resultó la teoría psicoanalítica y el modelo formal dialéctico que encuentra en la subjetividad, esa topología tan especial entre lo consciente y lo inconsciente. Todo este proceso se vio acompañado por el contraste empírico de las hipótesis, tal y como lo permitía la terapia con los pacientes.

II

18. Por todo esto, creemos que el descubrimiento de Freud no debería ser considerado únicamente como una metáfora del Nombre-del-padre. No se corresponde por entero al esquema del síntoma, aquél que observamos en el error o en la metáfora artística; y no sólo porque acontece en el contacto con la objetividad de un objeto real. Esto último también sucede con los descubrimientos de Darwin y Marx, que no por ello dejan de ser metáforas del Nombre-del-padre. A diferencia de ellos, lo específico del de Freud radica en que desveló las causas que lo hicieron posible. No hemos dejado de repetirlo. Tal vez sin quererlo, el psicoanálisis descubrió aquello de lo cual todo descubrimiento científico revolucionario es una metáfora sintomática, un desplazamiento. Hasta cierto punto, también lo fue el propio psicoanálisis; lo que sucede es que él profundizó en sus propias condiciones de posibilidad, hasta encontrar las determinaciones subjetivas que, como ciencia, lo hicieron posible.

Volvamos a reformularlo. Althusser escribe que Freud inició una nueva ciencia, a la luz de su descubrimiento del inconsciente y de la estructura dialéctica de la subjetividad. Pero esta ciencia no puede ser únicamente como una determinación de un

vector teórico inconsciente que, sin embargo, continuaría totalmente oculto, desconocido y reprimido, como ocurre con la metáfora, el síntoma y el resto de los descubrimientos científicos de los que vamos a hablar. En contra de todos ellos, Freud no se conformó con el plus-de-goce fálico que la subjetividad obtiene al actualizar parcialmente (por medio de una metáfora) el Nombre-del-padre, el fantasma. Freud no cesó hasta sacar a la luz el propio fantasma, la instancia determinante, el Nombre-del-padre que resolvía el complejo de Edipo y fundaba el inconsciente. Con ello no sólo desveló las causas que subyacían a todo síntoma, y la verdadera localización del modelo dialéctico de estructura; descubrió además las causas que lo habían hecho posible como descubrimiento revolucionario.

Todo ello nos lleva a concluir que el psicoanálisis es una epistemología. Concretamente, se trata de la única que puede explicar esas transiciones que Kuhn definió como cambios de paradigma. Más allá del hecho de que ciertos conceptos del marxismo tendrán que completarla, el psicoanálisis ultima aquella estrategia kantiana que deseaba ofrecer las estructuras verdaderas de la subjetividad y definir, así, la estructura de lo *revolucionario* en toda revolución copernicana. Sin duda, esta transición desde la ciencia a la epistemología —la misma que Althusser quería ver en la diferencia entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico— debe leerse en continuidad con la labor de hacer consciente lo pre-consciente o inconsciente, con ese imperativo que es el «Wo Es war, soll Ich Werden» freudiano, el «allí donde ello era mi deber es que yo venga a ser», como lo rescribe Lacan.

II. *El marxismo como descubrimiento revolucionario en las ciencias sociales*

I

19. La determinación del propio inconsciente freudiano fue necesaria para que el inconsciente pudiese formar parte de la ciencia como descubrimiento revolucionario. Consideramos, por ello, que el psicoanálisis es la única ciencia capaz de justificar su propia emergencia revolucionaria; esto la convierte en una meta-ciencia, o una epistemología, y es la razón por la que hemos acudido a ella para justificar otros tantos descubrimientos revolucionarios. A primera vista, parece obvio que, en estos últimos, la determinación del Nombre-del-padre tendrá que encontrarse desplazada. También

parece razonable concluir que las respectivas ciencias en las que el resto de descubrimientos se integran serán incapaces de explicarlos en ellas mismas, excepto por recurso a nociones idealistas: así lo hemos comprobado ya respecto del propio marxismo. Por la misma razón, concluimos que, si bien reproducen el modelo formal de estructura dialéctica, es conveniente hablar de tales descubrimientos en términos de metáforas sintomáticas del Nombre-del-padre, del fantasma, puesto que el Nombre-del-padre no consigue relacionarse con su contenido en términos conceptuales. Su significado se halla desplazado. Esto es así por mucho que todos ellos cuenten con una amplia evidencia empírica, y por mucho que al final del proceso de su elaboración presenten un aspecto plenamente sintáctico y conceptual, no metafórico o imaginativo, dada la lógica temporal retroactiva.

20. Acerquémonos al marxismo desde este punto de vista. Queremos llenar de verdadero sentido la frase de Althusser a Lacan, aquella en la que quería demostrar «por qué y de qué forma tus intentos implican (en la forma paradójica de la discontinuidad radical) el absoluto teórico de las condiciones que permiten a Marx». ³⁵ Veremos, en primer lugar, que su descubrimiento entraña una proyección de la estructura dialéctica de la subjetividad sobre el modo de producción capitalista. Esto no sucedía con el resto de metáforas del Nombre-del-padre: el error y la metáfora artística; la emergencia de estas últimas no implicaba el cambio en el modelo formal de estructura del vector teórico en el que aparecían, razón por la que se entendían únicamente como anomalías (el error), o bien como condensaciones de elementos presentes en ese mismo vector, en el caso de la metáfora. En cambio, a lo largo de este trabajo hemos recorrido toda una serie de paralelismos efectivos entre el psicoanálisis y el marxismo; con ello hemos ilustrado una coincidencia que Miller subrayó al considerar a ambos «discursos de la sobre-determinación». ³⁶ Desde nuestro punto de vista, este hecho se explicaría por la determinación que la subjetividad neurótica de Marx ejerció sobre el objeto teórico que heredó de la ideología burguesa.

³⁵ Louis Althusser, “Louis Althusser à Jacques Lacan [Paris] 26. XI. 63”, 273: «J’expliquerai alors en quoi et pourquoi votre tentative implique (sous cette forme paradoxale de la discontinuité absolue) l’absolu théorique du préalable de Marx».

³⁶ Jacques-Alain Miller, “Acción de la estructura”, 35.

Como sabemos, de la interrelación entre el Estado y la sociedad civil (y de la filosofía de la historia que se derivaba de ella), Marx pasó al modo de producción capitalista y el materialismo histórico. En aquellos objetos de estudio de la ideología burguesa, Marx fue capaz de conceptualizar instancias y mecanismos equivalentes a los que Freud acabaría hallando, cincuenta años después, en la estructura sincrónica y en el estudio diacrónico de la subjetividad. Nos hemos detenido en estos paralelismos, pero no estará de más ofrecer un resumen esquemático.³⁷ Para empezar, lo más evidente es que ambas teorías incluyen de forma explícita un conflicto por los medios de producción de goce (los medios de producción, la madre psicoanalítica). En una, el conflicto se da entre clases sociales; en otra, entre las generaciones en el interior de la familia; y en ambas la resolución de este conflicto establece una estructura dialéctica, de diversidad y dominancia, que tiene consecuencias sintomáticas. Para el psicoanálisis, este conflicto es el trauma de castración, que impone al sujeto la estructura neurótica. Con la resolución del complejo de Edipo, el sujeto puede gozar de la madre inconscientemente, pero sólo a través del Nombre-del-padre; esto es, puede gozar simbólicamente de la madre como *falo*, pero sin poseerla, sin gozar de ella corporalmente. Debido a los efectos persistentes del trauma de castración, esta madre tiene que pasar por una segunda negación ulterior para que el niño pueda gozar de ella en la conciencia. Así, el Nombre-del-padre da lugar al Nombre-propio, que se convierte en la instancia que lleva a cabo la represión propiamente dicha, mientras que el Nombre-del-padre pasa a ser el centro del goce inconsciente. Del mismo modo que la represión originaria hizo olvidar el episodio de la castración, el Nombre-propio es el encargado de reprimir los efectos de la sexualidad infantil asociada al Nombre-del-padre. Establecido este esquema, los síntomas se sucederán por la interrelación de las dos corrientes de goce o auto-referencia, esto es, cuando el niño trate de disfrutar de los dos nombres a la vez.

En el materialismo histórico, en cambio, el conflicto por el goce se realiza en la economía, se juega entre clases, y tiene su primera expresión en la violencia que permite la *acumulación primitiva* u *original* [*ursprüngliche Akkumulation*]. Así se lee en el libro primero de *El capital*, en la sección llamada “El secreto de la acumulación

³⁷ Cfr., también, nuestro diagrama “Paralelismos entre el marxismo y el psicoanálisis”, ofrecido como anexo.

originaria”.³⁸ «La acumulación originaria», nos recuerda a su vez Peter Osborne, «lejos de ser el producto de la diligencia y de la abstinencia, es actualmente expropiación. Como tal, fue ilegal (en su tiempo) y necesariamente violenta».³⁹ Tal violencia es la que, según Marx, se llevó a cabo históricamente en momentos diferentes de los países europeos, pero en todo caso «en los momentos en los que las grandes masas de hombres se ven despojadas repentina y violentamente de sus medios de subsistencia y lanzadas al mercado de trabajo en calidad de proletario libres».⁴⁰ Con ello se pone fin al modo de producción feudal,⁴¹ se logra que los medios de producción de la economía caigan en manos de una clase y no de otra, y se instaura un nuevo marco de relaciones productivas (el capitalista). A partir de entonces, al proleta-

³⁸ Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo III, Sección séptima, XXIV. La llamada acumulación originaria, 1. El secreto de la acumulación originaria), 197-9: «Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. [...] Como se sabe, en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato, en una palabra, la violencia. En la dulce economía política, por el contrario, reinó desde siempre el idilio. El derecho y el “trabajo” fueron de siempre los únicos medios de enriquecimiento, exceptuando siempre, naturalmente, “el año en curso”. En realidad, los medios de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos.

»[...] La relación capitalista presupone la disociación entre trabajadores y propiedad en las condiciones de realización del trabajo. Una vez que la producción capitalista marcha por sus propios pies, no sólo mantiene esa disociación sino que la reproduce a una escala cada vez mayor. El proceso que crea la relación capitalista no puede ser, pues, más que el proceso de separación entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, un proceso que, por un lado, transforma los medios sociales de subsistencia y de producción en capital, y por otro, convierte a los productores directos en obreros asalariados. Así pues, la llamada acumulación originaria no es otra cosa que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se presenta como “originario” porque constituye la prehistoria del capital y de su modo de producción correspondiente».

³⁹ Peter Osborne, *How to read Marx* (9), 109.

⁴⁰ Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo III, Sección séptima, XXIV. La llamada acumulación originaria, 1. El secreto de la acumulación originaria), 200.

⁴¹ Karl Marx, *El capital* (Libro I-Tomo III, Sección séptima, XXIV. La llamada acumulación originaria, 1. El secreto de la acumulación originaria), 199: «La estructura económica de la sociedad capitalista ha brotado de la estructura económica de la sociedad feudal. La disolución de ésta libera los elementos de aquélla.

»El productor directo, el obrero, no puede disponer de su persona hasta que cese de estar ligado a la gleba o de ser siervo o propiedad de otra persona. Para ser vendedor libre de fuerza de trabajo que lleva su mercancía a cualquier parte donde encuentre mercado para ella, el obrero tuvo que sustraerse además del dominio de los gremios, de sus ordenanzas sobre los aprendices y oficiales y del obstáculo de sus normas laborales. Así el movimiento histórico que transforma a los productores en obreros asalariados se presenta, de un lado, como su liberación de la servidumbre y de la coacción gremial; y éste es el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses. Mas, por otra parte, estos recién liberados no se convierten en vendedores de sí mismos hasta que los han desposeído de todos sus medios de producción y todas las garantías de sus existencias que les ofrecían las viejas instituciones feudales. Y la historia de esta expropiación suya se ha escrito en los anales de la humanidad con rasgos de sangre y fuego».

riado se le permite participar en los medios de producción económicos como fuerza de trabajo, pero no así como propietarios.

Si la acumulación originaria ocupa el mismo lugar que el trauma de la castración, no podemos más que remitir la estabilización de un esquema de relaciones productivas en la infraestructura a la adopción del Nombre-del-padre a manos del niño. Con ello se concreta la represión primitiva en un modo de producción: se pone fin a una acumulación primitiva que, a partir de entonces, sólo existirá en sus efectos. Sabemos cómo llamar a estos efectos en la teoría psicoanalítica: angustia de castración. Es debido a ella que el Nombre-del-padre no consigue reportar un goce estable, limpio de toda referencia a la lucha generacional, al complejo de Edipo y —por ello— libre de ambivalencias. En el marxismo sucede algo similar. El esquema productivo que sucede a la acumulación originaria implica un desequilibrio, y no consigue apaciguar la lucha de clases. Así, la división entre propietarios y fuerza de trabajo hace inevitable que se dé la apropiación privada del valor que resulta de un trabajo ajeno. De ahí la necesidad de que la acumulación originaria sea sometida a una segunda negación, negación que viene como consecuencia de sus propios efectos. Aquí es donde entra en juego la ideología del vector teórico social, instancia simétrica al Nombre-propio. Como hemos visto, la ideología resulta del hecho de que el conocimiento de estructura de un modo de producción no es accesible desde ninguna de las instancias productivas parciales que funcionan dentro de ella. Tal desconocimiento es, en realidad, un efecto de esta misma estructura dialéctica, sobre-determinada. La división entre trabajo físico e intelectual, consustancial a la división entre la clase de los trabajadores y la de los propietarios (pero que no puede ser absoluta, puesto que no hay práctica sin teoría), no hace más que fortalecer este proceso de desconocimiento, al impedir que puedan ponerse en contraste los vectores teóricos de cada clase social, esto es, la teoría que guía sus respectivas actividades productivas. Así, la clave reside en que la ideología es un vector teórico en el que la lucha de clases está presente únicamente como silencio, funcionando como ausencia: no sólo elude toda referencia explícita a la violencia de la acumulación originaria (pues este olvido ya se activó con la transición hacia un esquema de relaciones de producción), sino que también silencia los efectos de la lucha de clases que cabe encontrar en el nuevo esquema, a saber: la relación entre propietarios y fuerza de trabajo, la plusvalía que ésta conlleva, y la dife-

rencia entre trabajo físico e intelectual, etc. Lo que ocurre es que la ideología está sometida al mismo efecto óptico que, para el psicoanálisis, borra todo rastro de la lucha generacional en el Nombre-propio. Partiendo de él, el sujeto sólo puede dar cuenta de sí mismo y de su historia desde el resultado (él no sabe que lo es) de su propia conciencia. Igualmente, la producción de las representaciones sobre qué es la sociedad y sobre cuál es su historia se ve afectada por el esquema sobre-estructurado de la lucha de clases, el cual organiza toda la producción de la sociedad.

II

21. Hasta aquí hemos hecho un breve resumen de algunas de las hipótesis que habíamos planteado hasta ahora acerca de los paralelismos que encontramos entre el marxismo y el psicoanálisis. A esto habría que añadir lo ya dicho acerca de la lógica del tiempo retroactivo que Marx expone al analizar desde el punto de vista del momento de la venta. Ahora bien, en este punto nos atrevemos a añadir un paralelismo más. Aún a riesgo de alargar este punto demasiado, creo que este análisis está justificado porque nos ayuda a concretar algo más las variables que, en cada caso, determinan las ideas que dan contenido a la conciencia de cada sujeto. No va a suscitar sorpresa saber que este proceso se parece a aquél a través del cual la ideología es producida en cada modo de producción. Este es el paralelismo principal que queremos destacar. Hasta ahora, la misma indefinición que encontramos en la forma en que Marx caracterizaba la ideología de la super-estructura a partir de la infraestructura (pues decía únicamente que aquélla era su mentira, pero sin hacer referencia a los factores que habían dado lugar a su concreción positiva), la habíamos heredado nosotros, al menos en cierta medida, respecto del contenido del vector de la conciencia. Se trataba de una variable del vector teórico social, determinada en función del Nombre-propio. Pero este tratamiento dejaba demasiados factores en el aire y sin identificar, a lo que había que añadir algo más grave todavía: podía dar a entender, falsamente, que la estructura neurótica de la subjetividad no tenía efecto alguno sobre el contenido de ese Nombre-propio bajo el cual un sujeto se comprendía a sí mismo. Esto es lo que queremos corregir.

Ya no basta con decir que este Nombre-propio resulta de un proceso represivo sobre el Nombre-del-padre. Ahora queremos defender la tesis de que las ideas que el

sujeto se forma conscientemente de sí mismo (los conceptos y los argumentos con los que da contenido a su Nombre-propio a lo largo de su vida), se relacionan con la necesidad de explicarse a sí mismo sus propios síntomas. La estructura dialéctica de la subjetividad afecta a las propias ideas de la conciencia. El psicoanálisis no sólo muestra capacidad explicativa respecto al contenido de los elementos teóricos del inconsciente, sino también para las ideas de la conciencia. Pues los síntomas forzosamente se perciben, como se experimenta el goce y la angustia que generan; a partir de ellos, el sujeto elabora toda una explicación teórica acerca de sus causas y de su verdad. Que estas ideas hayan de ser falsas (igual que deba serlo la ideología respecto de la infraestructura y la estructura entera de la sociedad), se debe a que, para elaborarlas, el sujeto cuenta solamente con los elementos y normas teóricas que le ofrece el vector teórico social; en éste se inscribirán, forzosamente, las hipótesis que a este respecto haga suyas. En tanto es así, hacemos bien en completar nuestra definición de la conciencia diciendo que ésta consiste en una variable del vector teórico social, determinado en función del Nombre-propio y —además— como respuesta a sus propios síntomas, como respuesta a la interferencia del vector teórico del inconsciente.

El problema que se plantea en este marco es el siguiente: el sujeto no tiene acceso al contenido de su inconsciente (que ha reprimido) y ningún vector teórico social, perteneciente a algún modo de producción, ha hecho suyo hasta la fecha las conclusiones del psicoanálisis, incluyendo su modelo dialéctico de estructura. Si a esto sumamos que los síntomas psicoanalíticos no tienen una explicación desde la medicina general, y que esta disciplina es la única que el vector teórico social defiende y enseña, entonces nos damos cuenta de que resulta inevitable que los propios sujetos recaigan en una explicación ideológica de sus propias síntomas, así como en una idea falsa de sí mismos.

Todo esto significa, por lo tanto, que la lucha de clases no es la única causa de la producción de ideología. La estructura dialéctica de la subjetividad psicoanalítica no sólo es determinante, como veremos, para la producción de un descubrimiento revolucionario, sino que también lo es para la creación de falsedad. Todo sujeto tiene síntomas cuya causa no es inmediatamente accesible a su propio conocimiento, en la medida en que está reprimida (el complejo de Edipo, la castración, etc.). Si es cierto —como hemos dicho— que el sujeto hace uso de la ideología para explicar sus pro-

pios síntomas, entonces podemos añadir que el sujeto utiliza una falsedad social (la ideología) para producir su propia falsedad subjetiva y narcisista, y que una y otra necesariamente interaccionan. A modo de hipótesis, planteamos incluso la posibilidad de que la falsedad subjetiva (desviación narcisista de la ideología que prima en un momento dado en una sociedad) sea uno de los motores de cambio de esa propia ideología, aunque no en dirección a la verdad.

22. A este respecto, encontramos que los dos tipos de neurosis que el psicoanálisis diagnóstica (histéricas y obsesivos) contienen los dos mecanismos que ya hemos encontrado en el proceso de producción de las ideas de la ideología, en un modo de producción cualquiera: el idealismo empirista y el idealismo especulativo. Éstos resumen los movimientos del pensamiento consciente dentro de una estructura dialéctica y sobre-determinada, independientemente de que sea la del modo de producción o la subjetividad. Las ideas que el neurótico obsesivo tiene acerca de sí mismo forzosamente reproducen el idealismo especulativo. Lo que el neurótico histérico piensa de sí cae del lado del idealismo empirista. Como no podía ser de otra manera, de cara a nuestra deseada unificación entre el marxismo y el psicoanálisis tenemos un punto de partida para elaborar el origen del idealismo empirista y el idealismo especulativo en las dos respuestas (falsas, ideológicas) que los sujetos neuróticos, desde su conciencia, dan a sus síntomas. No resulta extraño que el vector teórico social que cada nueva generación de sujetos (mayoritariamente neuróticos histéricos y obsesivos) encuentra en su modo de producción, y con ayuda del cual quiere explicar sus propios síntomas, ya caiga del lado del idealismo empirista o especulativo. Y es que la ideología de cada modo de producción podría ser entendida en relación con las razones que los sujetos del pasado quisieron dar a sus propios síntomas. Para dar sentido a sus anomalías, el sujeto concreto recurre a las explicaciones sintomáticas (idealistas) de la ideología.

23. Se trata de un asunto complejo, uno que no hemos tratado todavía, y requiere una breve introducción. Ésta debe empezar repitiendo que dos eran los tipos de neurosis que Freud diagnosticó, la histérica y la neurosis obsesiva. Además de éstas, encontramos los casos psicóticos y perversos de la subjetividad, pero que en este caso

no vamos a tratar. La neurosis histérica (que mayoritariamente se da en sujetos de sexo femenino) se caracteriza porque los síntomas aparecen en el cuerpo, esto es, como dolencias para el sujeto cuya causa es psíquica y que no responden, por ello, al tratamiento médico común.⁴² Así que nos concentraremos solamente en la naturaleza de los síntomas histéricos; para esto, rescatamos la tesis de Lacan de que el síntoma en el cuerpo del histérico opera, entonces, como «el significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto».⁴³ Junto con la efectividad de las zonas erógenas, la histeria ofrece la prueba más contundente de que el cuerpo de un sujeto está determinado por un vector teórico asocial e inconsciente.

La neurosis obsesiva ofrece la duda como síntoma principal. Precisamente, se caracteriza como un desorden en el pensamiento, responsable de la incapacidad de no dudar, así como de la parálisis y el sufrimiento que esto conllevaba para el sujeto consciente. Si hacemos referencia a la vertiente de la conciencia es porque no debemos dejarnos la otra vertiente de lado, la del inconsciente. No olvidemos que ese síntoma conlleva un sufrimiento para la conciencia, sigue siendo una representación sexual, y que es a través de ella cómo tanto el neurótico histérico como el obsesivo gozan inconscientemente del Nombre-del-padre.⁴⁴

Ahora bien, sabemos que tanto el Nombre-del-padre como las ramificaciones que con él guardan los síntomas se encuentran reprimidos. Ninguno de los sujetos tiene entonces la posibilidad de encontrar la verdadera explicación de sus síntomas. El histérico reprime lo que ese síntoma significa de la misma forma que el obsesivo desconoce cuáles son los verdaderos términos que subyacen su duda. Uno y otro encuentran explicaciones diferentes de los porqués de su malestar, y la clave reside en que su explicación acaba definiendo también su Nombre-propio, el vector teórico de su conciencia.

⁴² Creo que habría que conectar este hecho con la diferencia orgánica (esto es, con los diferentes genitales del hombre y de la mujer, y con la fantasía de castración que puede derivarse de ello), aunque no estoy en disposición de justificarlo como debería.

⁴³ Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, 270/280: «Le symptôme est ici le signifiant d’un signifié refoulé de la conscience du sujet».

⁴⁴ Cfr. Sigmund Freud, “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’) (Epílogo)”, 998/179: «Die Krankheitserscheinungen sind, geradezu gesagt, die *Sexuelbetätigung der Kranken*».

24. Es ahora cuando concretamos el enlace entre los síntomas psicoanalíticos y los que anteriormente identificamos en el modo de producción capitalista, esto es, el idealismo empirista y el idealismo especulativo. Respecto al primero, cabe defender que es el verdadero responsable de las crisis económicas. A fin de cuentas, el idealismo empirista, presente en la economía política liberal, determina el funcionamiento del mercado desde las instituciones económicas burguesas. Las crisis son, precisamente, la resistencia que todo aquello que es objeto real en la economía ofrece a las hipótesis sobre las que se fundamenta la economía política liberal. Se muestra así su falsedad. Al carecer de otro paradigma, el capitalismo no puede sino insistir en su propio esquema y considerar aquellas crisis como anomalías periódicas. No las considera como síntomas de su propia falsedad, ni tampoco como índices de que podría haber otra verdad más compleja.

A partir de Étienne Balibar, dijimos que la economía política liberal cae en el fetichismo, cuando por fetichismo entendemos la remisión de toda una serie de determinaciones teóricas a un objeto real (la naturaleza).⁴⁵ Tenemos así el fetichismo de la mercancía, el de las formas de intercambio capitalista, el de los derechos humanos, cuyo fundamento es la naturaleza humana, etc. Nuestra tesis es que el fetichismo opera en el sujeto histórico, con el que el idealismo empirista comparte una afinidad básica. Sus ideas conscientes repiten la estrategia del idealismo empirista; de ahí surgiría algo así como *filosofía espontánea*, tal y como Gramsci⁴⁶ y el propio Althusser⁴⁷

⁴⁵ Cfr. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (3), 76.

⁴⁶ Cfr. Antonio Gramsci, “La formación de los intelectuales”, 388: «Todo grupo social, como nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no solo en el campo económico, sino también en el social y el político»; también cfr. Antonio Gramsci, “Concepto de ideología”, 365: «Por causa de la concepción del mundo se pertenece siempre a una determinada agrupación, y precisamente a la de todos los elementos sociales que comparten ese mismo modo de pensar y de obrar».

⁴⁷ Cfr. Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos* (Curso 2º, Del lado de las ciencias: la práctica científica, Tesis 25), 67/67: «En su práctica científica, los especialistas de las diversas disciplinas reconocen “espontáneamente” [reconnaissent “spontanément”] la existencia de la filosofía, y la reacción privilegiada [rapport privilégié] que la filosofía mantiene con las ciencias. Este reconocimiento es generalmente inconsciente [inconscient], pero en determinadas circunstancias puede llegar a ser parcialmente consciente. Aunque en este segundo caso aparece envuelta en las modalidades [formes] típicas del reconocimiento inconsciente: esas modalidades constituyen la “filosofía espontánea de los científicos” [“philosophie spontanée des scientifiques ou des savants”] (FEC)». Cfr. a su vez, *Curso de filosofía para científicos* (3º Curso), 82/82: «Existe, en la “consciencia” o en la “inconsciencia” de los científicos [dans la “conscience” ou l’ “inconscience” des savants], una *filosofía espontánea de los científicos*». Destacamos la duda de Althusser al respecto

la llamaron, si bien ambos la remitieron directamente a la pertenencia de clase, o a la influencia de unos aparatos ideológicos. Creemos que habría una filosofía espontánea del neurótico histérico y del obsesivo; de igual manera que la filosofía conspirativa sería propia del psicótico. En el primer caso, dada su absoluta ignorancia de las determinaciones inconscientes de su síntoma, el sujeto histérico no puede más que poner en práctica un fetichismo de su propio cuerpo; se abraza, goza y sufre conscientemente de su síntoma, y lo trata como si fuese el misterio que no puede explicar ninguna teoría. El cuerpo es su Naturaleza con mayúsculas, como para el liberalismo lo es la economía. En ambos casos estamos ante un *real* sin teoría, y no es de extrañar que las hipótesis que tratan de dar cuenta de ello reserven un espacio para la mística. El sujeto histérico, en general, desprecia las explicaciones y las ideas, y lo hace porque su experiencia es que éstas no pueden decir lo que él mismo significa, esto es, lo que significa su síntoma. Contamos con el ejemplo de las dificultades que sufrió Freud para explicar a Dora la razón de su malestar, así como las burlas con las que ella lo recibía. A su vez, es bien sabido que el sujeto histérico quiere demostrar a aquél que se atreva a representarlo en la teoría que siempre habrá algo que no podrá ser conocido porque es imposible de enseñar. Eso, además, le pertenece al sujeto histérico y a nadie más. Obviamente, se trata de algo relativo a su cuerpo y a su sexualidad.

Respecto al idealismo especulativo, éste ofrece la justificación de las instituciones políticas y jurídicas en cierta tradición no-liberal del pensamiento burgués. Que se relacione con la neurosis obsesiva parece una tesis más sencilla, porque a la postre el neurótico obsesivo está firmemente convencido de que su duda no guarda ninguna relación con nada que no sean sus propias ideas, dentro de las cuales podrá ser resuelta. Nada tiene que ver con ellas su sexualidad, ni su cuerpo determinado por el vector teórico inconsciente. Así, por mucho que resulte obvio a todo aquél que lo observe que toda su tarea intelectual está fuertemente sexualizada, él la contempla y se contempla a sí mismo como alguien entregado al pensamiento y las ideas. Sus problemas merecen una solución exclusivamente intelectual, y con esto queremos decir que incumben únicamente a los elementos teóricos, lógicos, conceptuales, del vector teórico

de dónde situar esta filosofía espontánea, que es la misma que encontraba a la hora de localizar la ideología.

de la conciencia. La solución a su duda se encuentra en algún rincón de la historia intelectual de la humanidad: el obsesivo emprende la búsqueda de esa pieza que cree que falta,⁴⁸ pero con la cual todo se podrá solucionar.⁴⁹ A su vez, odia descubrir que existe algo que no sabe, que ignora, que sus cálculos han dejado fuera. Sucede algo similar con una filosofía hegeliana que considera que la historia es el desarrollo del concepto, de la idea y de la conciencia; que, además, sólo deja participar al objeto real en tanto espíritu objetivo y resultado de la auto-generación de su desdoblamiento reflexivo. «De ahí que Hegel cayera en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve a partir de sí mismo».⁵⁰ Así también, respecto a la visión de la sociedad, las instancias sociales que participan del objeto real, tales como la sociedad civil (lo que Hegel entiende por economía), son tratadas siempre según la función que deben cumplir para el desarrollo del propio Estado que encarna la idea. Para Marx, en cambio,

*Son, pues, la necesidad material, las cualidades humanas esenciales —por enajenadas entre sí que puedan parecer—, el interés, los que mantienen ligados a los miembros de la sociedad burguesa; la vida burguesa, y no la vida política, constituye su nexo real. [...] Sólo la superstición política se figura, aún hoy, que el estado debe mantener ligada la vida burguesa, cuando en realidad es la vida burguesa la que mantiene la cohesión del estado.*⁵¹

Con esto damos por acabada nuestra aportación a los paralelismos entre el psicoanálisis y el marxismo.

⁴⁸ Sin duda, esta búsqueda se relaciona con el episodio de la castración y el descubrimiento de la falta en la madre. Así, para una relación entre la histeria y la neurosis obsesiva desde el punto de vista de la relación entre la madre y el niño, cfr. el siguiente fragmento de M^a Amparo García del Moral, *Lo que el psicoanálisis enseña*, 146-7: «La neurosis obsesiva no tiene para nosotros otra génesis que aquella que deriva de la percepción temprana de la insatisfacción de la madre. El neurótico obsesivo es aquel niño que un día —una mañana cualquiera, en la que la falta de goce de la madre se le hizo evidente— prometió reparar esa injusticia del mundo, prometió ser él quien proporcionaría el goce que faltaba a la madre. Encontró su razón de ser en ello. Por causas diversas —no siendo la más nimia el asunto edípico y la represión de la sexualidad— al no poder ofrecer a la madre en lo real el goce que le falta, desplaza la reparación a lo simbólico, a la producción del símbolo que le falta. El obsesivo produce significantes y significantes —no cesa en su tarea— para ella, mientras se rompe la cabeza tratando de buscar aquello que no logrará encontrar».

⁴⁹ Las referencias sobre histeria y neurosis obsesiva son infinitas, en la obra de Freud tanto como en la de Lacan. Además, el primero dio testimonio en casos clínicos. Destacamos, por lo tanto, “Análisis de un caso de neurosis obsesiva (‘Caso el hombre de las ratas’)”, para la investigación sobre la neurosis obsesiva, y el “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’)” para la de la histeria.

⁵⁰ Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (“Introducción”), 25.

⁵¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia* (Capítulo VI, §3, b), 139.

III

25. Dicho esto, si volvemos al descubrimiento marxista, veremos que en él no sólo es perceptible la determinación del modelo formal de estructura dialéctica de la subjetividad, que Marx proyectara sobre el modo de producción capitalista. Evidente como es, se ve necesariamente acompañado por la eficacia de otro elemento inconsciente, esta vez a nivel de contenido. No contamos con ninguna evidencia propiamente psicoanalítica sobre el sujeto neurótico Karl Marx, lo cual dificulta nuestro acercamiento. Pero, a pesar de esto, podemos confiar en la regularidad que, dentro de ciertos márgenes, ofrecen las formaciones del inconsciente, y trabajar así desde la hipótesis de que es posible encontrar en la teoría marxista la determinación de un Nombre-del-padre, de un fantasma inconsciente. Su formulación prácticamente generalizada es la de “pegan a un niño”, y creemos que las tesis fundamentales del materialismo histórico son desplazamientos metafóricos suyos. Propositiones tales como “los propietarios de los medios de producción se apropian la plusvalía de la fuerza de trabajo”, o «la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de luchas de clases»,⁵² como se lee en el *Manifiesto del partido comunista*, etc., son tesis científicas que Marx consiguió demostrar. Además, contienen la novedad teórica principal que dio al marxismo su carácter revolucionario respecto a la ideología burguesa. Esta es la razón por la que proponemos leerlas también en continuidad con las transformaciones que sufría el Nombre-del-padre para dar lugar al Nombre-propio (“soy X, un niño y”), elemento fundamental de la conciencia; el fantasma del que se obtenía la imagen narcisista. Que fuesen tesis revolucionarias y científicas, confirmadas por el objeto real, por cada nueva crisis económica capitalista; que en ella consista el descubrimiento revolucionario del marxismo..., nada de esto imposibilita que funcionen a su vez como proyecciones metafóricas del fantasma de Marx. Antes sucedería al contrario: su estatuto revolucionario se encuentra en su estatuto sobredeterminado.

Cuando nos acercamos a ellas desde el punto de vista psicoanalítico, vemos que guardan con el Nombre-del-padre una relación de proximidad. Se encuentran más

⁵² Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista* (I), 136.

cercanas a él de lo que lo está el Nombre-propio narcisista y todas sus metáforas sucesivas, todas esas identificaciones que resultan de la interrelación de este último con la ideología burguesa del vector teórico social. Sabemos que toman la misma forma: “soy un ciudadano de un Estado, del mundo, del ser”, o bien “soy un ser humano autónomo, libre e igual a todos los seres humanos que han poblado la tierra”. Estas proposiciones son los postulados básicos de la ideología burguesa, y es inherente a ellas el que sean universalizables a cualquier sujeto, independientemente de sus características sociales y psíquicas concretas. De hecho, la división entre la clase proletaria y la burguesa que resulta de dar funcionalidad a los sujetos desde el punto de vista de su lugar en el proceso de producción queda eliminada, subsumida, cancelada, al afirmar su pertenencia, como ciudadanos, a un mismo Estado (idealismo especulativo); su participación, como seres humanos, en una misma especie, en una misma Naturaleza (idealismo empirista).

Por todo ello, las ideas básicas del materialismo histórico serían el resultado de un proceso de condensación metafórica realizada entre la corriente de auto-referencia del Nombre-del-padre y el vector teórico social de la sociedad burguesa. Esta caracterización es consistente con la que hace del marxismo un síntoma de la interferencia entre el vector teórico inconsciente y el de la conciencia. A fin de cuentas, el Nombre-propio de cada sujeto se construye siempre en interrelación con el vector teórico social del modo de producción en el que se ve obligado a trabajar y vivir. Más aún, podemos considerar que todo descubrimiento revolucionario es el síntoma de aquél sujeto que ha conseguido hacer de toda la ideología de su tiempo su propio Nombre-propio. El descubrimiento revolucionario tendrá que ser, inevitablemente, el síntoma de una subjetividad capaz de integrar todo el paradigma ideológico o científico de su sociedad dentro de su conciencia, haciéndolo funcionar como su Nombre-propio. Podemos imaginar que esto ha de implicar una cantidad de esfuerzo y trabajo considerables, tanto como una amplia inteligencia. Pero no tenemos ninguna duda de que estas condiciones se dieron en Freud, Marx, Darwin... y muchos otros sujetos.

Damos por supuesto, por lo tanto, que la determinación del Nombre-del-padre se manifestó en el caso de Marx como la interferencia con una filosofía idealista y burguesa que en algún momento de la vida de Marx tuvieron que formar parte de su Nombre-propio, esto es, tuvo que haber sido la suya. Creemos que esta visión es

compatible con la que Althusser defendió a lo largo de su vida, siendo uno de los primeros en señalar el estatuto ideológico de las obras del joven Marx, las cuales no son sino una huída hacia delante por los caminos de la ideología burguesa (habla entonces de una *ontología social*), tal y como caracteriza a toda visión anarquista.

Nuestra solución al descubrimiento revolucionario del marxismo consiste en que sus proposiciones esenciales resultan de la determinación del Nombre-del-padre inconsciente sobre la ideología burguesa, sobre el vector teórico social que hacía funcionar el modo de producción capitalista, la superestructura tanto como la economía. Si tomamos tesis propias de la economía política burguesa, como que “el contrato de trabajo entre el obrero y el patrón se realiza libremente y en términos de igualdad”, o bien “soy un ser humano autónomo, libre e igual a todos los seres humanos que han poblado la tierra”; si tomamos, a su vez, el postulado esencial de la filosofía de la historia de Hegel, “la historia es el desarrollo (lógico, sintáctico) del concepto”, y a su vez las leemos en función del fantasma “pegan a un niño”, esto nos da como resultado las proposiciones “el patrón se apropia de la plusvalía que extrae del obrero”, o la frase con que se inicia el *Manifiesto del partido comunista*: «La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de luchas de clases»,⁵³ desarrollo que, como sabemos, es dialéctico. Se cumple en ellas el criterio que tanto Freud como Lacan identificaron para las formaciones del inconsciente, y es que éstas sólo pueden «ser la antítesis contradictoria de lo consciente»⁵⁴, que el discurso consciente sólo hace retornar el texto de lo real a través de la «negación de la negación».⁵⁵

26. Resulta que, en el marxismo, el Nombre-del-padre no se manifestó como tal, como la instancia que determinaba los síntomas desde el vector inconsciente de la subjetividad. Por eso que Marx no descubrió el inconsciente. Ocurrió, en cambio, que proyectó su fantasma sobre el objeto teórico que heredó de la ideología burguesa, y a partir de entonces no pudo sino imaginárselo *recorriendo Europa*, y después el mun-

⁵³ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista* (I), 136.

⁵⁴ Sigmund Freud, “Análisis de un caso de neurosis obsesiva (‘Caso el hombre de las ratas’)”, 1453.

⁵⁵ Jacques Lacan, “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, 372/388.

do entero: «¡*Proletarios del mundo, uníos!*». Según los equilibrios de goce y malestar de los que ya hemos hablado, Marx obtenía así el plus-de-goce inconsciente.

Si bien las tesis básicas del materialismo histórico no mantienen con el Nombre-del-padre una relación conceptual, su sentido logra hacerse evidente en cuanto las analizamos a través de las relaciones asociativas, y es entonces cuando podemos hablar de ellas en términos de metáforas. Sin embargo, en la medida en que se ven acompañadas por el desarrollo del mismo modelo formal de estructura, tal vez hiciésemos bien en considerar al marxismo como una *alegoría*, si por ella entendemos una *metáfora continuada*, que reproduce las instancias de otro argumento de forma casi sistemática.⁵⁶ Aunque por instancias desplazadas, el marxismo reproduce uno por uno los mismos procesos que encontramos en el objeto de conocimiento del psicoanálisis, y así también en la estructura teórica de todo sujeto. Quizá fuera esta la manera de diferenciarlas del resto de manifestaciones, el error y la metáfora artística. El marxismo es una alegoría del Nombre-del-padre, pues se halla más cercana de su concepto que del Nombre-propio, más cercano al contenido del inconsciente que al de la ideología burguesa que también la determinaba, y respecto al cual supone una ruptura inasumible, radical.

Finalmente, cabe sugerir que nuestra hipótesis acerca del descubrimiento marxista (de la determinación que sobre él ejerció el Nombre-del-padre de Marx) podría recabar más evidencia si viniera acompañada de una aproximación psicoanalítica a los textos marxistas. Proponemos, por ejemplo, un acercamiento que podría concentrarse en aquellos lugares en los que coinciden los objetos de estudio propios del psicoanálisis y del marxismo. Un buen motivo podría ser sus reflexiones, sus comentarios, sus palabras, sus sentimientos expresados acerca del trabajo infantil. Reservamos esta investigación para el futuro.

⁵⁶ El diccionario de la lengua de la Real Academia Española da la siguiente definición del término alegoría, según se aplica en el ámbito de la *retórica*, 67: «Figura que consiste en hacer patentes en el discurso, por medio de varias metáforas consecutivas, un sentido recto y otro figurado, ambos completos, a fin de dar a entender una cosa expresando otra diferente».

Evidentemente, el sentido de *voluntad* consciente que esta definición implica no lo adoptamos nosotros para este trabajo; la alegoría, en nuestro caso, resultaría de una necesidad estructural. Se deriva de la determinación, sobre los objetos de conocimiento de la ciencia, de la estructura dialéctica de la subjetividad.

III. La teoría de la evolución de las especies como descubrimiento revolucionario en las ciencias naturales

I

27. Ponemos la teoría de Charles Darwin como ejemplo de un descubrimiento revolucionario en las ciencias naturales. En principio, nuestra hipótesis podría ser la misma que hemos ofrecido acerca del psicoanálisis y el marxismo —acerca de cualquier otro descubrimiento científico revolucionario, en realidad, independientemente de la adscripción a las ciencias empíricas o formales. Sin embargo, veremos que esta hipótesis tendrá que sufrir variaciones. Ante todo, el objeto teórico de Darwin es la *especie*, como lo era el modo de producción para el marxismo, o la subjetividad para el psicoanálisis. Desde este punto de vista, la novedad teórica que supuso el descubrimiento de que el origen de las especies se hallaba en la *selección natural* [*natural selection*],⁵⁷ y que ésta era la consecuencia de la *lucha por la existencia* [*struggle for existence*],⁵⁸ fue posible gracias a la determinación y proyección psicoanalítica del

⁵⁷ Cfr. Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (IV), 40: «Viendo como vemos que algunas variaciones [variations] útiles para el hombre se han producido, y esto indudablemente, ¿podemos entonces juzgar improbable que otras variaciones, útiles de alguna manera [useful in some way] para algún ser vivo en la enorme y compleja batalla de la vida [battle of life], pudieran ocurrir en el curso de muchas generaciones sucesivas? Y si tales variaciones se diesen, ¿podemos dudar (y acordémonos de que muchos más individuos nacen de los que pueden sobrevivir) de que aquellos individuos que contasen con una ventaja sobre otros, por pequeña que ésta fuera, tendrían más posibilidades de sobrevivir y de hacer que su tipo procreara? Por otro lado, podemos estar seguros de que cualquier variación que resultase perjudicial [injurious], incluso en el grado más pequeño, sería destruida sin flexibilidad. A esta conservación [preservation] de las diferencias y variaciones individuales favorables [favourable], y a la destrucción de aquéllas que son perjudiciales, la he llamado Selección Natural, o la Supervivencia del más Apto [*Survival of the Fittest*]. Aquellas variaciones que no sean útiles ni perjudiciales no se verían afectadas por la selección natural, y permanecerían, bien como un elemento fluctuante, como quizá vemos en ciertas especies polimórficas, o bien finalmente se fijarían, debido a la naturaleza del organismo y la naturaleza de las condiciones».

⁵⁸ Cfr. Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (III), 33: «Una lucha por la existencia inevitablemente se deriva de la alta ratio con que todos los seres orgánicos tienden a incrementarse. Todo ser viviente, que produce durante su vida natural varios huevos o semillas, debe sufrir la destrucción en algún momento de su vida, durante cierta estación o año; de lo contrario, si atendemos al principio del incremento geométrico, su número sería rápidamente tan desordenadamente alto que ningún país podría soportar su resultado [product]. Así pues, dado que se producen más individuos de los que inevitablemente pueden sobrevivir, debe darse en cada caso una lucha por la existencia, bien entre un individuo contra otro de la misma especie, o contra un individuo de una especie diferente, o contra las condiciones físicas de la vida. Se trata de la doctrina que Malthus aplicó con diversa fuerza [manifold force] a todos los reinos animales y vegetales; puesto que en este caso no puede contarse con un crecimiento artificial del alimento, ni con restringir de forma razonable los matrimonios».

Nombre-del-padre sobre el vector teórico que conformaba la zoología de su tiempo. Ésta, no hemos de olvidarlo, se asentaba todavía en el *fixismo creacionista* (en su tiempo representado por Cuvier), una tesis cuasi-teológica que afirmaba que «las especies son producciones inmutables [immutable productions], y fueron creadas de forma aislada».⁵⁹ Con todo, la localización revolucionaria del descubrimiento de Darwin es más bien ambigua, y no puede ocupar el mismo lugar que las nuevas ciencias fundadas por Freud y por Marx. Será este el tema que desarrollemos a continuación, no tanto una investigación detallada de la teoría darwinista. Preferimos dedicar nuestra atención al que debate Marx y Engels emprendieron con esta teoría, pues contiene la explicación del estatuto ambiguo que el darwinismo ocupa como teoría revolucionaria. Para ello, haremos referencia al reciente artículo “Marx y Darwin”, de Jacobo Muñoz; no sólo aportó hipótesis acerca de la posible unidad (buscada por Marx) entre las ciencias del hombre y de la naturaleza, así como de sus respectivas ciencias; aunque sea brevemente, también introduce las afinidades y discrepancias entre el marxismo y el darwinismo, acudiendo (como nosotros haremos) al intercambio epistolar mantenido por Marx, Engels y el propio Darwin, padres de estas teorías.

Si queremos situar de inicio este debate, debemos tener en cuenta que el marxismo y el psicoanálisis irrumpen en el seno del vector teórico social del modo de producción capitalista, y lo hacen como dos teorías que, por su contenido y por el modelo formal de estructura que utilizan, se oponen frontalmente a sus esquemas. En cambio, resulta que el descubrimiento de Darwin implica la extensión del paradigma de la economía política liberal a una ciencia (la biología zoológica) que todavía permanecía bajo la dominación propia de la superestructura religiosa. Este avance sólo puede ser considerado científico desde la óptica positivista de la cientificidad; como sabemos, ésta atiende exclusivamente a la confirmación empírica del objeto real. Sin duda, este criterio se cumple en el caso de la teoría darwinista, que ofrece sobrada e imponente evidencia acerca de sus hipótesis. Sin embargo, ya ha quedado claro que este criterio no resulta suficiente desde los postulados filosóficos de este trabajo. Como tampoco hubiese bastado la investigación de Darwin para completar la ruptura epistemológica que —según Althusser— toda ciencia ha de llevar a cabo (en este

⁵⁹ Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection (An Historical Sketch)*, 1.

caso, la zoología) desde un estado ideológico a uno científico. Antes al contrario: su descubrimiento se habría limitado a reemplazar la determinación ideológica que la religión ejercía sobre la zoología de su tiempo sin aportar ningún tipo de evidencia empírica, por otro tipo de determinación, igualmente ideológica (como hemos defendido): la de la economía política, para la cual sí que halló, sin embargo, evidencia empírica. A continuación veremos que fue esta última la que Darwin consiguió justificar con hechos del mundo natural.

28. La misma ambigüedad al respecto de si la teoría de Darwin era o no era científica y tan revolucionaria como pretendía ser, la apreciamos en las palabras que Marx y Engels emplearon a lo largo de su vida para evaluar sus méritos. Por un lado, contamos con toda una serie de afirmaciones que ponen énfasis en el paralelismo y la identidad de ambas teorías (marxismo y darwinismo), hasta el punto que uno podría pensar si no planteaban, acaso, su probable unificación teórica. Marx afirma a Lassalle, en una carta de 1861, que la obra de Darwin le estaba sirviendo «de base en ciencias naturales para la lucha de clases en la historia».⁶⁰ En una epístola a Engels escrita el 19 de diciembre de 1860, Marx afirma igualmente que, «aunque la exposición es tosca, a la manera inglesa, esta obra proporciona una base histórico-natural para nuestras concepciones...».⁶¹ A su vez, en el “Prefacio a la edición alemana de 1883” del *Manifiesto del Partido comunista*, Engels defiende que el materialismo histórico estaba llamado «a ser para la historia lo que la teoría de Darwin ha sido para la Biología»,⁶² aunque es en su “Discurso ante la tumba de Marx” donde apreciamos la versión más extendida de su posible unificación en una sola ciencia:

Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho tan sencillo, pero oculto hasta él bajo la maleza ideológica, de que el hombre necesita, en primer lugar, comer, beber, tener un techo y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios de vida inmediatos, materiales, y por consiguiente, la correspondiente fase económica de desarrollo de un pueblo o de una época es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las

⁶⁰ Karl Marx, “Carta a Lassalle. 16 de enero de 1861”, 28.

⁶¹ Karl Marx, “Carta a Engels. 19 de diciembre de 1860”, 72.

⁶² Friedrich Engels, “Prefacio a la edición alemana de 1883 del *Manifiesto del partido comunista*”, 17.

*ideas religiosas de los hombres y con arreglo a la cual deben, por lo tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo.*⁶³

Ahora bien, por otra parte, tenemos casi el mismo número de pruebas para defender que ambos mantuvieron un juicio diferente y negativo respecto a los méritos del darwinismo.⁶⁴ Engels resume esta posición crítica, compartida, en una carta a Lavrov de 1875, en la que sitúa sin ambages la teoría darwinista en el contexto de «la doctrina de Hobbes: *bellum omnium contra omnes* y de la tesis de la competencia tan a gusto de los economistas burgueses, asociada con la teoría malthusiana de la población».⁶⁵ Así lo había defendido Marx antes, en dos cartas escritas el 18 de junio de 1862, y también el 27 de junio de 1870.⁶⁶ Reproducimos a continuación la primera de ellas:

⁶³ Friedrich Engels, “Discurso ante la tumba de Marx”, 174.

⁶⁴ Para este punto en concreto, también cfr. Jacobo Muñoz, “Marx y Darwin”, 43-4: «si se aplica —como en un momento dado se aplicó— el darwinismo al comportamiento social humano, de alguna manera podría ponerse en marcha algo así como una justificación del mercado competitivo, o bien pasar a ver éste como algo “natural”, esto es, naturalmente fundamentado o inevitable.

»[...] Además, dado el tipo de sociedad en que vivió Darwin —sociedad industrial, desarrollo acelerado del capitalismo, imposición del mercado “libre” y sus leyes, etcétera— este tipo de proyección parecía inevitable. Incluso podía posibilitar cierta “sintonía” epocal entre dicha sociedad y la teoría de la selección natural, que es la teoría de la preservación de los más aptos.

»Así lo hizo el propio Marx, que no por ello dejó —obviamente— de admirar a Darwin». A continuación, el autor hace referencia a prácticamente los mismos textos a los que nosotros hemos hecho referencia. Después añade: «Pero con ello Marx no hacía otra cosa que sugerir que la obra de Darwin puede leerse también como una amarga sátira de la sociedad de su tiempo, toda vez que, en definitiva, Darwin estaría señalando que la libre concurrencia y la lucha por la vida, que los economistas exaltaban como el fruto más perfecto de la evolución histórica, eran el estado normal del reino animal, en el que se supone que la marcha de la naturaleza extirpa lo inepto. (Exactamente lo que el socialdarwinismo extrapoló a la vida social). En realidad, Marx dejó oír su voz en lo que era ya todo un “clima” cultural/epocal».

Jacobo Muñoz empezó a plantear este análisis entre Marx y Darwin tan pronto como en sus *Lecturas de filosofía contemporánea*, concretamente en el ensayo “¿Qué es el marxismo?”, 96.

⁶⁵ Friedrich Engels, “Engels a Lavrov. 12-17 de noviembre de 1875”, 213.

⁶⁶ Karl Marx, “Marx a Kugelmann. 27 de junio de 1870”, 202: «El señor Lange (Uber die ARBEITERFRAGE, etc., 2.^a ed.¹) me dedica grandes elogios, pero con el propósito de darse importancia. Y es que el señor Lange ha hecho un gran descubrimiento. Toda esa historia debe quedar subordinada a una única gran ley natural. Esta ley de la naturaleza es la FRASE HUECA (la expresión de Darwin así empleada se convierte en una simple frase) “struggle for life”, “la lucha por la vida”, y el contenido de esa frase es la ley malthusiana de la población o más bien [rather] de la superpoblación. En lugar, pues, de analizar la “struggle for life” tal como se manifiesta históricamente en diversas formas sociales determinadas, no se encuentra nada mejor que hacer que convertir cada lucha concreta en una fórmula: “struggle for life”, y remplazar esa fórmula misma por las “elucubraciones malthusianas sobre la población”. Hay que confesar que es ése un método muy penetrante... para la ignorancia y la pereza de espíritu pretenciosa, suficiente y que se presenta a sí misma como ciencia».

En cuanto a Darwin, al que he examinado de nuevo, me divierte cuando pretende aplicar IGUALMENTE a la flora y a la fauna, la teoría “de Malthus”, como si en el señor Malthus no residiera la astucia justamente en el hecho de que NO ES aplicada a las plantas y a los animales, sino sólo a los hombres —con la progresión geométrica— en oposición a lo que sucede con las plantas y los animales. Es curioso ver cómo Darwin descubre en las bestias y en los vegetales su sociedad inglesa, con la división de trabajo, la concurrencia, la apertura de nuevos mercados, las “invenciones” y la “lucha por la vida” de Malthus. Es el bellum omnium contra omnes de Hobbes, y esto hace pensar en la Fenomenología de Hegel, en la que la sociedad burguesa figura bajo el nombre de “reino animal intelectual”, mientras que en Darwin es el reino animal el que representa a la sociedad burguesa.⁶⁷

Efectivamente, fue la lectura de la obra mathusiana *Ensayo de la población*, que realizó en 1838 (dos años más tarde de su viaje a bordo del Beagle), lo que permitió a Darwin dar explicación de todas las observaciones que había traído consigo. Hemos visto que el propio Darwin se refiere a Malthus en su libro, cuando introduce el término de la lucha por la existencia.⁶⁸ Como veremos con más detalle, estamos ante la proyección del modelo formal y de los elementos teóricos dominantes en la economía política burguesa sobre el reino animal, objeto de conocimiento específico de la zoología. No podemos hablar de una revolución teórica propiamente dicha, puesto que es perceptible la transferencia desde un área del vector teórico social a otro.⁶⁹ Sin duda, Marx identifica claramente el principio de la determinación teórica de la experiencia, que no se halla reñido con la evidencia empírica que Darwin concienzudamente lograba aportar. Y sin embargo, ni él ni Engels lograron extraer las consecuencias adecuadas de su diagnóstico. Los fundadores del materialismo histórico hacían

⁶⁷ Karl Marx, “Marx a Engels. 18 de junio de 1862”, 94.

⁶⁸ Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (III), 33.

⁶⁹ Cfr. Merryl Wyn Davies, “Darwin and Fundamentalism”, 64-5, donde se apunta a la influencia de Malthus tanto como a la de Adam Smith: «El propio Darwin reconoció su deuda con Malthus para concebir la idea de la selección natural. En su cuaderno D, de septiembre de 1838, Darwin se refiere por primera vez al filósofo político T. R. Malthus, y a su *Essay on the Principle of Population*. Como [Peter J.] Bowler ha observado [*Charles Darwin: The Man and his Influence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 82]: ‘No puede haber duda de que al final el concepto de “lucha por la existencia” [*struggle for existence*] descrito por Malthus jugó un papel principal al canalizar sus pensamientos por el camino que habría de llevarlo a la selección natural’. El libro de Malthus se interesaba por la Poor Law y el lastre que suponía para la sociedad un número de pobres que crecían geoméricamente, mientras que las fuentes de alimento sólo lo harían en proporción aritmética. Malthus también se refiere a la lucha por existencia cuando discute la competición entre las tribus primitivas, y recurre entonces a la vieja idea hobbesiana de la vida “bruta, sucia y corta” del salvaje. Wallace también reconoció en este autor el chispazo necesario para sus ideas acerca de la selección natural. En 1855 Darwin anotó que creía que sus pensamientos sobre la selección natural eran análogos a la “división de trabajo”; sabemos que también leyó *La riqueza de las naciones* de Adam Smith».

reposar demasiado la cientificidad sobre el contraste con el objeto real, y esto les impidió impugnar verdaderamente el darwinismo, como teoría ideológica. Contamos con un ejemplo concreto: en su Introducción a *Dialéctica de la naturaleza*, de 1875, Engels afirma que lo que Darwin verdaderamente había conseguido demostrar era que la teoría de la *libre concurrencia* no era sino la forma más básica e irracional de organización social —precisamente, la que correspondía a los animales. Lo leemos en el siguiente fragmento:

*Darwin no sospechaba qué sátira tan amarga escribía de los hombres, y en particular de sus compatriotas, cuando demostró que la libre concurrencia, la lucha por la existencia celebrada por los economistas como la mayor realización histórica, era el estado normal del mundo animal. Únicamente una organización consciente de la producción social, en la que la producción y la distribución obedezcan a un plan, puede elevar socialmente a los hombres sobre el resto del mundo animal, del mismo modo que la producción en general los elevó como especie. El desarrollo histórico hace esta organización más necesaria y más posible cada día. A partir de ella datará la nueva época histórica en la que los propios hombres, y con ellos todas las ramas de su actividad, especialmente las Ciencias naturales, alcanzarán éxitos que eclipsarán todo lo conseguido hasta entonces.*⁷⁰

A pesar de ser crítica con la sociedad burguesa, esta tesis no es efectiva, y entraña un problema. Engels da a entender con ella que la teoría de Darwin es perfectamente científica, verdadera, cuando desde la filosofía materialista había razones para concluir que no era así. En su introducción, Engels defiende lo siguiente: que el liberalismo económico es verdadero para los animales, aunque no para los sujetos que viven en sociedad; éstos, dice, deberían hacer suyo un modo más avanzado y racional de organización, como es el socialista. Engels no se da cuenta, pero con ello está perdiendo la batalla frente a un liberalismo de raíz empirista que se fundamenta a sí mismo afirmando que sus leyes son las de la naturaleza. En su discusión con el darwinismo, Engels ofrece a la ideología burguesa justo lo que ésta desea, pues no hay nada más natural que las leyes que regulan la evolución de las especies en el mundo animal. En contra de esto, Marx y Engels deberían haber afirmado rotundamente que la hipótesis darwinista no era cierta, que no podía serlo —al menos en el estado en el que él la presentaba—; que el esquema liberal de la libre concurrencia no podía funcionar, ni siquiera dentro de las especies, por mucha evidencia que Darwin le diera.

⁷⁰ Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza* (Introducción), 72.

Lo prioritario, ayer como hoy, resulta negar la cientificidad del objeto teórico que conformaban la *especie* y la *naturaleza*, así como su modelo formal de estructura (el anarquista, el del mercado; aquél que proponía una diversidad indeterminada de elementos); el mismo objeto teórico y la misma estructura que el darwinismo dejaba intacto y conseguía validar. Sin duda, el problema radica en que a Engels le bastó que Darwin probara que «toda la naturaleza orgánica existente, plantas y animales, y entre ellos, como es lógico, el hombre, es el producto de un proceso de desarrollo que dura millones de años»⁷¹ para identificar su teoría con las leyes y la estructura de la dialéctica. De esto fue más responsable su particular comprensión de la dialéctica que una lectura equivocada de Darwin, al que comprendía perfectamente. Como ya hemos apuntado, en el artículo “Contradicción y sobre-determinación” Althusser ya acusaba a Engels de haber mistificado la dialéctica, y de haberla asimilado a una interrelación de infinitos elementos, de infinitas causas, que desembocaban en el azar;⁷² precisamente, la estructura del mercado capitalista.

29. A la apariencia de cercanía entre el darwinismo y el marxismo sin duda colaboró que ambas teorías pusiesen énfasis en la satisfacción de los medios materiales de supervivencia, y no en ningún diseño intelectual exterior a ésta. Lo hemos visto en el “Discurso frente a la tumba de Marx” pronunciado por Engels. Si, para este último, los medios de vida eran inmediatamente medios de producción social, y como tales afectaban a la forma de vida de los hombres que los producían —así se lee en *La ideología alemana*⁷³—, para Darwin los medios de vida no eran más que los que

⁷¹ Friedrich Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico” (II), 135.

⁷² Cfr. Louis Althusser, “Contradicción y sobre-determinación (Notas para una investigación)”, 97-102/117-23.

⁷³ Cfr. Karl Marx y Friederich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 19-20: «Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

»El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su produc-

ofrecía el ambiente, el mismo en el que unas especies mejor adaptadas podrían alimentarse mejor, proliferar y causar así la extinción del resto de variedades. Pero incluso en este punto asoman fuertes diferencias entre las dos teorías, diferencias que aparecen también en los otros dos conceptos que las pudieran aproximar, como son los de *conflicto* y *novedad*. Siendo así, empezaremos con el análisis de estas dos categorías.

Por mucho que el darwinismo afirmara la novedad y el conflicto frente a la estabilidad y el equilibrio metafísico del *creacionismo*, lo hacía desde unos parámetros que nunca fueron exteriores al idealismo empirista, y nunca fueron —por lo tanto— los de la dialéctica materialista. Tal y como Darwin la entendía, la novedad que se daba en el interior de una especie (esas *mutaciones* que, por pequeñas que fueran [*slight as it may be*], permitirían una mejor adecuación al medio, y cuya acumulación progresiva a lo largo del tiempo daba origen a las diferentes especies) no aparecía de forma justificada, sino que (como el *clinamen* de Lucrecio) lo hacía por azar. Así lo señala Marx en una carta escrita el 7 de agosto de 1866, dirigida a Engels: el progreso, en Darwin, es «puramente casual».⁷⁴ Como sabemos, sólo Johann Mendel, a partir de 1856, daría los primeros pasos por desentrañar en el huerto del monasterio de Brünn las normas de ese azar que todavía ocupa hoy los esfuerzos del genetismo neodarwinista, del que durante mucho tiempo Richard Dawkins fue su cabeza visible.⁷⁵ Por otra parte, frente al complejo de Edipo que produce el vector consciente y el inconsciente en el sujeto; o frente a la lucha de clases que se da en el modo de produc-

ción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción».

⁷⁴ Karl Marx, “Marx, 7 de agosto de 1866”, 381-2.

⁷⁵ Cfr., a este respecto, Ed Sexton, “Dawkins and the Selfish Gene”, 144-5: «Cuando se publicó por primera vez en 1976, *The Selfish Gene* era simplemente un libro científico. Se basaba en los principios del neo-darwinismo, que reconciliaba el campo relativamente nuevo de la genética con las investigaciones de Darwin sobre la evolución por selección natural. La teoría de Darwin había mostrado que los organismos podían evolucionar si los factores hereditarios que cada generación transmitía estaban abiertos a sufrir mutaciones. Algunas de estas mutaciones podían ser ventajosas, en el sentido de que aumentarían las probabilidades de que el organismo sobreviviese y transmitiese las mutaciones (por ejemplo, la capacidad de correr más rápido). Muchas otras podían ser extremadamente desventajosas (por ejemplo, nacer con una sola pierna). Así, en cierto sentido, la naturaleza seleccionaba a aquellos individuos más capaces de sobrevivir, que transmitirían aquellos factores hereditarios que habían sufrido una mutación (con otras nuevas mutaciones), etc., etc. —la evolución por selección natural. Darwin desconocía cuáles eran estos factores hereditarios, o cómo podían mutar y ser transmitidos a las sucesivas generaciones. Hoy los conocemos por una palabra muy familiar, “gen”».

ción marxista, la lucha por la existencia entre los miembros que representaban las diferentes variedades de una misma especie no ofrece un conflicto sobre-determinado en el seno de una estructura dialéctica. «La “ley natural” de la supervivencia de los más aptos», afirma Jacobo Muñoz, «pasaba a ser considerada como una ley histórico-evolutiva, a la vez que la fuerza humana de trabajo, la capacidad productiva, era situada en la raíz de la evolución de las fuerzas productivas [...], de la que la lucha de clases [...] era sólo expresión exterior».⁷⁶ El problema es que no existe contradicción dentro de la especie darwinista, ni dos vectores organizados en una relación de diversidad y dominancia. Todo se resume en la competencia. Al modo del mercado o la sociedad liberal, la especie consiste solamente en un conjunto de variedades que luchan sobre el horizonte plano y homogéneo de la naturaleza. No hay contradicción, ni dentro de una especie ni entre ellas, sino exclusivamente competencia, como hemos dicho.

Si conectamos este hecho con el anterior, comprenderemos que la novedad en la teoría darwinista se remite al azar porque no existe ningún otro vector dentro del objeto teórico *especie* que pudiera sostenerla. Se identifica la especie con la lucha por la existencia, y el problema es que el mecanismo de esta última no es capaz de explicar, a su vez, sus mutaciones. En resumen: Darwin no ofrece un nexo teórico y causal entre la mutación de la especie y el plano de la supervivencia. En tanto es así, se trata de dos niveles totalmente aislados: de un lado, la novedad azarosa; de otro, el entorno y la lucha por la supervivencia. Como consecuencia de esto, nada de lo que sucede mientras los miembros de una especie luchan por la vida tiene relevancia para la herencia de las generaciones futuras; ninguna de las variables y factores que entran en juego en la competencia tiene funcionalidad para la mutación que pudiera darse en los futuros miembros, ni tampoco en su futura supervivencia. Es sabido que Darwin prueba que los caracteres adquiridos no se heredan, frente a la falsa teoría de Lamarck.

A su vez (y finalmente), ninguna mutación puede cambiar los propios términos de esta lucha, la cual siempre consiste en que un individuo (y a través de él, la variedad de una especie) pueda vivir lo suficientemente como para reproducirse.

⁷⁶ Jacobo Muñoz, “Marx y Darwin”, 44. Evidentemente, esto se deriva del hecho de que, «como bien podía leerse, en efecto, en el libro primero de *El Capital*, “el hombre tiene historia porque tiene que producir su vida”».

II

30. Antes de explicitar las diferencias entre la especie y el modo de producción y la estructura de la subjetividad, nos preguntamos: ¿qué haría falta para que el darwinismo fuese un descubrimiento revolucionario? Respuesta: que desarrollase una estructura dialéctica. Así ocurrió cuando la mutación dejó de relacionarse con el azar, y pasó a leerse en función de la determinación de un vector distinto al de la lucha por la supervivencia.⁷⁷ Mendel descubrió este nuevo vector cuando empezó a investigar las leyes de la herencia. Desde el momento en que la genética se une a la lucha por la supervivencia, tenemos el modelo formal de estructura dialéctica en las ciencias naturales. La mutación deja de ser una anomalía para convertirse en un síntoma; a grandes rasgos, la lucha por la supervivencia ocupa el lugar del vector de la conciencia, mientras que la herencia opera de la misma manera que lo hace el inconsciente.⁷⁸ Y es que, como la novedad que los propios síntomas presentan, la mutación es producto de la interacción con un vector del pasado, cuya efectividad se creía disuelta. Si seguimos con la analogía, en el psicoanálisis esta determinación pretérita se encuentra en los elementos teóricos del inconsciente (producidos en la más temprana infancia) cuando interfieren con la producción de la conciencia. Su equivalente en la ciencia post-darwinista se encontraría en la determinación de factores hereditarios procedentes de generaciones muy anteriores, de antepasados que fueron destruidos por la selección natural, en su lucha por la existencia; de genes recesivos que, por combinación, acaban siendo funcionales e irrumpen como una novedad en la propia lógica repetitiva de la especie. El origen de esta determinación está en una instancia ausente, que funciona desde un pasado absoluto. En el sujeto, se trata del episodio de la cas-

⁷⁷ Marx y Engels vieron la necesidad de que así fuera cuando insistían en que la teoría de Darwin se topaba con los obstáculos de la *hibridación*. Cfr. Karl Marx, “Marx, 7 de agosto de 1866”, 382.

⁷⁸ De forma algo aventurada, podemos decir que algo similar ocurriría con la teoría de la relatividad de Albert Einstein, precisamente cuando consideramos que la instancia del Big Bang ocuparía el lugar que la castración tiene para el psicoanálisis; que la mecánica clásica, newtoniana, tomaría el lugar del Nombre-propio; y, por último, que los desórdenes en el espacio-tiempo serían como los síntomas a los que la teoría de la relatividad conseguiría dar solución, precisamente como consecuencia de interpretar las variables del espacio y del tiempo (e incluso de la luz, que se comportaba a la vez como onda y como rayo) en relación con las de masa y energía, cuyas características también eran efectos de un Big Bang que —como ya dijimos de la castración y de la contradicción en las relaciones de producción— *sólo existe en sus efectos*.

tración y del Nombre-del-padre, que están más allá de la represión; de ellos nada sabe el Nombre-propio que se cree causa de sí mismo. En el modo de producción, lo encontramos en la acumulación primitiva y en la separación de los medios de producción y de la fuerza de trabajo. Finalmente, en la teoría de la evolución de las especies, la efectividad que da origen a la mutación del presente se encuentra en los genes de unos antepasados a quienes sólo se puede encontrar bajo la tierra, en el mismo lugar (en los fósiles) en el que —según Darwin— uno debía buscar para encontrar las pruebas de que su propia teoría era cierta.

Si no nos concentramos en un periodo particular de la historia, sino que miramos a toda la historia, si mi teoría fuese cierta, entonces un sinnúmero de variedades intermedias sin duda han debido de existir, y estas conectarían de forma muy estrecha a todas las especies pertenecientes al mismo grupo [linking closely together all the species of the same group]; pero el propio proceso de selección natural tiende constantemente a exterminar las formas-parentales [parental forms] y las conexiones intermedias [intermediate links], como tantas veces se ha subrayado. Consecuentemente, la única evidencia de su existencia pretérita podría hallarse entre los restos fósiles, los cuales se preservan, como trataremos de mostrar en un capítulo futuro, con un registro muy imperfecto e intermitente.⁷⁹

Sabemos que Darwin jamás relacionó los fósiles con la hipótesis de la herencia genética, ni por lo tanto con la capacidad de explicar las mutaciones que él remitía al azar; hoy, en cambio, se busca en ellos restos de ADN para confirmar parentescos. Estos fósiles son los únicos ecos que se conservan de las formas parentales muertas, como indicios de la determinación genética que permita comprender la novedad actual en una especie. Desde el punto de vista del psicoanálisis, los fósiles ocupan el lugar de unos síntomas que nos permitirían comprender la novedad que entrañan para la conciencia, al desvelar sus propias causas inconscientes.

31. A partir de aquí, vamos a definir de forma más precisa la teoría darwinista, y plantear algunas líneas de investigación a través de la cuales podría avanzarse para lograr, respecto de ella, la compatibilidad teórica con el marxismo y el psicoanálisis. La cuestión esencial, como hemos visto, radica en que la estructura del modo de producción marxista no es asimilable al entorno natural en el que, según Darwin, se de-

⁷⁹ Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (VI), 82.

sarrolla la especie a través de la selección natural.⁸⁰ No encontramos en su obra consideración alguna acerca de la efectividad que medios de producción, formas *parcialmente* institucionales, familiares, lingüísticas, etc., pudieran tener en el interior de una especie animal, y dar lugar a lazos propiamente sociales y familiares. Como recoge Jacobo Muñoz, esta sería la «aplicación ejemplar del método materialista», una posibilidad que el fundador de la ciencia de la historia recoge en la siguiente interpretación marxista del darwinismo:

“Darwin ha centrado el interés en la historia de la tecnología natural, es decir, en la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción de la vida de las plantas y animales.

Obviamente, de existir tales lazos, éstos podrían afectar y problematizar el acceso a los medios de supervivencia que Darwin localiza en la naturaleza. Podrían, pues, complicar el horizonte plano y homogéneo de la competencia. De ser así, se demostraría que la evolución de las especies no se juega totalmente en la interacción sencilla entre dos variables como son el entorno y las variedades que han surgido por azar.

⁸⁰ En este sentido, cabe indicar que si, a pesar de sus grotescos errores, el ensayo de Engels “El papel del trabajo en la transición del mono al hombre” avanza en la dirección correcta, esto se debe a que el autor trata en él de superponer los términos del materialismo histórico a los de la teoría de la evolución de las especies. Más concretamente, quiere hacer del trabajo una categoría esencial, si bien —como antes, y aquí radica el problema— reconoce que su función sólo entró en juego en la historia a partir del momento en que las leyes darwinistas ya habían logrado dar al mono cierta especificidad anatómica. Más concretamente, todo el argumento de Engels se concentra en la conversión de la mano para el trabajo. Cfr. Friedrich Engels, “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, 76-79: «Es de suponer que como consecuencia directa de su género de vida, por el que las manos, al trepar, tenían que desempeñar funciones distintas a las de los pies, estos monos se fueron acostumbrando a prescindir de ellas al caminar por el suelo y empezaron a adoptar más y más una posición erecta. Fue el paso decisivo para el tránsito del mono al hombre. [...]

»Y puesto que la posición erecta había de ser para nuestros peludos antepasados primero una norma, y luego, una necesidad, de aquí se desprende que por aquel entonces las manos tenían que ejecutar funciones cada vez más variadas. [...]

»Se había dado ya el paso decisivo: *la mano era libre* y podía adquirir ahora cada vez más destreza y habilidad; y esta mayor flexibilidad adquirida se transmitía por herencia y se acrecía de generación en generación.

»Vemos, pues, que la mano no es sólo un órgano del trabajo; *es también producto de él*. Únicamente por el trabajo, por la adaptación a nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido por los músculos, los ligamentos y, en un periodo más largo, también por los huesos, y por la aplicación siempre renovada de estas habilidades heredadas a funciones nuevas y cada vez más complejas, ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que la ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia, a los cuadros de Rafael, a las estatuas de Thorwaldsen y a la música de Paganini».

¿Qué queremos decir con esto? Sencillamente, que se trata de un esquema que hay que complicar. Lejos de proyectarlo sobre el ser humano y sus formas de vida social y familiar —que es lo que se propone la ciencia actual, con proyectos sobre neuro-genética—, cabría realizar el movimiento inverso. Gracias a Marx, sabemos que lo específico de la historia del hombre radica en que sus formas e instituciones, lingüísticas, sociales... han sobre-determinado el entorno natural, la lucha por la existencia y el principio de la selección natural darwinista, de tal manera que esta última no se da como Darwin la describía; antes al contrario, la historia humana se desarrolla por entero en el horizonte estructural del modo de producción. Desde el punto de vista darwinista, el ser humano sería la verdadera novedad revolucionaria dentro del mundo animal, capaz como fue de cambiar por entero las condiciones de las que él mismo fue resultado.⁸¹ En sociedad, los medios de supervivencia ya no se encuentran en el entorno ni en la naturaleza; es el modo de producción, por lo tanto, el que da su sentido y su funcionalidad específica a las variaciones genéticas. Sólo dentro del modo de producción, y en relación a sus características históricas concretas, tiene sentido hablar de la lucha por la vida, si es que no se quiere hacer de este principio una frase hueca, una fórmula vacía, como denunció Marx en su carta a Kugelmann.⁸² Sean cuáles sean las variaciones genéticas, éstas ya no resultan directamente en la vida y la muerte, sino que la lucha por la supervivencia se integra en unas clases, en unas relaciones productivas, en una familia y un lenguaje dentro de los cuales el sujeto se halla determinado por un complejo de Edipo (que generalmente lo hace devenir neurótico) y por una lucha de clases, con todas sus repercusiones.

⁸¹ Jacobo Muñoz nos recuerda que a Darwin jamás «se le ocurrió analizar científicamente la sociedad burguesa, de modo similar a como hizo con la naturaleza orgánica, cuyas leyes de desarrollo investigó como científico. [...] Como científico, Darwin tomó de la observación empírica del mundo vegetal y animal el principio de la lucha por la existencia, y lo utilizó para investigar concretamente los procesos de desarrollo (auto-télico) de la naturaleza orgánica y para descubrir de ese modo su mecanismo y sus leyes.

»Pero en lo que respecta a los procesos de desarrollo de la sociedad jamás se le ocurrió que pudiera aplicarse a ellos igual método científico de investigación, dando vida así a la paradoja de que el científico que más ha contribuido a demostrar la historicidad de la naturaleza mediante su teoría de la evolución, acabó, si no negando, sí al menos ignorando el proceso histórico precisamente en aquella parte de la historia natural que es la historia humana», Jacobo Muñoz, “Marx y Darwin”, 46.

⁸² Cfr. Karl Marx, “Marx a Kugelmann. 27 de junio de 1870”, 202.

Desde este punto de vista, creo que la biología debería investigar hasta qué punto estas determinaciones familiares, sociales, etc., se encontrarían presentes, también, en lo que podemos llamar las *especies* darwinistas, siendo así capaces de condicionar de alguna forma la propia lucha por la supervivencia, y así también la evolución de las especies. De hecho, sólo esta perspectiva haría justicia a la famosa tesis marxiana — por cierto, ejemplo claro de la lógica del tiempo retroactivo— según la cual «la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono»,⁸³ del mismo modo que la sociedad burguesa, «como fase superior del desarrollo histórico precedente, nos da la clave para entender la economía de las sociedades pasadas».⁸⁴ Significa esto que, aparte de las características físicas del entorno natural (geográficas, geológicas, de flora y fauna, etc.), y de su relación con las características biológicas de cada especie, tal vez debieran tenerse en cuenta desde la biología variables asimilables a las ciencias de Freud y de Marx. Al respecto de la teoría de este último, igual que (junto con Engels) consiguió demostrar cuál era la verdadera estructura de la sociedad burguesa (esto es, los verdaderos procesos que, diferentes a los que teorizaba el liberalismo, subyacían al modo de producción capitalista), Darwin no debería haberse contentado con proyectar las leyes de la economía política sobre las especies, por mucho que con ello disipara las nieblas de la teología. A este esfuerzo cabría añadir, según creemos, el de descubrir dinámicas similares al del modo de producción y la estructura psicoanalítica en el reino animal. Este objetivo no delata más antropocentrismo del inevitable —en todo caso, no más que el que implicó proyectar sobre las especies la ideología del modo de producción capitalista, por mucho que ésta quiera defender que se funda sobre la “naturaleza”. La labor de una ciencia materialista que esté a la altura de los descubrimientos de Freud y de Marx consistiría en buscar formas sociales y familiares (determinaciones teóricas, al fin y al cabo), asimilables a las del modo de producción marxista y la familia psicoanalítica, pero esta vez en el reino animal. Al contrario de lo que sucede con la teoría de Darwin, este enfoque permitiría concebir una instancia propiamente *histórica* para la evolución de las especies. Se estaría reconociendo la posibilidad de que algo de lo producido durante la lucha por la vida

⁸³ Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Introducción), 30.

Cfr. también, para la interpretación de esta frase en relación con la obra darwinista, Jacobo Muñoz, “Marx y Darwin”, 45.

⁸⁴ Jacobo Muñoz, “Marx y Darwin”, 45.

de sus individuos de una especie pudiese determinar las generaciones futuras y la selección natural. Como sabemos, así sucede en un modo de producción, en cuya estructura (soportada por toda una serie de instituciones) todo nuevo sujeto se integra. Por supuesto, para que esta aproximación fuera posible, la biología tendría que estar dispuesta a cuestionarse que el comportamiento animal esté regulado únicamente por el *instinto*, concepto clave de un idealismo empirista que a la vez que niega capacidad teórica al animal, inscribe todo tipo de ideas en su naturaleza genética.

Sin duda, se trata justamente del movimiento contrario a aquél empredido por los paradigmas biopolíticos al modo de Foucault, Agamben e incluso Derrida y Deleuze, que buscan *animalizar lo humano*.

IV. *Los avances en la teoría de conjuntos como descubrimiento revolucionario en las ciencias formales*

I

32. Nos adentramos, finalmente, en este último capítulo, en la problemática del descubrimiento revolucionario tal y como éste se daría en las ciencias formales. Quiere esto decir que en ellas también trataremos de hallar la determinación psicoanalítica de la estructura dialéctica de la subjetividad, bi-vectorial, articulada según los principios de dominancia y diversidad; aunque ésta, ahora, se dará de forma dispar a como la describimos en las ciencias empíricas. Antes de desplegar nuestra hipótesis, queremos mostrar que el hecho de que los objetos lógicos y matemáticos carezcan de un sustento material no afecta a la manera en que sus respectivos descubrimientos se manifiestan. Así, en el siguiente relato veremos el mismo carácter abrupto, sorprendente y retroactivo que hasta ahora hemos identificado. Se trata del testimonio que Henri Poincaré, matemático francés de inicios del siglo XX, ofrece de su propio descubrimiento de la teoría de los grupos y funciones fuchsianas. No queremos decir con esto que consideremos revolucionario su descubrimiento; lo ponemos simplemente como ejemplo de las dinámicas que hemos descrito. Originalmente, este testimonio lo dio en una conferencia en la Société de Psychologie de París; ésta fue citada, después, por Jacques Hadamard en su libro *La psicología de la invención en el campo matemático*. Al narrarla, el autor intercala sus propios comentarios:

Primero Poncairé atacó el problema sin resultado durante dos semanas, durante las cuales intentó probar que no podía haber tales funciones: una idea que se probaría falsa.

De hecho, durante una noche de insomnio y bajo condiciones sobre las que habremos de volver, llegó a una primera clase de estas funciones. Luego quiso hallar una expresión para ellas.

“Quería representar estas funciones por el cociente de dos series; esta idea era perfectamente consciente y deliberada; la analogía con las funciones elípticas me guiaba. Me pregunté qué propiedades deberían tener estas series, de existir, y sin dificultad logré formar las series que he llamado thetafuchsianas.

“Justo en este tiempo dejé Caen, donde me encontraba viviendo, para ir en una excursión geológica organizada bajo los auspicios de la Escuela de minería. Los incidentes del viaje me hicieron olvidar mi trabajo matemático. Habiendo alcanzado Coutances, entramos en un autobús para marchar a otro lugar. En el momento en el que posé el pie sobre el primer escalón, me vino la idea —sin que nada en mis pensamientos anteriores pareciera haber preparado el camino hasta ella— de que las transformaciones que había usado para definir las funciones fuchsianas eran idénticas a las de la geometría no-euclidiana. No verifiqué la idea; no hubiese tenido tiempo —pues, en cuanto tomé asiento en el autobús, proseguí con una conversación ya comenzada—, pero tenía una certeza perfecta. A mi retorno a Caen, por responsabilidad, verifiqué el resultado tomándome mi tiempo.

“Entonces volví mi atención al estudio de algunas cuestiones aritméticas, aparentemente sin mucho éxito, y sin una sospecha de que hubiese alguna conexión con mis investigaciones precedentes. Disgustado por mi fracaso, me fui a pasar unos días a la costa y pensé en otra cosa. Una mañana, mientras caminaba por un risco, me vino la idea, con las mismas características de brevedad, brusquedad e inmediata certeza, de que las transformaciones aritméticas de formas cuadráticas ternarias indefinidas eran idénticas a las de la geometría no-euclidiana”.

Estos dos resultados mostraron a Poncairé que existían otros grupos fuchsianos y, consecuentemente, otras funciones fuchsianas aparte de las que había hallado previamente, durante su insomnio. Estas últimas constituían solamente un caso especial: la cuestión era investigar las más generales. Se lo impidieron dificultades muy serias, que su esfuerzo consciente persistente le permitió definir de forma más adecuada, pero no —todavía— superar. Después, la solución se le apareció otra vez de modo tan inesperado, tan de improviso, como en los otros dos ejemplos, mientras estaba de servicio en el ejército.

*Y añade: “Es muy chocante al principio esta apariencia de iluminación repentina, un signo manifiesto de un largo trabajo inconsciente previo. El papel del trabajo inconsciente en la invención matemática me parece incontestable”.*⁸⁵

33. Tras este ejemplo, pasemos a aquello que diferenciaría los descubrimientos de las ciencias formales de los de las ciencias empíricas. A este respecto, cuando buscamos la manera en la que el Nombre-del-padre podría sobre-determinar el discurso de la lógica y la matemática, creemos que hay dos cosas que cabe tener en cuenta. La primera es que el modelo formal de estructura que utilizan las disciplinas formales es

⁸⁵ Jacques Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* (I), 12-14.

diferente al de la subjetividad psicoanalítica. Este último podía describirlo la lingüística, a través de los dos ejes de relaciones, sintácticas y asociativas; pero no así la lógica ni la matemática, que se reducen a la primera de estas relaciones, y de forma mucho más estricta de lo que lo hace el resto de las ciencias, o actividades productivas. De acuerdo con el argumento que hemos seguido para el resto de descubrimientos revolucionarios, vamos a interesarnos aquí por aquéllos que, desde el interior de las ciencias formales, demostrarían la imposibilidad del modelo formal, uni-vectorial y numérico. De ello se ha hecho eco la *teoría de conjuntos*, sobre todo a partir de los desarrollos de Cantor. En estos avances nos detendremos. Como veremos más adelante, Cantor habría logrado probar la inconsistencia e incompletud final de una lógica y de una matemática cuyos parámetros Fregue ya había traducido entre sí, y también desde la teoría de conjuntos. Con ello, Cantor dio expresión a lo que, desde nuestro punto de vista, es una necesidad derivada necesariamente del hecho de que tanto la lógica como la matemática llevan a cabo la máxima formalización de uno sólo de los dos vectores teóricos de la subjetividad, pero no son capaces de integrar su estructura entera.

Como vemos, la elección de la teoría de conjuntos no es azarosa por otra razón. Si recordamos, el positivismo lógico desde Russell ya había hecho suya la reducción final de la matemática a la lógica, y la tomaba como uno de sus postulados. A partir de allí se asentaba la base para una filosofía que «ve en la realidad un problema científico-natural y en el debate ideológico un problema lingüístico», como escribió en su tiempo Valeriano Bozal.⁸⁶ En cualquier caso, nuestra tesis es muy sencilla: la matemática y la lógica son, sin duda, las construcciones más coherentes y rigurosas que se pueden producir. Esto quiere decir que uno puede hablar de ellas en términos del lenguaje más perfecto y correcto. La corrección, sin embargo, no equivale a la verdad. Creemos que ninguna de las dos puede aspirar a representar la estructura dialéctica de la subjetividad; creemos, además, que la lógica y la matemática se fundamentan sobre una premisa idealista en la medida en que son lenguajes que hacen completa abstracción de la subjetividad —en mucha mayor medida, por supuesto, de lo que lo hace el discurso verbal que el sujeto utiliza día a día. En tanto es así, como

⁸⁶⁸⁶ Valeriano Bozal, “Filosofía e ideología burguesas en España”, 105.

sistemas formales, estarían condenados a toparse con un límite a su completud y a su consistencia, precisamente porque insisten en un modelo formal uni-vectorial.

Más aún: creemos que es aquí, en la incompletud e incoherencia que demuestran sus objetos de conocimiento (los números, los conjuntos, etc.), donde la determinación del inconsciente y del Nombre-del-padre se revela. Ahí estaría el síntoma, la determinación teórica del inconsciente que no se concreta sino en la imposibilidad de articular su objeto de estudio de forma perfectamente lógica. Tal imposibilidad es la que Lacan subraya en varios de sus seminarios, por ejemplo cuando sugiere en el *Seminario 16* que el campo del Otro viene en forma de A (con lo que quiere reflejar la imposibilidad de que se cierre el campo del otro), o cuando resalta que la *verdad* no puede ser reducida al *saber*, que siempre hay un punto irreductible hacia el infinito, etc. Todos estos casos son equivalentes al hecho de que el vector de la conciencia y el narcisismo no pueden capturar el plus-de-goce que se deriva del Nombre-del-padre, entendido entonces como *objeto a*. Siempre queda un resto que el lenguaje consciente no consigue representar. Si todo esto es cierto, resulta que, frente a la presunción del simbolismo lógico y matemático por borrar todo síntoma, toda determinación inconsciente, todo remanente de las formas de asociación diferentes, las novedades revolucionarias en el campo de las ciencias formales irían precisamente en el sentido contrario, a saber, serían precisamente revolucionarias porque probarían que la matemática y la lógica no pueden articular sus respectivos dominios de una manera plenamente coherente, unitaria y sin contradicciones internas. Además, lo demostrarían desde su propio punto de vista, desde sus propios conceptos y normas de corrección.

Finalmente, estos descubrimientos serían los únicos que, aunque con argumentos externos a los del psicoanálisis, serían compatibles con la verdad que éste saca a la luz al postular una estructura dialéctica para la subjetividad.

34. Identifiquemos también la segunda cuestión que queremos plantear, que se heredaría de esta última. Consiste en que los descubrimientos de las ciencias formales no descubren errores en los anteriores planteamientos. Como podemos imaginar, esto los hace diferentes a los descubrimientos de las ciencias empíricas, al menos como aquí los hemos descrito. La solución de las anomalías formales no implicaría, necesariamente, llevar a cabo una revisión correctora de los postulados iniciales del para-

digma; como tampoco sería conveniente decir de ellas que producen cambios de paradigma. Antes bien, las ciencias formales avanzan a través de la solución de ciertos problemas, pues por definición trazan un mapa que —aunque sea inconsistente— no deja de ser unitario.

II

35. Tratemos ahora de justificar las dos cuestiones que hemos apuntado desde el punto de vista del psicoanálisis. Nuestra solución deberá dar cuenta del hecho de que, a la hora de explicar cómo intervendría el Nombre-del-padre en la producción de un descubrimiento lógico o matemático, éstas no implicarían la corrección de las tesis iniciales del paradigma. La primera hipótesis que se nos viene a la mente es la siguiente: en tales casos, el inconsciente se manifiesta desarrollando las relaciones lógicas y sintácticas más allá del punto en el que las ha desarrollado la conciencia. Lejos de actualizarse en relaciones teóricas diferentes a las del vector teórico social, estamos planteando la hipótesis de que el inconsciente pudiese actualizar el Nombre-del-padre (y el plus-de-goce que esto conlleva) por medio de relaciones lógicas radicalmente nuevas. Ocurriría, entonces, algo similar a cuando la represión se lleva a cabo sin que haya rastro de síntoma alguno.⁸⁷ Y sin embargo, se trata de una opción que Freud no planteó, aunque permitiera que el inconsciente se expresara de todas las maneras excepto de ésta. Allí donde el error y la metáfora artística actualizaban el Nombre-del-padre y esquivaban la represión de la conciencia a través de una relación asociativa (y allí donde el descubrimiento revolucionario de las ciencias empíricas trazaba con él una alegoría), el descubrimiento lógico-matemático haría lo propio produciendo una relación lógica totalmente novedosa para la conciencia.

Ante esta hipótesis, la primera reacción puede ser la de preguntar: “si el inconsciente puede concebir estas relaciones sintácticas y conceptuales radicalmente nove-

⁸⁷ Si recordamos, el Nombre-del-padre se actualizaba en esos casos en la propia cadena sintáctica y conceptual de la conciencia, a través de un término del vector teórico social. Y si no la variaba lo más mínimo (si no había error o metáfora en la frase), esto se debía a que esta actualización se llevaba a cabo a través de fenómenos como la *homonimia*, la *polisemia* o *frases hechas* perfectamente integradas en la lengua, uno de cuyos dos sentidos era capaz de asociarlo con el Nombre-del-padre. Insistimos que en aquellos casos lo que traicionaba el plus-del-goce inconsciente solía ser la insistencia innecesaria del elemento teórico en cuestión, que a veces podía llegar a considerarse una repetición obsesiva. Si el síntoma no es tan fácil de ver, es porque la repetición no es puramente a-gramatical o a-conceptual.

dosas, ¿por qué no puede también la conciencia?” La respuesta es igualmente sencilla: la novedad teórica revolucionaria no es fuente de un goce narcisista. Si recordamos, la conciencia obtiene el goce narcisista cuando logra actualizar aquellos elementos teóricos que enlazan con el Nombre-propio, que pertenecen a su corriente de auto-referencia. Pero, precisamente, la novedad revolucionaria iría más allá de estos elementos teóricos, aunque también lo haga a través de relaciones lógicas y sintácticas. ¿Cómo podría algo que se diferencia bruscamente de la corriente de auto-referencia narcisista llegar a generarlo?⁸⁸ En este sentido, resulta esencial adoptar una comprensión de la conciencia que no haga de ella un dispositivo que abarque dentro de sí todas las relaciones lógicas, sintácticas y conceptuales posibles, habidas y por haber. Chomsky parece describir el lenguaje de esta forma. Para esto también hay que adoptar un enfoque materialista que se dé cuenta de que toda conciencia es limitada y recoge un conjunto finito y concreto de relaciones conceptuales y sintácticas, de cuya actualización (no de su desarrollo ni superación) el sujeto obtiene un placer narcisista. Lo mismo debemos decir de la lógica y las matemáticas: sus campos conceptuales no son eternos ni infinitos; consisten en aquellos argumentos que en un momento dado son puestos a funcionar por sujetos concretos.

36. Por su parte, Jacques Hadamard ofrece numerosas muestras de lo alejado del narcisismo que parece estar el descubrimiento matemático. Habla de ocasiones en las que «un investigador académico [no logra] percibir una importante consecuencia de sus propias conclusiones», algo que Kuhn ya había subrayado.⁸⁹ También cita al matemático francés Souriau, cuando éste dijo que «“para inventar, uno debe pensar del

⁸⁸ Obviamente, lo mismo sucede (con más razón todavía) en el caso del resto de descubrimientos revolucionarios que sí implican la corrección conceptual y lógica del anterior paradigma, y por lo tanto un salto y un avance que no es ni conceptual ni sintáctico. Su producción se haya claramente alejada de todo narcisismo, y así lo demuestran las fervientes resistencias que los descubrimientos revolucionarios generan. Kuhn ya puso varios ejemplos: «La ciencia normal suprime frecuentemente innovaciones fundamentales, debido a que resultan necesariamente subversivas para sus compromisos básicos», y «Ninguna parte del objetivo de la ciencia normal está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos; en realidad, a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados frecuentemente ni siquiera se los ve. Tampoco tienden normalmente los científicos a descubrir nuevas teorías y a menudo se muestran intolerantes con las formuladas por otros», Thomas Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (I y III), 26 y 53, respectivamente.

⁸⁹ Cfr. Thomas Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas* (VI), 100.

otro lado”); y el comentario de Claude Bernard según el cual «“aquéllos que tienen una fe excesiva en sus ideas no están bien dispuestos a hacer descubrimientos”».⁹⁰ Creemos que todas estas afirmaciones adquieren su verdadero sentido cuando se refieren al inconsciente psicoanalítico. Este es el vector que verdaderamente está del otro lado, más allá del gozo que uno obtiene de la idea consciente de uno mismo (*narcisismo*). Pues, a excepción hecha del psicótico, el narcisismo es conservador respecto al vector teórico social. No puede ser la causa de la producción teórica que implique una novedad revolucionaria. Antes al contrario. Y la lastimosa situación de Freud y de Marx, que llegaron a sentir el efecto del hambre en sus cuerpos, tal vez sea la mejor prueba de ello.

Ahora bien: esto en modo alguno significa que, una vez la novedad revolucionaria se hace explícita a posteriori y de forma retroactiva, la corriente de auto-referencia narcisista del sujeto científico no se desplace hacia los mismos elementos teóricos que acaba de descubrir; como tampoco significa que el sujeto no trate entonces de imponer su descubrimiento sobre el vector teórico social (buscando el cambio de paradigma, por ejemplo). Parece que el suyo es un destino similar al del poeta, tal y como Freud lo describió.

37. Aún nos queda demostrar, sin embargo, que existen las mismas razones para que el inconsciente emplee relaciones asociativas y metafóricas que las que existen para que se exprese por medio de relaciones lógicas radicalmente nuevas. La clave es que en estas últimas se da exactamente el mismo equilibrio de goce y malestar que ya vimos. La producción de relaciones sintácticas radicalmente novedosas no viene motivada por un goce narcisista, y esto es una condición necesaria para que podamos poner el descubrimiento en la órbita del Nombre-del-padre. Ahora queda saber si cumple con la segunda de las condiciones (esto es, que no genere demasiado malestar), a lo que contestaremos que sí, y por la misma razón. Si la conciencia no es capaz de integrar aquello que la novedad teórica matemática le muestra, no lo hace ni como goce narcisista (puesto que la novedad no afirma los elementos teóricos concretos con los que el narcisismo conecta) ni como malestar (pues esta novedad tampoco le

⁹⁰ Jacques Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* (IV), 48-9.

es contradictoria). Dado que la novedad incorpora relaciones lógicas totalmente nuevas, la conciencia desconoce qué es esto que la novedad le muestra, e ignora completamente cómo, a ella misma, la afecta. Por todo ello, creemos que el inconsciente sí podría manifestarse a través de relaciones lógicas o matemáticas, siempre y cuando éstas fuesen más allá del contenido teórico de la conciencia. En el caso del matemático o lógico profesional, éstas coinciden con el contenido del vector teórico social.

38. Finalmente, respecto al tiempo retroactivo, cabe decir que el esquema es visible incluso en el tratamiento del descubrimiento matemático de Jacques Hadamard. Se trata de algo que tal vez sorprenda, puesto que su aproximación al inconsciente ni siquiera es freudiana: se vincula a William James. Aún así, Hadamard distingue entre un *estadio preparatorio* a la novedad y uno consciente y posterior. Al trabajo preparatorio lo seguiría la repentina y sorprendente producción de la novedad, a partir de la cual se suceden los procesos de *verificación*, *precisión* y de *continuación* de la misma (la *obtención* de todas las consecuencias).⁹¹ Obviamente, será entonces (con toda la prueba que aporta el proceso de formalización consciente) cuando el narcisismo se desplace hacia estos nuevos elementos.

Como vemos, igual que sucedía con las otras modalidades del síntoma, la novedad revolucionaria en el campo de las ciencias formales se le impone al sujeto, puede que incluso sin que sepa que guarda una relación lógica con el paradigma en el que vive. Como si de lapsus, sueños o todo el resto de síntomas se tratara, el sujeto puede incluso pensar que se trata de un pensamiento azaroso y sin historia; de una percepción aislada, de un error, algo a lo que puede incluso restar toda importancia. Cuando lo explore y deposite sobre él un esfuerzo consciente, se le revelará como algo prendido de un valor teórico sorprendente. Es entonces cuando todo un Cantor, ante la hoja de papel que él mismo escribió, no tuvo más remedio que exclamar: «“lo veo, pero no me lo creo”», como cita Hadamard.⁹² Sin duda, Cantor no parecía haber previsto su resultado —lo cual nos confirma la hipótesis del tiempo retroactivo según la cual la proposición termina con un elemento teórico que no se preveía al inicio.

⁹¹ Cfr. Jacques Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* (V), 61-2.

⁹² Jacques Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* (V), 62.

Como ya se habrá notado, lo que no hemos sido capaces de justificar es que los descubrimientos revolucionarios en las ciencias formales guarden una relación de contenido con el Nombre-del-padre. Y no creemos que se daba a nuestra falta de familiaridad con las ciencias formales. Antes bien, parece razonable postular que el fantasma “pegan a un niño” no se percibe por ninguna parte en sus fórmulas, logaritmos y conjeturas, como tampoco lo hace el modelo dialéctico de estructura. Éstos determinarían desde el inconsciente el descubrimiento de las ciencias formales, pero no se reflejarían en sus objetos de conocimiento.

III

39. Hemos afirmado que consideraremos como revolucionarios aquellos descubrimientos que, dentro de las ciencias formales, demuestren la propia imposibilidad del modelo lógico y numérico, porque así se acomodan a la estructura dialéctica de la subjetividad. También hemos defendido la tesis de que los descubrimientos matemáticos no implican a su vez la corrección de un error sintáctico anterior, sino la invención de una nueva relación matemática o lógica. Como es obvio, ambos postulados sólo podrán darse la mano en el caso de que encontremos un descubrimiento lógico-matemático que demostrase, según los elementos y normas que le son propias, la inconsistencia interna de las ciencias formales. Así parece hacerlo la obra de Cantor, así como la de toda la producción teórica que, en estos campos, traza con él una línea de continuidad. Antes de explorar (aunque sea brevemente) su descubrimiento, queremos avisar de que vamos a aprovechar esta sección para referirnos a la importante obra de Alain Badiou. Por supuesto, lo haremos de forma sucinta, apenas apuntando ciertas líneas de aproximación. Ni siquiera nos adentraremos en aquellas tesis que guardan mayor continuidad y sintonía con algunas de las cosas aquí dichas. En esta sección, tan sólo pretendemos aludir a Badiou para acercarnos al descubrimiento de Cantor desde una perspectiva filosófica; sólo al final del capítulo nos atreveremos a analizar el pensamiento de Badiou con mayor profundidad. En cualquier caso, haremos ambas cosas con la mayor claridad posible, aunque inevitablemente de forma

demasiado concisa como para hacerle justicia. Nos ha parecido, a pesar de todo, que la brevedad era menos injusta que la omisión.⁹³

40. Sobre Badiou, empezaremos diciendo algo que es obvio, que es conocido desde su decisivo artículo de recensión sobre *Pour Marx y Lire Le Capital*, titulado “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, de 1967. La filosofía de Badiou pretende refundar el materialismo dialéctico, como intentara Althusser; lo específico de su enfoque es que pretende hacerlo desde una *ontología matemática*, lo cual (desde el punto de vista adoptado en este ensayo) implica no ya una contradicción, sino varias. Vamos a intentar exponer el porqué. En el prefacio a la nueva edición de su *Le Concept de modèle* (publicado originariamente en 1972), Badiou explica su trayecto filosófico como una transición desde cierto *materialismo estructuralista* cercano al que se emplea en este trabajo, hasta un materialismo ontológico que se vincularía a las matemáticas:

[En mi obra] *paso desde un materialismo estructural, que privilegia la letra (la marca), a un materialismo ontológico, que privilegia la evidencia del “hay algo”, en la forma de una multiplicidad pura, reflejada matemáticamente por primera vez por Cantor. Ciertamente, esta evidencia, como toda evidencia matematizada, está atada a la letra, pero no puede ser reducida a ella.*⁹⁴

Lejos de lo que podría pensarse, la contradicción más sorprendente de este párrafo no se encuentra en que la palabra “ontología” se una a “matemática”: en el primer capítulo de este trabajo ya dimos las razones por las que ambas se dan la mano en el idealismo empirista. Éste, como veremos, también deja su marca en la filosofía de Badiou. De acuerdo con él, se define a la matemática repetidamente como la ciencia que piensa el *ser-en-tanto-que-ser* [*l’être-en-tant-qu’être*]. Que, a pesar de esto, Badiou insista en hablar de su ontología en términos de “materialista”, tampoco debería resultar tan sorprendente. A la postre, para escapar del empirismo idealista nosotros hemos recurrido a la determinación que impone la teoría sobre la experiencia, lo

⁹³ Para un tratamiento completo y detallado de la obra de Alain Badiou, cfr. Peter Hallward, *Badiou. A subject to truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis & Londres, 2003.

⁹⁴ Alain Badiou, “Préface de la nouvelle édition”, 27-8. Citado en Zachary Luke Fraser, “The Category of Formalization: From Epistemological Break to Truth Procedure”, xxxvi.

simbólico (inconsciente y consciente) sobre el objeto real, tesis principal de nuestro *moteriamisme*, de nuestro teoreticismo, de nuestro materialismo estructural. Hacemos nuestra la frase que Ernesto Laclau dirige a Badiou: «su ontología —matemática— difiere de la mía —retórica—». ⁹⁵ Pero ni la matemática ni la lingüística tendrían por qué estar más cercanas de eso que llamamos materia. Nuestra decisión está razonada sobre el hecho de que el lenguaje determina la estructura de la subjetividad, y no la matemática; en que «el lenguaje es la condición del inconsciente», como defiende Lacan. ⁹⁶

Pero, en realidad, esta contradicción palidece ante la más extraordinaria de todas, aquélla a través de la cual Badiou quiere dar a su ontología-matemática una forma dialéctica. Esta perspectiva es manifiestamente contraria a nuestra tesis de que el modelo formal matemático es uni-vectorial. Curiosamente, Badiou quiere fundamentar sobre ella una teoría de la novedad revolucionaria, igual que nosotros; aquello que en cierta tradición filosófica se ha venido llamando *acontecimiento*.

41. Veamos, entonces, cuáles son sus postulados.

El número no es una simple marca. Hay una duplicidad esencial en lo que respecta al Número. ¿Cómo se justifica esta duplicidad?

[...] *Por un lado, tienes una marca estable y homogénea: el ordinal. Por otro, una marca que, en cierta forma, ha sido desgajada de la anterior; una parte indeterminada que, en conjunto, no conserva ninguna estabilidad inmanente y puede ser discontinua, desmembrada, y vaciada de cualquier concepto [...].*

Así un Número está enteramente determinado por el emparejamiento de un material ordinal y una forma excavada de ese material mismo. ⁹⁷

Como vemos, su punto de partida es la materialidad misma de los números. Antes de enjuiciarlo, vamos a tratar de entender qué función cumple en su obra y en relación a qué cuestión ha sido planteada. Para ello, debemos volver al descubrimiento de Cantor, y a la corriente matemática que inaugura. A nuestro entender, sucede que Badiou ha ideado esta definición de número precisamente para fundar el elemento mínimo de una matemática dialéctica que sea compatible con los avances en la teoría de conjuntos. Y es que, según Badiou, sólo debemos dar cuenta de la matemática una

⁹⁵ Ernesto Laclau, *Debates y combates* (Introducción), 11

⁹⁶ Jacques Lacan, *Television*, 15: «La condition de l'inconscient, c'est le langage».

⁹⁷ Alain Badiou, "The Being of Number", 64-5.

vez los avances de Cantor y Cohen pasaron por ella. Recorramos brevemente este camino, no en las propias palabras de estos autores sino tal y como Badiou lo narra, para poder así entender lo sustancial de su planteamiento. Brevemente, diremos que el primero planteó un problema que el segundo trató de solucionar. Cantor dijo: «la cardinalidad de los conjuntos o de las partes de un conjunto es superior a aquella del conjunto. Es la ley del exceso cuantitativo del estado de una situación sobre su situación».⁹⁸ Cohen contestó: en todo conjunto hay un *múltiple genérico* que, «al cortar a través todas las denominaciones, evita ser discernible dentro de la situación».⁹⁹ Así lo explica Badiou. Sencillamente, el conjunto genérico aporta el exceso que Cantor descubre en todo conjunto, y lo suplementa sin que él mismo forme parte de la cuenta.

Conforme a lo dicho, creemos que Badiou quiere definir la naturaleza de las matemáticas precisamente a partir de aquellas teorías que habrían mostrado su inconsistencia interna. De ahí la extraña definición que ofrece del número, tan forzada, pues es la única que puede ser compatible con estas perspectivas. Lejos de ver en la teoría de conjuntos un síntoma de debilidad de las matemáticas (un síntoma de su falsedad con respecto a la verdad que comporta la estructura de la subjetividad), Badiou piensa que estos enfoques contienen su verdadero valor, y los considera su aportación esencial.

Y, efectivamente, nosotros también creemos que los planteamientos de Cantor y Cohen constituyen una novedad revolucionaria dentro de las ciencias formales, pero sólo en el sentido que aquí les hemos reservado, esto es, como un intento por llenar el vacío que la estructura dialéctica de la subjetividad excava en su vector teórico. Así, Cantor habría traducido en términos lógico-matemáticos los efectos que se derivan de la sobre-determinación del Nombre-del-padre sobre la determinación en última instancia que el Nombre-propio y la imagen narcisista ejercen sobre la subjetividad. Sin saberlo, con ello habría traducido los procesos descubiertos por el psicoanálisis, pero solamente tal y como éstos se reflejan, como efectos, en los objetos teóricos de la producción formal. A su vez (y sin salir de las propias ciencias formales), Cohen habría tratado de ofrecer una solución lógico-matemática al ese mismo problema, pero sólo tal y como Cantor lo planteó (y no de la manera en la que el psicoanálisis lo

⁹⁸ Alain Badiou, *Being and Event* (Dictionary), 502.

⁹⁹ Alain Badiou, *Being and Event* (Dictionary), 510.

detecta). Así, el conjunto genérico de Cohen sería precisamente el concepto positivo de una imposibilidad, una categoría por medio de la cual la matemática querría explicar (y a su vez dominar) su propia inconsistencia y hacerlo de una manera auto-referencial, sin salirse de sus propios criterios de corrección, sin dar cuenta del otro vector inconsciente de la subjetividad.

En esto consiste nuestra tesis acerca del descubrimiento revolucionario que la teoría de conjuntos supone dentro de las ciencias formales; estamos ante el modo en que se explica la efectividad de dos vectores teóricos por uno de ellos, que es incapaz de formalizar la funcionalidad de esta interferencia precisamente porque la estructura de aquello que le afecta (de aquello de lo que él es resultado) es dialéctica, y no univectorial.

IV

42. Dicho esto, veamos cómo la obra de Badiou se relaciona con esta problemática fundamental.

El trayecto que va de Cantor a Paul Cohen [...] funda la paradoja central de la teoría de lo múltiple y lo articula, por primera vez de manera íntegramente demostrativa, en un concepto discernible de lo que es una multiplicidad indiscernible. Resuelve, en un sentido opuesto al que proponía Leibniz, la cuestión de saber si un pensamiento racional del ser-en-tanto-que-ser se pliega o no a la soberanía de la lengua. Hoy sabemos que no es así y que, al contrario, sólo teniendo en cuenta la existencia de multiplicidades cualesquiera, innombrables, “genéricas”, multiplicidades que no delimitan ninguna propiedad de la lengua, resulta posible acercarse a la verdad del ser en un múltiple dado.¹⁰⁰

En contra de lo que defiende Badiou, creemos que los números no estarían más allá del lenguaje ni más allá de la dialéctica en la que funciona la estructura teórica de la subjetividad. Más bien, sucedería a la inversa. Badiou no considera que la matemática forme parte del vector consciente, ni que sea por lo tanto una simplificación efectuada en el seno de lo simbólico. Para él, las matemáticas son la ciencia del ser-en-tanto-que-ser, y es muy posible que Badiou esté aquí bajo la influencia de un Lacan que, en su última etapa y de forma contraria a la manera en la que hemos definido la teoría psicoanalítica, hizo de la matemática la expresión de lo real mismo, esta vez

¹⁰⁰ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 58.

definido como significante puro.¹⁰¹ Ya abordamos esta cuestión en el capítulo que dedicamos al psicoanálisis; en contra de esta opinión, entonces establecimos la determinación del significado sobre el significante. Por lo tanto, detrás de aquella asociación entre significantes que pareciera arbitraria (detrás, a su vez, del sinsentido que aparentarían las formaciones sintomáticas) se encontraría el significado del fantasma. Del mismo modo, creemos que los números no son lo real, que no son la ontología, sino que en ellos sólo se obtiene la unidad reprimiendo la dialéctica de la subjetividad y la teoría; se obtiene la unidad del goce narcisista reprimiendo el plus de goce del Nombre-del-padre.

Así, en vez de interpretar el múltiple genérico de Cohen como la estrategia (sin duda original, pero igualmente desesperada, sospechosa e idealista) que se da la matemática para teorizar los efectos que se derivan de sus propios límites dentro de la estructura teórica de la subjetividad, Badiou (gran lector de Lacan) juzga el invento de Cohen en términos de genialidad, y posiciona lo genérico en la base misma del ser y de la matemática. Pues son la misma cosa. Con ello reproduce exactamente el error que él mismo ayudó a desentrañar en la filosofía de Gilles Deleuze, a quien dedicó su libro *La clameur de l'Être*: consiste en tomar de forma a-crítica un concepto de la ideología burguesa (el azar y lo virtual, para Deleuze), ignorar la determinación que sin duda ejerce la lucha de clases (la división de trabajo, etc.) sobre su producción, y proponerlo de forma triunfal como el fundamento del ser y como la única categoría capaz de dar cuenta de la novedad revolucionaria.

Con esto queremos decir que, cuando se aproxima a los números, Badiou también confundiría los efectos por las causas. Pues, en vez de comprender que el múltiple genérico es una novedad *derivada*, una explicación imaginaria de los efectos del verdadero descubrimiento revolucionario (el de la estructura dialéctica), hace de esta formulación matemática lo originario y determinante. Para él, la epistemología es también de tipo matemático. Para poder considerar este descubrimiento matemático como el fundamental de la filosofía, pasa por alto los descubrimientos de Freud y de Marx (es más, los trata como concreciones de su ontología matemática general),

¹⁰¹ Cfr. Alain Badiou, *Being and Event* (Introduction), 6: «Lacan, cuya obsesión por las matemáticas no hizo más que crecer a medida que pasó el tiempo, también indicó que la lógica pura era “la ciencia de lo real”».

abandonando así cualquier posibilidad de dar al materialismo dialéctico el sentido concreto que merece.¹⁰²

43. Si avanzamos en la exposición de la filosofía de Badiou desde este punto de vista, veremos con qué facilidad podemos elaborar una crítica. Simplemente, recordemos que fue a partir del múltiple genérico como Badiou inventó el número dialéctico. Tengamos en cuenta, de la misma manera, que, cuando Cantor afirma que siempre existe un indecible en todo conjunto, Badiou dice que siempre hay *algo* en todo número (y alude a su materialidad, como si los números *existiesen* verdaderamente) que no puede ser contado. Evidentemente, nuestra opinión es que tanto el conjunto genérico como esa parte inédita que está presente en todo número se sitúan exactamente en el mismo lugar donde nacen los postulados de indeterminación, azar y de milagro. Pues hay azar, indeterminación y milagro donde no hay conocimiento de las verdaderas causas. Igualmente, a nuestro entender, todos estos términos reprimen el Nombre-del-padre e ignoran la determinación inconsciente; en su lugar aluden a una indeterminación, a un vacío, a una nada, que —paradójicamente— funcionan.

¹⁰² Frente a esta aproximación a la matemática, seguimos prefiriendo el entendimiento de los números que Freud muestra en el último capítulo de *Psicopatología de la vida cotidiana*. Entonces ancla su significado a situaciones muy concretas de la vida de los sujetos. Por ejemplo, al analizar el número que un paciente produce al azar (426 718), Freud hace explícita la conexión que este número guarda con su familia, y lo logra remitiendo al número de hermanos, y a los sentimientos que el sujeto tiene hacia ellos [cfr. Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (12), 911]. Llegaremos a la misma conclusión si investigamos las preguntas que acompañan el proceso de enseñanza de los niños, así como las respuestas que ellos dan. Tenemos, por ejemplo, la conocida interrogación acerca del más y del menos, con la que tantas veces se introduce al niño en la comparación de magnitudes: “¿A quién quieres más, a tu papá o a tu mamá?” Ante ella, el niño queda usualmente perplejo, por mucho que sepa comparar. También, la pregunta que se le hace al niño para ver si sabe contar: “¿Cuántos hermanitos tienes?” —pregunta respecto a la cual, nos dice Lacan, muchos niños responden de forma equivocada, y no porque no sepan contar, sino porque se incluyen a sí mismos en la cuenta, junto con el resto de sus hermanos, en una imagen familiar. Creemos que en estas situaciones podríamos hallar un sentido inconsciente en los números, precisamente el que nos llevaría a elegir cuando se nos pide una elección al azar. Sin duda, se trata de hechos que debería tener en cuenta toda educación materialista.

Todos estos ejemplos, a su vez, probarían que no existiría el uno, sino *un gato*, *un árbol*, etc.; que los números existen sólo en tanto significarían algo. Así, ya hemos explicado que, en última instancia, el número uno se asociaría al Nombre-propio y a la imagen narcisista, elementos teóricos que darían el significado a la unidad. Del mismo modo, sabemos que, lejos de vincularse al ser y a lo originario, el conocimiento de los números participa de la novela familiar; más aún, tenemos razones para sospechar que el número 1 aparece en último término, solamente cuando el niño puede apartar a la madre y al padre y producir su Nombre-propio.

Sin duda, se trata de un rodeo extraño el que traza Badiou para volcar sobre el número una estructura dialéctica que el psicoanálisis bien puede justificar desde la determinación de dos vectores teóricos en la subjetividad. Sin embargo, su rodeo deja de ser extraño y se convierte en grave en la medida que implica caer en el idealismo empirista. La razón es la siguiente: Badiou no puede defender que la subjetividad produce y se expresa mediante números (no son éstos su lenguaje), así que se ve obligado a desembarazar los propios números de la subjetividad y a hacer de ellos la manera en la que el ser se presenta inmediatamente. “Los conjuntos son lo dado”, parece defender. No estarían determinados por la subjetividad ni por su teoría.

44. A partir de aquí, una vez hemos hecho evidente el trasfondo de su ontología matemática, el resto de su filosofía (y sus puntos flacos) se entiende con facilidad. Badiou elabora su teoría del acontecimiento [événement] a partir de esta identificación entre el ser y los números dialécticos, entre el ser y unos conjuntos que incluyen dentro de ellos un conjunto genérico. Para él, la posibilidad de una novedad revolucionaria reposa sobre un múltiple genérico que se halla implícito en todo *estado de cosas* concreto. El término *situación* también designa este contexto. Conocemos los cuatro procedimientos en los que, según Badiou, este múltiple genérico podrá dar lugar a una novedad revolucionaria, a un acontecimiento (pues, para Badiou, «lo nuevo ocurre en el ser bajo el nombre de un acontecimiento»): el *amor*, la *ciencia*, la *política* y el *poema*. En estos campos, el acontecimiento surgirá como una *verdad* concreta. Se evidencia aquí la reescritura del psicoanálisis que Badiou está llevando a cabo, de forma no demasiado encubierta. La novedad emerge cuando el sujeto insiste en un estado de cosas, pero no para que éste consolide su estructura (no para que el estado de cosas se reproduzca), sino para hacer funcionar al múltiple genérico que está incluido en él, pero que no puede ser alcanzado en sí mismo. De la misma manera, si recordamos, Kuhn afirmaba que la única manera de trabajar para el cambio de paradigma era insistiendo en el mismo paradigma establecido, razón por la que jamás desprestigiaba la labor del científico normal. A través de la insistencia en un estado de cosas que esconde el ser genérico, este último produce una verdad nueva y también concreta (amorosa, política, científica, poética), pero que aún no conocemos.

A este planteamiento, el psicoanálisis le da un equivalente casi perfecto. Sólo hace falta sustituir el ser genérico por el inconsciente, organizado en torno al fantasma o Nombre-del-padre; el estado de cosas, por el vector teórico de la conciencia, y la verdad por la formación sintomática, para que se nos revele aquello de lo cual la filosofía de Badiou es, como la de Marx, una *alegoría* casi perfecta. El inconsciente sólo se manifiesta a través del discurso consciente cuando la determinación del Nombre-del-padre produce una novedad que siempre es sintomática.

Por eso, no es casualidad que podamos encontrar, en las páginas de este trabajo, un equivalente para cada uno de los procedimientos genéricos a través de los cuales, según Badiou, la verdad se revelaría. Concretamente, se trata de las formas en las que la determinación del Nombre-del-padre produce una novedad revolucionaria, el deseo, la metáfora estética, y las diversas formas del descubrimiento revolucionario — pues, de acuerdo con Marx, no podemos desmarcar la ciencia de la política.

La estructura dialéctica que el psicoanálisis descubrió en la subjetividad, compuesta de dos vectores teóricos concretos, se convierte para Badiou en una estructura de un solo vector, parte del cual ya no es concreto, sino indeterminado: el múltiple genérico.¹⁰³ Es éste un gesto idealista, pues el idealismo es el movimiento que sitúa la indeterminación en el lugar del inconsciente; como el yo consciente piensa que antes de él sólo había un vacío; como el Estado postula que antes de sí mismo no había historia, sino naturaleza.

Creo que estamos justificados para defender que, en realidad, no sólo la filosofía de Badiou, sino también los descubrimientos de Cohen y Cantor, pueden considerarse como alegorías del psicoanálisis, esta vez producidas sobre el objeto de estudio de las ciencias formales. Al hacerlo, confirmarían la verdad de la epistemología freudiana. El mayor mérito de Badiou tal vez resida en que ofrece una de las alegorías más fieles. Como todas las alegorías, sin embargo, ésta también encuentra sus límites cuando quiere justificarse a sí misma. En este caso, se ve obligada a recurrir a posiciones del idealismo empirista, y no a la estructura de la subjetividad que las produce.

¹⁰³ Cfr. Alain Badiou, *Being and Event* (Introduction), 17: «En la categoría de lo genérico proponga un pensamiento contemporáneo de estos procedimientos que muestre que son simultáneamente indeterminados y completos; porque, al ocupar los vacíos de enciclopedias disponibles, manifiestan el ser-común, la esencia-múltiple del lugar del que proceden».

Badiou describe su filosofía es un *platonismo de lo múltiple*. Peter Osborne, en cambio, la calificó de «neoclasicismo filosófico [philosophical neo-classicism]».¹⁰⁴ También podríamos caracterizarla como un *pitagorismo dialéctico*.

¹⁰⁴ Peter Osborne, “Neo-classic. Alain Badiou’s *Being and Event*”, 19.

CONCLUSIÓN

Volvemos a encontrar aquí al sujeto del significante [sujet du signifiant] tal como lo articulamos el año pasado. Transportado por el significante en su relación con el otro significante, debe distinguírsele severamente tanto del individuo biológico [l'individu biologique] como de toda evolución psicológica subsumible como sujeto de la comprensión [que de toute évolution psychologique subsumable comme sujet de la compréhension].

Es, en términos mínimos, la función que atribuyo al lenguaje en la teoría [la fonction que j'accorde au langage dans la théorie]. Me parece compatible con un materialismo histórico que deja ahí un vacío. Tal vez la teoría del objeto a [objet a] encontrará también ahí su lugar.¹

1. Tres términos nos interesan especialmente del este párrafo de Jacques Lacan: *sujeto del significante*, *objeto a*, y *materialismo histórico*. Nos van a ayudar a articular esta conclusión. El primero tiene que ver con la determinación teórica de la experiencia; el segundo, con el modo en el que el vector teórico del inconsciente revela sus efectos en un objeto particular —en nuestro caso, aquél con respecto al cual se produce el descubrimiento revolucionario; el tercero, porque queremos dedicar parte de estas últimas páginas a esbozar algunas de las líneas fundamentales de la unificación teórica que proponemos del marxismo y psicoanálisis, más allá de lo dicho en el capítulo IV. Como sabemos, de esta articulación debería derivarse la epistemología capaz de explicar de forma rigurosa el caso de la producción revolucionaria.

Para todo ello, el planteamiento que elegimos es el siguiente: marxismo y psicoanálisis presentan las variables y los factores esenciales para caracterizar toda subjetividad. La conveniencia de ambas teorías para dar un tratamiento científico, concreto y materialista de la subjetividad se deriva del hecho de que aportan variables de tipo social y asocial —dando concreción teórica a las frecuentes alusiones kantianas, de carácter abstracto, de la *insociable sociabilidad*—, capaces de dar cuenta de la totalidad del espacio psíquico, de su contenido teórico tanto como de su estructura. Quiere esto decir, entre otras cosas, que sólo recurriendo a ellas podremos evitar las apelaciones idealistas de las que hace uso frecuente la ideología. Las variables propias del marxismo y psicoanálisis también explican, por lo tanto, las determinaciones que se derivan de ellas (ya estudiadas a lo largo del trabajo), y que afectan la producción

¹ Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, 854/875-6.

concreta de cada sujeto en tanto sujeto del inconsciente y de la sociedad, y el modo en la que esta producción logra funcionar.

Cuando tratamos de resumirlas, vemos que nos resulta fácil. A diferencia de lo que ocurre en la gran mayoría de actividades que encontramos en un modo de producción, todas las variables contenidas en el marxismo y el psicoanálisis se ponen en juego con la novedad teórica revolucionaria, en sus varias formas; igual que ocurre en el síntoma. Tanto es así que quien no reconozca la operatividad de un inconsciente, difícilmente la podrá explicar. Esta es la razón por la que el problema de la novedad teórica revolucionaria nos ha obligado a analizar con detalle tanto el marxismo como el psicoanálisis. Hemos visto que cuando una novedad teórica revolucionaria es producida en cualquier forma de actividad (sea en la forma de una metáfora artística —y es gracias al psicoanálisis como la lingüística podrá extender su acercamiento científico al ámbito del lenguaje figurado—, sea como un descubrimiento científico), siempre habremos de encontrar la determinación teórica del vector asocial e inconsciente. Hemos tratado de demostrarlo a través de varios ejemplos. Desde las profundidades que Lacan asignó al *fantasma*, el inconsciente freudiano manifiesta sus efectos en relación con un objeto teórico que, en el caso de las ciencias empíricas (sociales y naturales), pero también de las relaciones humanas (lingüísticas, afectivas, eróticas), también es un *objeto real*. Sin duda, cuando tenemos un objeto real de por medio, su propia materialidad es foco de toda una serie de resistencias y condiciones ulteriores, las cuales se añaden a las que ya de por sí aporta la propia naturaleza teórica. En cualquier caso, si tenemos todo esto en cuenta, creo que estaremos justificados a identificar ese objeto real y teórico con respecto al cual se produce la novedad teórica revolucionaria con la definición del *objeto a*, esto es, el objeto que es causa de deseo según Lacan. Apenas hemos aludido a este término a lo largo de nuestro trabajo; brevemente, lo hicimos en el tercer capítulo. Se trata de un concepto que se inscribe estrictamente en la afectividad psicoanalítica, y no creímos que resultase tan adecuado para nuestra reflexión epistemológica. Sin embargo, se alude a él en la cita que hemos puesto al comienzo, y lo más importante es que podemos analizarlo en relación con la categoría de síntoma, que sí hemos utilizado. Pues el objeto *a* definiría, en el contexto psicoanalítico, la activación del fantasma inconsciente de un sujeto en aquel otro sujeto que despierta su deseo.

Así, en su ensayo “Kant con Sade”, Lacan describe el encuentro entre el sujeto y este objeto a diciendo que el primero «se petrifica en la rigidez de un objeto, al ver que su división como sujeto [entre consciente e inconsciente] se refleja enteramente en el Otro».² Y, sin duda, en el descubrimiento revolucionario sucede algo similar. A la postre, los de Freud, Darwin y Marx habrían descubierto y teorizado en sus respectivos objetos revolucionarios de conocimiento la misma estructura dialéctica. Así, el sujeto neurótico habría encontrado en ellos su propia estructura (la *división* a la que alude Lacan), y lo habría hecho, en efecto, *enteramente*, y no como sucede ante los objetos totalmente insertados en la corriente de referencia narcisista. La epistemología que aquí estamos tratando de sustentar mostraría que esta estructura, propia de la subjetividad, contiene el verdadero criterio de la cientificidad revolucionaria; en tanto es así, cualquier disciplina entraría en el verdadero camino de la ciencia justo cuando consiguiese articular la estructura bi-vectorial en al abordaje de su objeto de conocimiento.

2. A través de una profundización del argumento kantiano, el psicoanálisis es capaz de explicar la afinidad estructural que se da entre la subjetividad neurótica y los objetos propios de los descubrimientos revolucionarios. Pero hemos visto que, en ocasiones, a ésta se le añade incluso una afinidad de carácter significativo, o conceptual; ésta se daría entre el contenido teórico de cada descubrimiento revolucionario y el fantasma inconsciente “pegan a un niño”. Así ocurría de forma bastante clara en el marxismo. Sin duda, esto nos permitiría acercar la dinámica del descubrimiento al concepto freudiano de *lo siniestro*, pues en éste —según Freud— ya se habla de un *contenido* reprimido e inconsciente que retorna, y no tanto del retorno de una misma *estructura*. Sabemos que el contenido al que estamos haciendo referencia era de carácter infantil; que consistía en las teorías sexuales infantiles ideadas por el niño para explicar el episodio de la castración. Por otra parte, es obvio que el descubrimiento de la estructura dialéctica de la subjetividad por parte del psicoanálisis no puede separarse del contenido concreto del vector teórico inconsciente. Freud llevó a

² Jacques Lacan, “Kant con Sade”, 753/774 : «Ce qui ne s’obtient qu’à ce que son agent apparent se fige en la rigidité de l’objet, dans la visée que sa division de sujet lui soit toit entière de l’Autre renvoyée».

cabo la reescritura de este último a partir de los retazos que de éste ofrecían los pacientes en las sesiones de terapia psicoanalítica.

II

3. A la caracterización de la estructura dialéctica de la subjetividad y de su vector asocial inconsciente cabe añadir, ahora, la del vector teórico de la conciencia. De hecho, un síntoma sólo tiene sentido dentro del discurso consciente en el que emerge y se diferencia, del igual manera que el descubrimiento revolucionario lo es solamente por oposición al paradigma científico de la sociedad en el que también emerge y del que se diferencia. No es casualidad que sea en relación a la instancia de la conciencia cuando el psicoanálisis y marxismo necesariamente se encuentran. Así hemos tratado de subrayarlo al definir el descubrimiento revolucionario como el síntoma de aquel sujeto-científico que ha conseguido integrar en su Nombre-propio la totalidad del paradigma científico de la sociedad en la que vive, de su modo de producción (ha hecho, pues, una totalidad consciente del paradigma dominante); la interferencia del inconsciente despliega entonces consecuencias revolucionarias.

Sin duda, en este asunto hemos demostrado que el encuentro entre el marxismo y el psicoanálisis sólo es posible en la medida en que ambos han llevado a cabo un acercamiento concreto y materialista respecto a la propia conciencia. Por su parte, fue el psicoanálisis lacaniano el que canceló aquellas definiciones que ponían énfasis en su papel dentro del llamado *principio de realidad*,³ permitiendo con ello que el psicoanálisis tuviese en cuenta la determinación ideológica. Tal determinación, Lacan decidió buscarla en el discurso en el que la conciencia se actualizaba. De manera similar, Marx consideró siempre que el lenguaje era la «conciencia práctica [Sprache ist das praktische [...] Bewusstsein]», esto es, «la conciencia real, que existe también para los otros hombres. El lenguaje», escribe,

nace, como la conciencia, de la necesidad [Bedürfnis], de los apremios del intercambio con los demás hombres. Mi relación con mi ambiente es mi conciencia. [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social [gesellschaftliches Produkt], y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y con-

³ Cfr. Jacques Lacan, “Más allá del principio de realidad”, 85 y “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, 92.

ciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas [Das Bewusstsein ist natürlich zuerst bloss Bewusstsein über nächste sinnliche Umgebung und Bewusstsein des bornierten Zusammenhanges mit andern Personen und Dingen].⁴

A partir de este párrafo, podemos entender que el psicoanálisis se encarga de analizar la conciencia y la conformación de la subjetividad entera dentro de ese *mundo social* y *sensible* más próximo —en palabras de Marx—; dentro de ese primer *nexo con otras personas* que es la familia edípica.

¿Cómo articular la definición que del marxismo y psicoanálisis se derivaría para la conciencia? Si recordamos, uno de los efectos de la lucha de clases era, precisamente, cierto componente idealista o ideológico en el vector teórico que transmiten los aparatos ideológicos de un modo de producción clasista. Al descubrir este mecanismo, Marx nos ofreció la otra de las variables necesarias para comprender el contenido teórico de la subjetividad, y concretamente el contenido teórico de la conciencia. Por parte del psicoanálisis, sabemos que ésta se constituye sobre el Nombre-propio narcisista (y que éste resulta, a su vez, de la depuración represiva del Nombre-del-padre, o del fantasma). Y a esto añadimos, en el último capítulo, una reflexión acerca del modo en que los síntomas neuróticos podían afectar el contenido de la conciencia, bien sea por medio de una lectura científica-psicoanalítica (si tiene acceso a esta teoría), bien sea por las falsas lecturas realizadas desde la ideología. En este segundo caso, el vector teórico social (parte del cual, no lo olvidamos, es forzosamente ideológico) aportaría la materia prima con la que el sujeto debería dar sentido a sus síntomas, al propio goce y malestar que siente y cuyo significado ha reprimido. Necesariamente, se tratará de una explicación igualmente idealista (como lo son la de obsesivos e histéricos). De esta forma, si tenemos todo esto en cuenta, podremos definir la conciencia de un sujeto como esa variable del vector teórico social determinada por el Nombre-propio y, también, producida en respuesta (idealógica) a los síntomas derivados de la interferencia de su fantasma inconsciente.

III

4. Marxismo y psicoanálisis mantienen el privilegio teórico que les hemos asignado independientemente de las variaciones que hayamos propuesto para cada una de

⁴ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (I. Feuerbach, A), 31/27.

ellas en el transcurso de este trabajo. Estos cambios han surgido, sobre todo, en relación con el principio de la determinación teórica de la experiencia, que nos ha servido de guía. Creemos que éste nos ha permitido afinar todavía más la precisión conceptual de ambas teorías (también de la epistemología científica post-positivista), y no al contrario. Con esto queremos decir que en modo alguno las invalida. Con la ayuda de este criterio hemos podido precisar el principio materialista por el cual Althusser distinguía el objeto real del objeto teórico, algo que nos ha ayudado a mantener a distancia, no sólo el idealismo especulativo, sino sobre todo del idealismo de tipo empirista que el último Althusser también hizo suyo. A su vez, fue gracias al principio de la determinación teórica de la experiencia como pudimos identificar el problema que el descubrimiento revolucionario implica para la filosofía de la ciencia, incluso para aquellos autores que superaron el positivismo lógico. Finalmente, el propio Lacan llevó a cabo una reescritura de la teoría de Freud guiándose por este mismo principio, de una forma profundamente afín a las tesis ofrecidas desde la filosofía de la ciencia post-positivista. La aproximación lacaniana al lenguaje y al efecto que éste pudiera tener sobre el cuerpo del sujeto (a esto se refiere Lacan cuando habla del *sujeto del significante*) nos permitió presentar una suerte de redefinición del materialismo en términos de un materialismo lingüístico. Tal perspectiva distingue la diferencia que pudiera haber entre el objeto real y el objeto teórico, pero siempre conservando ambos términos, en una unión completamente inseparable. Lo mismo propusimos —si recordamos— con los conceptos de *existencia* y *funcionalidad*, respectivamente.

Por todo ello, pondremos punto y final a esta investigación resumiendo las diferentes instancias en las que creemos que esta determinación teórica estaría operativa. Así nos lo ha revelado nuestro estudio y revisión del marxismo y del psicoanálisis. Creo que ambos se caracterizan por descubrir que hay teoría y hay lenguaje, aunque sean erróneos (esto es: que hay racionalidad, a pesar de todo) en lugares en los que antes pensábamos que no había, donde creíamos que sólo existían la naturaleza o la irracionalidad. A mi modo de ver, los esfuerzos de Lacan y Althusser sobre los de Freud y Marx supondrían un avance en este sentido. Por nuestra parte, no hemos pretendido más que articular las determinaciones teóricas que una y otra teoría descubrieron de la única manera que, creemos, las haría compatibles.

5. Empezaremos por la determinación teórica más básica y primitiva, aquélla que el psicoanálisis superpone al concepto de *necesidad* marxista. Esta superposición en realidad no es más que un efecto del radical cambio que Freud propone en relación al *cuerpo*, como objeto de conocimiento. Si recordamos, el materialismo histórico lo trataba exclusivamente como un objeto real, de gran importancia para su teoría en tanto que se confiaba en él, en las necesidades que se derivaban de su materialidad (protección del frío, satisfacción del hambre, evasión del dolor y la enfermedad), para que hiciesen de sostén y garante del proceso histórico que culminaría en el comunismo. Así, por ejemplo, la transición desde el capitalismo hasta el socialismo se derivaba de la incapacidad del primero por satisfacer las necesidades básicas de los sujetos, debido a unas crisis capitalistas cada vez más destructivas. El psicoanálisis viene a complicar este diagnóstico, y lo hace precisamente al descubrir que ni el concepto de cuerpo ni el de necesidad son operativos con la pureza que Marx les atribuía cuando consideraba que su funcionalidad histórica se derivaba de su estatuto como objetos reales. No se trata únicamente de que las necesidades básicas sean una instancia histórica y por lo tanto un concepto relativo (realmente, equivalen simplemente a aquellos valores de uso que la fuerza de trabajo básica, menos compleja y preparada, puede comprar con su salario).⁵ De lo que se trata es de que *cuerpo* y *necesidad* son operativos también como las *pulsiones*, *libido* y *demanda* psicoanalíticas, cuya determinación teórica se da en el primer marco inter-subjetivo conformado dentro de la familia edípica: esto es, antes y durante el complejo de Edipo, de forma previa a que se afiance la corriente de auto-referencia narcisista. Como ejemplo de ello, oigamos la siguiente descripción lacaniana de las fases de la sexualidad pre-edípica, en “Función y campo del discurso y del lenguaje en psicoanálisis”, escrito en 1953.

Para decirlo en otras palabras, los estadios instintuales son ya cuando son vividos organizados en subjetividad [sont déjà quand ils sont vécus, organisés en subjectivité]. Y para hablar claro, la subjetividad del niño que registra en victorias y en derrotas la gesta de la educación de sus esfínteres, gozando en ello de la sexualización imaginaria de sus orificios cloacales, haciendo agresión de sus expulsiones excrementicias, seducción de sus retenciones, y símbolos de su relajamiento, esa subjetividad no es fundamentalmente diferente de la subjetividad del psicoanalista que se ejercita en restituir para comprenderlas las formas del amor que él llama pre-genital

⁵ Cfr. Karl Marx, *El capital* (Libro I, 4, 3), 76.

[qui s'essaie à restituer pour les comprendre les formes de l'amour qu'il appelle pré-génital].

Dicho de otra manera, el estadio anal no es menos puramente histórico cuando es vivido que cuando es vuelto a pensar, ni menos puramente fundado en la intersubjetividad [le stade anal n'est pas moins purement historique quand il est vécu que quand il est repensé, ni moins purement fondé dans l'intersubjectivité].⁶

Sin duda, la sobre-determinación de la necesidad por la libido está fundada en el hecho de que la madre no fue solamente una fuente de calor y de alimento para el niño, sino que fue a la vez (y de forma inseparable) el primer objeto sexual. A partir de aquí, todo hereda esta misma duplicidad: los órganos corporales a través de los cuales el bebé y sujeto debía satisfacer sus necesidades naturales (la boca, el ano, el pene, la piel... incluso los ojos que deberían servirle para identificar el peligro y salvar su vida, según ese principio moral en el que se basa todo idealismo empirista: *principio de la auto-conservación*), todos estos órganos también funcionan como zonas erógenas, cuya razón de ser se encuentra en las mismas relaciones intersubjetivas de las que hemos hablado. Cada una de ellas ha de ser tratada, a su vez, como el foco principal de una pulsión (oral, anal, genital, *voyeurista*, etc.).

Podemos concluir, por lo tanto, que el cuerpo pulsional no tiene nunca necesidades puras, puesto que las demandas de goce libidinal siempre están operativas junto al hambre, la necesidad de calor, la excreción de alimentos, la visión, etc. De esto ha de derivarse una reflexión importante para todo intento de unificar el materialismo histórico y el psicoanálisis. En su definición ideal, un modo de producción no atiende a las necesidades de los sujetos, sino a su goce. Pues el goce es la instancia que se relaciona verdaderamente con la felicidad. De hecho, sabemos que la libido interfiere muchas veces con el hambre y con el apetito, pudiendo dar lugar a graves trastornos alimenticios (anorexia nerviosa, obesidad mórbida); también, con el estreñimiento o su contrario, por la intervención de la zona erógena anal. Y, finalmente, es a causa de la desconexión total de la libido, de la incapacidad de prenderla a cualquier objeto de la realidad, que uno se deprime (por muchos valores de uso de los que disponga), y a veces hasta el punto de dejarse morir.

Este goce libidinal admite muchos desplazamientos; es mucho más flexible que el estatuto de las necesidades, y también más complejo. No debemos olvidar que Lacan

⁶ Jacques Lacan, "Función y campo del discurso y del lenguaje en psicoanálisis", 251/262.

llegará a decir que el *sujeto siempre es feliz*; y si esto fuera así, ¿de dónde podría surgir la necesidad de las revoluciones sociales? Ahora bien, en el extremo, sin duda debemos mantener la conexión entre la carencia generalizada, la imposibilidad de dar satisfacción al hambre y al frío, la persistencia del dolor físico... y los cambios en la infraestructura y en la superestructura de las sociedades. Hemos de mantener vigente esta correlación por las mismas razones que cuando un sujeto no satisface el hambre, el frío, etc., necesariamente acaba muriendo. Y la muerte tiene y tendrá funcionalidad simbólica, tanto colectiva como individual. Por la misma lógica, también ha de demandarse el fin de la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, en todos sus efectos derivados y en todas sus formas (división entre propietarios de medios de producción y fuerza de trabajo, división de trabajo físico e intelectual, etc.). Pues superponer el goce a las necesidades no cancela en modo alguno la racionalidad propia de la investigación marxista, ni tampoco los imperativos que se derivan de ella. Únicamente complica su perspectiva, y quizá la lógica que debía llevar a la solución se derivaba de ella. La transición de un modo de producción a otro no la llevan a cabo los cuerpos de las necesidades, sino los sujetos del goce. Cabe elaborar, por lo tanto, un acercamiento más sofisticado sobre qué es un modo de producción y sobre la posibilidad de la revolución.

El enriquecimiento que el psicoanálisis ofrece al marxismo no puede ofrecerlo, como es obvio, la ideología liberal. Para empezar, las configuraciones de la libido y el sentido de las pulsiones sufren la represión y el desplazamiento con la resolución del complejo de Edipo, de la amenaza de castración y del tabú de la madre que entonces se impone. Opera entonces la ordenación sexual genital y la identificación con un padre simbólico (Nombre-del-padre) que —según nuestra perspectiva— después dará lugar al yo, a un Nombre-propio narcisista. Así las cosas, al final de este largo proceso el sujeto consciente no ha retenido nada acerca de estas transiciones, ni tampoco sobre su pervivencia en el inconsciente; y menos testimonio de ellas ofrece el vector teórico social. Como hemos visto en este trabajo, sólo aparecería bajo la forma de síntomas incomprensibles, y sus diversas elaboraciones posteriores. Del mismo modo, cuando la ideología liberal hace referencia a la economía, lo hace precisamente apelando a las necesidades básicas, universales y naturales; no habla nunca de una libido que sobre-determina el cuerpo en cada una de las funciones que en él identifica

el vector teórico social. Sin embargo, todas estas asociaciones teóricas siguen operando en el inconsciente de cada sujeto, y constituyen el vector teórico asocial de la subjetividad. Este vector sigue sobre-determinando las demandas conscientes (pretendidamente autónomas, libres, naturales) y sintomatizándolas.

A partir de aquí, nos atrevemos a conceptualizar la diferencia esencial entre el psicoanálisis y la *medicina* desde el acercamiento diverso que ambas realizan sobre el cuerpo. Consideramos que la medicina recogería el paradigma teórico y científico que, respecto a este objeto de conocimiento, funciona un nivel social. A partir de aquí, diremos que el psicoanálisis estudia un cuerpo que se halla determinado por el vector teórico que conforma el inconsciente de cada sujeto; la medicina, en cambio, trata a un cuerpo que necesariamente está determinado, de inicio, por el vector teórico de la propia medicina, elaborado a lo largo de la historia, y cuyo contenido ha sido contrastado empíricamente. Por eso, el método de la medicina no deja que intervenga la subjetividad. Dentro de ella, encontramos el concepto de necesidad, que tiene rango científico. Así, por ejemplo, la medicina es capaz de afirmar que una célula *necesita* un montante de energía, y que ésta la obtiene principalmente de procesos metabólicos de las mitocondria.

En cualquier caso, ambas ciencias obtienen resultados, pues ambas curan. La una, sin embargo, no puede curar lo que cura la otra. El psicoanálisis probaría la eficacia del vector a-científico y fantasioso del inconsciente sobre el cuerpo, tal y como ésta se revela en los síntomas. El contenido teórico del inconsciente no es verdadero, ni ha sido confrontado por el sujeto que lo retiene con la experiencia; sin embargo, sí pueden serlo sus efectos, precisamente en los síntomas neuróticos que generan. Evidentemente, de nada sirve defender la ineficacia del inconsciente desde la falsedad de su contenido. El psicoanálisis probaría que el fantasma funciona, igual que el marxismo demostraría la efectividad de la ideología. Lo que le sucedía a la clase social que producía esta ideología en el modo de producción, le sucede ahora al niño en el seno de la familia: desde el lugar que ocupa en el triángulo edípico, no puede tener acceso a un conocimiento verdadero de la relación que tienen sus padres; cuál es, a fin de cuentas, la esencia de la relación sexual. El Nombre-del-padre viene a ocupar este lugar. Pero el sujeto ni siquiera puede adoptar este último sin angustia, como vimos, y es entonces que el Nombre-propio se genera.

6. Ya sabemos en qué consiste la determinación teórica que ejerce el Nombre-propio y la imagen narcisista, de qué manera afectan las representaciones del tiempo y del espacio, junto a otras tantas dimensiones productivas de la subjetividad. También hemos identificado los efectos que tiene el Nombre-del-padre; cómo sobre-determina el tiempo y el espacio de la producción para dar lugar, entre otros casos, al descubrimiento revolucionario. Por todo ello, quisiera detenerme en la última de las determinaciones teóricas que cabe identificar: la que actúa desde los aparatos ideológicos. Es el marxismo el que nos la presenta. A este respecto, en cierto momento hablamos de la transición, más o menos evidente, que la instancia ideológica había sufrido; gracias a ésta, el mercado había sido capaz de desarrollar sus propios aparatos ideológicos, que habían tomado una posición equiparable e incluso dominante sobre los del Estado. Queremos insistir en esta tesis, pero añadiendo las consideraciones que recién acabamos de esbozar. Así, los aparatos ideológicos tendrían un amplio margen de actividad, y no solamente por la difusión de ideas inscritas en la definición clásica de la superestructura de un modo de producción (esto es: ideales políticos, éticos, estéticos, etc.), sino por la capacidad de afectar al consumo y a la propia producción. De hecho, aunque la ideología liberal no renuncie al concepto de necesidades naturales, modifica su definición para que ésta se adecue a las dinámicas de la moda. Este asunto (obvio, por otra parte) no requeriría siquiera mención si no fuera porque la determinación teórica del cuerpo y de sus necesidades, tal y como se expresa a través de la libido y las pulsiones, aporta todavía más fundamento a la pretensión de la ideología de intervenir, desde sus aparatos, sobre el cuerpo y su consumo. A fin de cuentas, la teoría puede afectar aquello que funciona ya como lenguaje, aquello en lo que ya intervino la teoría. Podemos incluso imaginar que los aparatos ideológicos conecten con el fantasma inconsciente, que lo fomenten con las pulsiones sádicas, masoquistas y orales (tal y como sucede, por ejemplo, con la bulimia y la anorexia).

Todas estas consideraciones nos ofrecen la posibilidad de finalizar este trabajo apuntando, aunque sea brevemente y a grandes rasgos, qué efectividad pudiera derivarse de la unificación del marxismo y del psicoanálisis. Esta unificación habría de implicar, además del conocimiento de ambas teorías, la práctica psico-analítica tanto como la militancia política. A través del psicoanálisis, el sujeto llega a un conoci-

miento científico de lo que podríamos llamar su *economía subjetiva del goce*, inevitablemente problemática, en tanto que consta de dos corrientes de auto-referencia: el sujeto ha de entender que ciertos elementos teóricos inconscientes le afectan en forma de síntomas —que ciertos significantes estuvieron jugando con él, que «la tragedia de su vida», como narra Jacques-Alain Miller, «estuvo dominada por ciertos significantes que jugaban entre ellos, que algunas palabras hacían chistes entre ellas»⁷—; ha de comprender, pues, cuál es su razón de ser, y también que (para bien o para mal) su goce y su felicidad están inevitablemente unidos a tales elementos. Es fácil imaginar que de esto se derive una administración más racional y adecuada de sus acciones, si bien la reconciliación de los dos vectores no puede ser completa. En lo que respecta al marxismo, el sujeto alcanza una comprensión científica del modo de producción y de la lucha de clases en los que se inserta, y de los cuales él también es un resultado, incluidas las ideas que defiende en su conciencia. Ahora bien, este conocimiento también ha de implicar la posibilidad de organizar todos los procesos productivos de una forma más racional, aquéllos que implican valores de uso materiales tanto como los que implican solamente ideas. No sólo se trataría de poner fin a las contradicciones que obstaculizan las fuerzas productivas, ni (una vez hecho esto) de planificar la producción según las demandas de los trabajadores, y de distribuir entre ellos toda plusvalía que pudiera generarse en el proceso. También habría que evitar la división de trabajo que necesariamente resulta en el idealismo de la ideología, y limitar con ello al máximo la efectividad de una falsedad que no puede identificarse a sí misma como tal.

Sin duda, esta organización del modo de producción debería realizarse tomando en cuenta el hecho de que, como consecuencia de la investigación psicoanalítica sobre la subjetividad, el modo de producción está al servicio del goce. Ahora bien, esto no significa que la economía deba aspirar a satisfacer las pulsiones específicas de los sujetos, o que deba intentar responder al contenido del vector teórico inconsciente; esto es precisamente lo que ocurre con el libre mercado, donde tanto la producción como el consumo se abandonan a tendencias y conductas no reflexionadas, que no son reconocidas en su estatuto de síntomas sino que se aceptan como hechos, deseos

⁷ Jacques-Alain Miller, “La Escuela y su psicoanalista”, 260.

o aspiraciones naturales, derivadas de individuos insuperablemente egoístas; o bien (esta vez desde el idealismo especulativo) como el motor de una lógica superior e histórica. Toda decisión económica y política ha de estar guiada para lograr un efecto determinado en el modo de producción, que es el objeto de conocimiento marxista. Éste es su objeto específico, no la estructura dialéctica de la subjetividad. En tanto es así, la aceptación del psicoanálisis por parte del marxismo debería reflejarse en el hecho de que los aparatos ideológicos de un modo de producción socialista-comunista se hiciesen eco del estatuto científico del descubrimiento de Freud, tanto como se harían del propio Marx. Y esto, con vistas a que cualquier sujeto pudiese lograr una gestión más racional de su propia economía subjetiva del goce.

Sería de esperar que, de hacerse generalizado el acceso al psicoanálisis (como ciencia y como terapia, lo cual tendría que implicar darle un estatuto diferente al de servicio de lujo que tiene en la actualidad), tal cosa tendría efectos evidentes sobre los índices de producción y consumo del sistema general de la economía. Es de esperar, a su vez, que al conocer (y reducir, por tanto) la efectividad de lo infantil en la vida productiva de los sujetos, esto permitiese, en último término, una gestión política más transparente y racional de la economía y de sus instituciones. Junto a una ordenación del modo de producción acorde a las tesis marxistas, quizá podrían evitarse, así, las profundas crisis económicas que asolan las sociedades en la actualidad. De hecho, no debe resultarnos extraño que, si, como nos recuerda *Ciro Mesa*, «la eliminación de las crisis dependerá de la superación del capitalismo»,⁸ esta superación también deba verse acompañada por la de la definición de sujeto que le es propia, de su ideología, de su modelo formal de estructura, etc. La capacidad de evitar las crisis y las consecuencias que éstas generan sería la prueba definitiva de que la unificación teórica que aquí proponemos entre el marxismo y el psicoanálisis habría avanzado en la dirección correcta. Los esfuerzos del futuro habrán de pasar por esto.

⁸ *Ciro Mesa Moreno*, “Crisis y capital en Marx”, 15.

BIBLIOGRAFÍA

Los autores a cuyos libros, ediciones o artículos nos hemos referido directamente a lo largo de este trabajo han sido ordenados siempre alfabéticamente. Cuando un artículo remite a un libro cuya referencia no figura en la misma entrada de forma completa, cabrá asumir que el libro ocupa una entrada autónoma en la bibliografía. Hemos operado de esta manera al usar varios libros o artículos que pertenecen a la misma edición de una antología, de unas obras selectas, completas, etc. (así, por ejemplo, en el caso de Sigmund Freud, de Friedrich Engels o de Karl Marx). Las ediciones originales y las traducciones aparecen en la misma entrada, la una después de la otra, pero el título en castellano lo hace en primer lugar. El mismo orden se empleó ya en la doble paginación que usamos en el cuerpo del trabajo para localizar las referencias.

AFLALO-LEBOVITS, AGNÉS. “La despersonalización en la neurosis y en la psicosis”, en *El Analítico. Publicación de la Fundación del Campo Freudiano en España*, nº 4, 1987, 71-87.

AGAMBEN, GIORGIO. “El rostro”, en Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*.

———. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, trad. cast. de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos, Valencia, 1998.

———. *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. cast. de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos, Valencia, 2000.

———. “Notas sobre el gesto”, en Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*.

———. *Signatura rerum. Sobre el método*, trad. cast. de Flavio Cista y Mercedes Ruvituso, Anagrama, Barcelona, 2010.

ALTHUSSER, LOUIS. “Acerca de Gramsci (Carta a Dal Sasso [Rinascita] de Louis Althusser”, en Althusser, Louis & Balibar, Étienne. *Para leer “El capital”*, 13-7.

———. “Acerca del trabajo teórico”, en Althusser, Louis. *La filosofía como arma de revolución*.

———. “Annexe. Note pour l’édition anglaise de « Freud et Lacan »”, en Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*.

———. “Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)”, en Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. “Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche), *Pour Marx*.

———. *Curso de filosofía para científicos*, trad. cast. de Albert Roies, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985. *Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants*, Maspero, París, 1974.

———. “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en Althusser, Louis & Balibar, Étienne. *Para leer “El capital”*, 18-80. “Du « Capital » à la philosophie de Marx”, en Althusser, Louis & Balibar, Étienne & Establet, Roger & Macherey, Pierre & Rancière, Jacques. *Lire Le Capital*, 1-80.

———. “Defensa de Tesis de Amiens (¿Es sencillo ser marxista en filosofía?)”, en Althusser, Louis. *Posiciones*, trad. cast. de Alberto Roies, Anagrama, Barcelona,

1977. “Soutenance d’Amiens”, en Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*.
- . *Écrits Philosophiques et Politiques*, STOCK/IMEC, París, 1994 y 1995, Tomo I y II.
- . *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, STOCK/IMEC, París, 1993.
- . “Eléments d’autocritique”, en Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*, PUF, París, 1998.
- . “El objeto de *El capital*”, en Althusser, Louis & Balibar, Étienne. *Para leer “El capital”*, 81-216. “L’objet du «*Capital*»”, en Althusser, Louis & Balibar, Étienne & Establet, Roger & Macherey, Pierre & Ranciere, Jacques. *Lire Le Capital*, 245-418.
- . “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)”, en Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. “Le «Piccolo» Bertolazzi et Brecht”, *Pour Marx*.
- . “Freud y Lacan” en Althusser, Louis et. all. *Estructuralismo y psicoanálisis*, trad. cast. de José Sazbón, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, 53-82. “Freud et Lacan”, en Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*.
- . “Ideología y aparatos ideológicos del estado (Notas para una investigación)”, en Althusser, Louis. *La filosofía como arma de revolución*.
- . “La corriente subterránea del materialismo aleatorio”, en Althusser, Louis. *Por un materialismo aleatorio*, trad. cast. Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Arena Libros, Madrid, 2002. “Le courant souterrain du materialisme de la rencontre”, en Althusser, Louis. *Écrits Philosophiques et Politiques I*.
- . “La filosofía: arma de revolución”, en Althusser, Louis & Balibar, Étienne. *Para leer “El capital”*, 5-12. “La philosophie comme arme de la révolution (Response à huit questions)” en Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*.
- . *La filosofía como arma de revolución*, trad. cast. de Oscar del Barco, Enrique Román, y Oscar L. Molina, Cuadernos Pasado y Presente y Siglo XXI, México D. F., 1976⁷.
- . *La revolución teórica de Marx*, trad. cast. de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., 1971⁶. *Pour Marx*, La Découverte, París, 2005.
- . “Los *Manuscritos filosóficos* de Feuerbach”, en Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. “Les «Manifestes philosophiques de Feuerbach»”, *Pour Marx*.
- . “Louis Althusser à Jacques Lacan [Paris], 11-7-66”, en Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse*.
- . “Louis Althusser à Jacques Lacan [Paris], 26. XI. 63”, en Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse*.
- . “Machiavel et nous”, en Althusser, Louis. *Écrits Philosophiques et Politiques*, II.
- . “Marxismo y humanismo”, en Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. “Marxisme et humanisme”, *Pour Marx*.
- . “Materialismo histórico y materialismo dialéctico” en Althusser, Louis & Badiou, Alain. *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, trad. cast. de Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1972³, 37-61.

- . “Montesquieu: Politics and History”, en Althusser, Louis. *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Marx*, trad. inglesa de Ben Brewster, Verso, Londres, 2007.
- . “Práctica teórica y lucha ideológica”, en Althusser, Louis. *La filosofía como arma de revolución*.
- . “Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)”, en Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. “«Sur le jeune Marx» (Questions de théorie)”, *Pour Marx*.
- . “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, en Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. “Sur le dialectique materialiste (De l’inégalité des origines)”, *Pour Marx*.
- . “Sobre la relación Marx-Hegel”, en Althusser, Louis. *Escritos*, trad. cast. de Albert Roies Qui, Laia, Barcelona, 1974.
- . “Solitude de Machiavel” en Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*.
- . *Solitude de Machiavel et autres textes*, PUF, París, 1998.
- . “Sur le Contrat social”, en Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*.
- . “Sur Marx et Freud”, en Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*.
- . *The Future Lasts Forever. A Memoir*, traducción inglesa de Richard Veasey, The New York Press, Nueva York, 1993.

ALTHUSSER, LOUIS & BALIBAR, ÉTIENNE. *Para leer “El capital”*, trad. cast. de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D.F., 1973. ALTHUSSER, LOUIS & BALIBAR, ÉTIENNE & ESTABLET, ROGER & MACHEREY, PIERRE & RANCIERE, JACQUES. *Lire Le Capital*, PUF, París, 1996.

ANÓNIMO (“El corro de la patata”). “Entre el cerco y el circo: El Círculo de Valencia”, en *Zona abierta*: “La filosofía actual en España”, nº 3, 1975, 237-46.

APPIGNANESI, RICHARD (ed.). *Postmodernism and Big Science. Einstein, Dawkins, Kuhn, Hawking, Darwin*, Icon Books & Totem Books, Cambridge, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, trad. cast. de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

BADIOU, ALAIN. *Being and Event*, trad. inglesa de Oliver Feltham, Continuum, Londres/Nueva York, 2005.

———. *Manifiesto por la filosofía*, trad. cast. de Victoriano Alcantud, Cátedra, Madrid, 1990.

———. “One, Multiple, Multiplicities”, en Badiou, Alain. *Theoretical Writings*.

———. “The Being of Number”, en Badiou, Alain. *Theoretical Writings*.

———. *The Concept of Model. An introduction to the materialist epistemology of mathematics*, trad. inglesa por Zachary Luke Frasier, re.press, Melbourne, 2007.

———. *Theoretical Writings*, trad. inglesa de Ray Brassier y Alberto Toscano, Continuum, Londres/Nueva York, 2006.

- BALASHOV, YURI & ROSENBERG, ALEX (eds.). *Philosophy of Science. Contemporary Readings*, Routledge, Londres & Nueva York, 2002.
- BALIBAR, ÉTIENNE. “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”, en Althusser, Louis & Balibar, Étienne. *Para leer El capital*, 217-335. “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique”, en Balibar, Étienne & Establet, Roger & Macherey, Pierre & Ranciere, Jacques. *Lire Le Capital*, 419-568.
- . “Althusser’s Object”, *Social Text*, nº 39, 1994, 157-88.
- . “El concepto de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, en Balibar, Etienne. *Escritos por Althusser*.
- . “El no-contemporáneo”, en Balibar, Etienne. *Escritos por Althusser*.
- . “¿En nombre de la razón? Marxismo, racionalismo, irracionalismo”, trad. cast. de Mariano Maresca, en Althusser, Louis & Macherie, Pierre & Balibar, Étienne. *Filosofía y lucha de clases*, Akal, Madrid, 1980, 83 -113.
- . *Escritos por Althusser*, trad. cast. de Herber Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- . “The Infinite Contradiction”, en Lezra, Jacques (ed.). *Yale French Studies*, Nº 88: *Depositions : Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, 142-64.
- . *The Philosophy of Marx*, trad. inglesa de Chris Turner, Verso, Londres, 2007.
- . “¡Vuelve a callarte, Althusser!”, en Balibar, Étienne, *Escritos por Althusser*.
- BAKUNIN, MIJAIL, “¿Cómo pueden asegurarse la liberad y la igualdad?”, en *Escritos de filosofía política 2*.
- . *Escritos de filosofía política. Compilación de G.P. Maximoff*, trad. cast. de Antonio Escohotado, Alianza, Madrid, 1978, 2 volúmenes.
- . “Organización de las fuerzas productivas en lugar del orden político”, en *Escritos de filosofía política 2*.
- . “Resumen”, en *Escritos de filosofía política 2*.
- BALDIZ FOZ, MANUEL. “¿Un neurótico que delira?”, en *El Analiticón. Publicación de la fundación del campo freudiano en España*, nº 4, 1987, 91-9.
- BARTHES, ROLAND. *Elements of Semiology*, Hill and Wang, Nueva York, 1977.
- BAUDRILLARD, JEAN. *Crítica a la economía política del signo*, trad. cast. de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México D. F., 1974.
- . *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, trad. cast. de Irene Agoff, Gedisa, Barcelona, 1980.
- . *El sistema de los objetos*, trad. cast. de Francisco González Aramburu, Siglo XXI, México D. F., 1979.
- BENJAMIN, WALTER. *Angelus Novus*, trad. cast. de H. A. Murena, Edhasa, Barcelona, 1971.
- . “Para una crítica de la violencia”, en Benjamin, Walter, *Angelus Novus*.
- . “Tesis de la filosofía de la historia” en Benjamin, Walter. *Angelus Novus*.

- . “Una pedagogía comunista”, en *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, trad. cast. de Juan J. Thomas, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979.
- BIRD, ALEXANDER. “The historical turn in the philosophy of science”, en Stathis, Psillos & Curd, Martin (eds.). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 67-77.
- BLASCO ESTELLÉS, JOSEP LLUIS. “Empirismo”, en Muñoz, Jacobo & Velarde, Julián (eds.). *Compendio de Epistemología*, 193-7.
- BLOOM, HAROLD. *La angustia de la influencia. Una teoría de la poesía*, trad. cast. de Francisco Rivera, Monte Avila Editores, Caracas, 1977.
- . *Shakespeare. La invención de lo humano*, trad. cast. de Tomás Segovia, Anagrama, Barcelona, 2002.
- . *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace & Company, Nueva York, 1994.
- BOLADERAS, MARGARITA. “El racionalismo crítico (K. Popper, H. Albert)”, en Javier Muguerza y Pedro Cerezo (eds.). *La filosofía hoy*, 167-78.
- BOLLON, PATRICE. “El marxismo según, a pesar de, o sin Marx”, en *Pasajes de pensamiento contemporáneo*, nº 29, 2009, 65-70.
- BOGUSLAVSKY, B. M., ET. AL. *ABC of Dialectical and Historical Materialism*, Progreso, Moscú, 1976.
- BORGES, JORGE LUIS. “Avatares de la tortuga”, en Borges, Jorge Luis. *Discusión*, en *Prosa completa*, 1.
- . *Prosa completa*, Bruguera, Barcelona, 1980, 2 volúmenes.
- . “Tlon, Uq̄barm Orbis Teritus”, en Borges, Jorge Luis. *Ficciones*, en *Prosa completa*, 1.
- BOZAL, VALERIANO. “Filosofía e ideología burguesas en España”, en *Zona abierta. La filosofía actual en España*, nº 3, 1976, 89-108.
- BUENO, GUSTAVO. *Materia*, Pentalfa, Oviedo, 1990.
- CHALMERS, ALAN F. *La ciencia y como se elabora*, trad. cast. de Eulalia Pérez Sedeño, Siglo XXI, Madrid, 1992.
- . *Qué es esa cosa llamada ciencia*, trad. cast. de Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Máñez, XXI, Madrid, 1984. *What is that thing called Science. An assessment of the nature and status of science and its methods*, Open University Press, Filadelfia, 1986².
- CHOMSKY, NOAM. *El lenguaje y el entendimiento*, trad. cast. de Juan Ferraté y Salvador Oliva, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986

- . “Forma y sentido en las lenguas naturales”, en Chomsky, Noam. *El lenguaje y el entendimiento*.
- . “Lingüística y filosofía”, en Chomsky, Noam. *El lenguaje y el entendimiento*.
- CID, HILARIO. “¿Qué le puede ofrecer el psicoanálisis al psicótico?”, en *El Analicón. Publicación de la Fundación del Campo Freudiano en España*, nº 4, 1987, 35-44.
- CORPET, OLIVIER & MATHERON, FRANÇOIS. “Présentation”, en Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*.
- DARWIN, CHARLES. *The Origin of Species by Means of Natural Selection & The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Encyclopaedia Britannica, Londres, 1993.
- DELEUZE, GILLES. “Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis” en Deleuze, Gilles. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. cast. de Jose Luis Pardo, Pre-textos, Valencia, 2007.
- . *Diferencia y repetición*, trad. cast. de María Silva Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
- . *Empirismo y subjetividad*, trad. cast. de Hugo Acebedo, Gedisa, Barcelona, 2007.
- . *Lógica del sentido*, trad. cast. de Miguel Morey y Víctor Molina, Paidós, Barcelona, 2005.
- DELEUZE, GILLES & GUATTARI, FÉLIX. *Kafka. Por una literatura menor*, trad. cast. de Jorge Aguilar Mora, Era, México D. F., 1978.
- . *¿Qué es la filosofía?*, trad. cast. de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 2001⁶.
- DERRIDA, JACQUES. “La Différance”, trad. cast. de Carmen González Marín, en Jacques Derrida. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.
- . “Marx & Sons”, en Derrida, Jacques et al. *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, trad. inglesa de G. M. Goshgarian, Verso, Londres, 2008, 213-69.
- . *Spectres of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*, trad. inglesa de Peggy Kamuf, Routledge, Nueva York & Londres, 1994.
- DE SAUSSURE, FERDINAND. *Curso de lingüística general*, trad. cast. de Amado Alonso, Alianza, Madrid, 1987.
- DESCARTES, RENE. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. cast. de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.
- DOMENECH, ANTONI. “A propósito de algunas interpretaciones del filosofar de Lenin (Contribución a un proyecto para poner el debate con la filosofía analítica sobre sus pies)”, *Zona abierta: “La filosofía actual en España”*, nº 3, 1975, 113-156.

- DUQUE, FÉLIX. “Oscura la historia y clara la pena: informe sobre la posmodernidad”, en Muguerza, Javier & Cerezo, Pedro. *La filosofía hoy*, 213-30.
- . *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- EAGLETON, TERRY. “Marxism without Marxism”, en Derrida, Jacques et. al. *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*, 83-7.
- ELLIOT, GREGORY. *Althusser. The Detour of Theory*, Haymarket Books, Chicago, 2009.
- ENGELS, FRIEDRICH. “Del socialismo utópico al socialismo científico” en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas de Marx y Engels*, II.
- . *Dialéctica de la naturaleza*, trad. cast. de Wenceslao Roces, OME 36.
- . “Discurso ante la tumba de Marx”, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas de Marx y Engels*, II.
- . “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas de Marx y Engels*, II.
- . “Engels a H. Starkenburg. Londres, 25 de enero de 1894”, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas de Marx y Engels*, II.
- . “Engels a Lavrov 12-17 de noviembre de 1875”, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Cartas sobre El Capital*.
- . “Introducción a *Trabajo asalariado y capital*”, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas de Marx y Engels*, I.
- . “Prefacio a la edición alemana de 1883 [del *Manifiesto del Partido Comunista*]” en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas de Marx y Engels*, I.
- EQUIPO COMUNICACIÓN, “La filosofía marxista en España”, *Zona abierta: “La filosofía actual en España”*, nº 3, 1975, 71-85.
- FAYERABEND, PAUL. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. cast. de Francisco Hernán, Orbis, Barcelona, 1984.
- . “Consuelo para el especialista”, en Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, 345-90.
- . “El mito de la ciencia y su lugar en la sociedad”, en Fayerabend, Paul & Naess, A. *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad. ¿Por qué no ciencia también para anarquistas?*, trad. cast. de Angel Barahona y Luis Esteve, Revista Teorema, Valencia, 1979,
- . “Explanation, Reduction and Empiricism”, en Balashov, Yuri & Rosenberg, Alex (eds.). *Philosophy of Science. Contemporary Readings*, Routledge, Londres, 2002, 141-60.
- FELDSTEIN, RICHARD & FINK, BRUCE & JAANUS, MAIRE (eds.). *Reading Seminar I and II. Lacan’s Return to Freud*, State University of New York Press, Albany, 1996.
- . (eds.). *Reading Seminar XI. Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany, 1995.

- FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO. *Conocer Lenin y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1978.
- . “Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX”, en Muguerza, Javier & Cerezo, Pedro (eds.) *La filosofía hoy*, 155-66.
- FERNÁNDEZ LIRIA, CARLOS. “El estructuralismo. Sentido de una polémica”, en Navarro Cordón, Juan Manuel (coord.). *Perspectivas del pensamiento contemporáneo* (2 volúmenes), Síntesis, Madrid, 2004, vol. 1, 95-132.
- FINK, BRUCE. *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano*, trad. cast. de Gabriela Ubaldini, Gedisa, Barcelona, 2007.
- . *Lacan to the Letter. Reading Écrits Closely*, University of Minnesota Press, Minneapolis & Londres, 2004.
- . “Logical Time and the Precipitation of subjectivity”, en Feldstein, Richard & Fink, Bruce & Jaanus, Maire (eds.). *Reading Seminar I and II. Lacan’s Return to Freud*, 356-86.
- . “Science and Psychoanalysis”, en Feldstein, Richard & Fink, Bruce & Jaanus, Maire (eds.) *Reading Seminar XI. Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 55-64.
- . *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton, 1997³.
- . “The Nature of Unconscious Thought or Why No One Ever Reads Lacan’s Postface to the ‘Seminar on ‘The Purloined Letter’””, en Feldstein, Richard & Fink, Bruce & Jaanus, Maire (eds.) *Reading Seminar I and II. Lacan’s Return to Freud*, 173-91.
- FIRSOBA, S. M. & TSAGA, V. F. *Teorías económicas burguesas del siglo XX*, trad. cast. de José Laín, Grijalbo, México D. F., 1967.
- FOKEMA, D. W. & IBISCH, ELRUD. *Teorías de la literatura del siglo XX*, trad. cast. de Gustavo Domínguez, Cátedra, Madrid, 1997⁵.
- FOUCAULT, MICHEL. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. cast. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- FOURTOUNIS, GIORGIOS. “El materialismo tardío de Althusser y el Corte Epistemológico”, trad. cast. de Aurelio Sainz Pezonaga, en *Décalages*, vol. 1: 1, 2010, 1-13.
- FREUD, SIGMUND. “Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis”, en Freud, Sigmund. *Obras completas V. “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse”*, *Studienausgabe III*.
- . “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (‘Caso Juanito’)”, en Freud, Sigmund. *Obras completas IV. “Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (‘Der kleine Hans’)*”, *Studienausgabe VIII*.
- . “Análisis de un caso de neurosis obsesiva (‘Caso el hombre de las ratas’)”, en Freud, Sigmund. *Obras completas IV. “Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose”*, *Studienausgabe VII*.

- . “Análisis fragmentario de una histeria (‘Caso Dora’)”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* III. “Bruchstück einer Hysterie-Analyse”, *Studienausgabe* VI.
- . “Análisis terminable e interminable”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* IX. “Die endliche un die unendliche Analyse”, *Studienausgabe* XI.
- . *Autobiografía*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VII. La obra no se halla incluida en la *Studienausgabe*.
- . *Compendio del psicoanálisis*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* IX. La obra no se halla incluida en la *Studienausgabe*.
- . “Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* V. El ensayo no se halla incluido en la *Studienausgabe*.
- . “El *block* maravilloso”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VII. “Notiz über den ‘Wunderblock’”, *Studienausgabe* III.
- . *El chiste y su relación con lo inconsciente*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* III. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, *Studienausgabe* IV.
- . *Estudios sobre histeria*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* I. El volumen no se halla incluido en la *Studienausgabe*.
- . “Historia de una neurosis infantil (‘Caso del hombre de los lobos’)”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VI. “Aus der Geschichte einer infantilen Neurose (‘Der Wolfsmann’)”, *Studienausgabe* VIII.
- . “Introducción al narcisismo”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VI. “Zur Einführung des Narzissmus”, *Studienausgabe* III.
- . *La interpretación de los sueños*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* II. *Die Traumbeutung*, *Studienausgabe* II.
- . “La represión”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VI. “Die Verdrängung”, *Studienausgabe* III.
- . *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VI. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Studienausgabe* I.
- . “Los actos obsesivos y las prácticas religiosas”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* IV. La obra no se halla incluida en la *Studienausgabe*.
- . “Lo siniestro”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VII. “Das Unheimliche”, *Studienausgabe* IV.
- . *Los instintos [pulsiones] y sus destinos*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VI. *Triebe und Triebchicksale*, *Studienausgabe* III.
- . *Más allá del principio del placer*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VII. *Jenseits des Lustprinzips*, *Studienausgabe* III.
- . *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* IX.
- . *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en Freud, Sigmund. *Obras completas* VII. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Studienausgabe* I.
- . *Obras completas*, trad. cast. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972 y ss., IX volúmenes.
- . “Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (‘dementia paranoidea’) autobiográficamente descrito (‘Caso Schreber’)”, en Freud, Sigmund. *Obras completas* IV. “Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographische beschriebenen Fall von Paranoia (Demetia paranoidea)”, *Studienausgabe* VII.

- . “Pegan a un niño. Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”, en Freud, Sigmund. *Obras completas VII*. “‘Ein Kind wird geschlage’ (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen)”, *Studienausgabe VII*.
- . *Psicología de las masas y análisis del yo*, en Freud, Sigmund. *Obras completas VII. Massenpsychologie und Ich-Analyse, Studienausgabe IX*.
- . *Psicopatología de la vida cotidiana*, en Freud, Sigmund. *Obras completas III*. El volumen no se halla incluido en la *Studienausgabe*.
- . “Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre”, en Freud, Sigmund. *Obras completas V*.
- . *Studienausgabe*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1970, 11 volúmenes.
- . “Teorías sexuales infantiles”, en Freud, Sigmund. *Obras completas IV*. “Über infantile Sexualtheorien”, *Studienausgabe V*.
- . *Tres ensayos para una teoría sexual*, en Freud, Sigmund. *Obras completas IV. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Studienausgabe V*.
- . “Una dificultad del psicoanálisis”, en Freud, Sigmund. *Obras completas VII*.
- FRITZ HAUG, WOLFGANG. “Sobre la actualidad filosófica de Karl Marx”, trad. cast. de Gustau Muñoz, *Pasajes de pensamiento contemporáneo*, nº 29, 2009, 7-14.
- GARCÍA DEL MORAL, M^a AMPARO. *Lo que el psicoanálisis enseña*, Aletheia, Valencia, 2003.
- GORZ, ANDRÉ (ed.) *Crítica de la división del trabajo*, trad. cast. de Pere Darnell, Laia, Barcelona, 1977.
- . “Prefacio”, en Gorz, André (ed.) *Crítica a la división de trabajo*, 9-22.
- GRAMSCI, ANTONIO. *Antología*, trad. cast. de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México D. F., 2005¹⁵.
- HADAMARD, JACQUES. *The Logic of Discovery in the Mathematical Field*, Dover, Nueva York, 1954.
- HANSON, NORWOOD RUSSEL. *Patrones de descubrimiento*, trad. cast. de Enrique García Camarero, Alianza, Madrid, 1977. *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- . *Perception and Discovery. An Introduction to Scientific Inquiry*, Freeman, Cooper & Company, San Francisco, 1969.
- HARDT, MICHAEL & NEGRI, ANTONIO *Imperio*, trad. cast. de Alicia Bixio, Paidós, Barcelona, 2002.
- . *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin, Nueva York, 2004.
- . *Trabajo de Dionisos*, trad. cast. de Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2003.
- HARNECKER, MARTA. *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1983⁵⁰.

- HEGEL, GEORG WILHEIM. *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag (edición de Johannes Hoffmeister), Hamburgo, 1952.
- HEIDEGGER, MARTIN. “¿Qué es la metafísica?”, trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.
- HEINRICH, MICHAEL. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, trad. cast. César Ruiz Sanjuán, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008.
- HOBBS, THOMAS. *Leviathan*, Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1996, vol. 21.
- JAKOBSON, ROMAN. “El lenguaje común de antropólogos y lingüistas”, en Jakobson, Roman. *Ensayos de lingüística general*.
 ——. *Ensayos de lingüística general*, trad. cast. de Josep M. Pujol y Jem Cabanes, Seix Barral, Barcelona, 1984.
 ——. “Hacia una tipología lingüística de los trastornos afásicos”, en Jakobson, Roman. *Lenguaje infantil y afasia*.
 ——. “La afasia como problema lingüístico”, en Jakobson, Roman. *Lenguaje infantil y afasia*.
 ——. “Lenguaje infantil, afasia y leyes generales de la estructura fónica”, en Jakobson, Roman. *Lenguaje infantil y afasia*.
 ——. *Lenguaje infantil y afasia*, trad. cast. de Esther Benítez, Ayuso, Madrid, 1974.
 ——. “Lingüística y poética”, en Jakobson, Roman. *Ensayos de lingüística general*
 ——. “¿Por qué papá y mamá?”, en Jakobson, Roman. *Lenguaje infantil y afasia*.
- JAKOBSON, ROMAN & HALLE, MORRIS. “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, trad. cast. Carlos Piera, en Jakobson, Roman & Halle, Morris. *Fundamentos del lenguaje*, Ayuso/Pluma, Madrid, 1980.
- JAMESON, FREDRIC. *Valences of the Dialectic*, Verso, Londres & Nueva York, 2010.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón práctica*, trad. cast. de Emilia Miñana Villagrasa & Manuel García Morente, Círculo de lectores, 1995. *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe VII.
 ——. *Crítica de la razón pura*, trad. cast. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.
 ——. *Crítica del discernimiento*, trad. cast. de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, Machado Libros, Madrid, 2003. *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe X.
 ——. “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en Kant, Emmanuel. *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Wekausgabe XI*.
 ——. “Probable inicio de la historia humana”, en Kant, Emmanuel. *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. “Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Wekausgabe XI*.

- . *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. cast. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- . *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1956.
- KUHN, THOMAS S. “Consideraciones en torno a mis críticos”, en Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, 391-454.
- . *El camino desde la estructura*, trad. cast. de Antonio Beltrán y José Romo, Paidós, Barcelona, 2002.
- . “El camino desde *La estructura*”, en Kuhn, Thomas S. *El camino desde la estructura*.
- . *Estructura de las revoluciones científicas*, trad. cast. de Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2000¹⁹.
- . “Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación”, en Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, 81-114.
- . “¿Qué son las revoluciones científicas?”, en Kuhn, Thomas S. *El camino desde la estructura*.
- KLEIN, MELANIE. “A Study of Envy and Gratitude”, en *The Selected Melanie Klein*, The Free Press, New York, 1986.
- KLEINER, SCOTT A. *The Logic of Discovery. A Theory for Rationality of Scientific Research*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1993.
- LACAN, JACQUES. “Conférence à Genève sure le symptôme”, en *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*. n° 5, 1985.
- . “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, en Lacan, Jacques, *Escritos*. “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, *Écrits*.
- . “Discours de Rome”, en Jacques Lacan. *Autres Ecrits*, Seuil, París, 2001.
- . “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “La stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous et révélée dans l’expérience psychanalytique”, *Écrits*.
- . *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, trad. cast. de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Paidós, Barcelona, 1987.
- . *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16. Del otro al Otro*, trad. cast. de Enric Berenguer y Miquel Bassols, Paidós, Barcelona, 2008.
- . *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. 1969-1970*, trad. cast. de Enric Berenguer y Miquel Bassols, Paidós, Barcelona, 1992.
- . *Le séminaire. Livre XVII. L’envers de la psychanalyse. 1969-1970*, Seuil, Paris, 1991.

- . *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun. 1972-1973*, trad. cast. de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Paidós, Barcelona, 1981. *Le séminaire. Livre XX. Encore. 1972-1973*, Seuil, Paris, 1975.
- . “El seminario sobre *La carta robada*”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “Le séminaire sur «La Lettre volée»”, *Écrits*.
- . “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme”, *Écrits*.
- . *Escritos*, trad. cast. de Tomás Segovia, RBA, Barcelona, 2006. *Écrits*, Seuil, Paris, 1999⁴.
- . “Estructura de las psicosis paranoicas”, trad. cast. de Antoni Vicens, en *El Analicón. Publicación de la Fundación del Campo Freudiano en España*, N° 4, Fundación Campo Freudiano-Paradiso, Barcelona, 1987, 5-22.
- . “Función y campo de la palabra y del discurso en psicoanálisis”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*.
- . “La agresividad en psicoanálisis”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “L’agressivité en psychanalyse”, *Écrits*.
- . “La ciencia y la verdad”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “La science et la vérité”, *Écrits*.
- . “La cosa freudiana”, en Lacan, Jacques, *Escritos*. “La chose freudienne”, *Écrits*.
- . “La dirección de la cura y los principio de su poder”, en Lacan, Jacques, *Escritos*. “La direction de la cure et les principes de son pouvoir”, *Écrits*.
- . “La instancia de la letra en el psicoanálisis o la razón desde Freud”, en Lacan, Jacques, *Escritos*. “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, *Écrits*.
- . “La significación del falo”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “La signification du phallus”, *Écrits*.
- . “Más allá del principio de realidad”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “Au-delà du «Principe de réalité»”, *Écrits*.
- . “Posición del inconsciente”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “Position de l’inconscient”, *Écrits*.
- . “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud” en Lacan, Jacques, *Escritos*. “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud”, *Écrits*.
- . “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en Lacan, Jacques. *Escritos*. “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, *Écrits*.
- . *Télévision*, Seuil, París, 1974.

LACLAU, ERNESTO. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, trad. Miguel Cañadas, Ernesto Laclau, Leonel Livchitz, FCE, España, 2008.

LACLAU, ERNESTO & MOUFFE, CHANTAL. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres & Nueva York, 2001².

- LAKATOS, IMRE. *La crítica y la metodología de programas científicos de investigación*, trad. cast. de José Manuel Alcañiz, Teorema, Valencia, 1981.
- LAKATOS, IMRE & MUSGRAVE, ALAN (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, trad. cast. de Francisco Hernán, Grijalbo, Barcelona, 1975.
- LAURENT, ERIC. “Psicoanálisis y psicosis”, transcripción de Antoni Vicens, en *El Analítico. Publicación de la Fundación del Campo Freudiano en España*, nº 4, 1987, 23-34.
- LENIN, VLADIMIR ILICH. *Acotaciones a la correspondencia entre Marx y Engels. 1844-1883*, trad. cast. de José Laín Entralgo, Ediciones Pueblos Unidos & Grijalbo, Montevideo & Barcelona, 1976.
- . “Carlos Marx. Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo”, en Lenin, V. I. *Obras escogidas*, versión castellana de la editorial Progreso, Ayuso & Akal, Madrid, no hay año de publicación, vol. 1.
- . “Sobre la dialéctica”, versión de la Editorial Progreso, en V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos*, Ayuso, Madrid, 1974.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. “La noción de estructura”, en Levi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*, trad. cast. de Eliseo Verón, Paidós, Barcelona, 2000.
- LEZRA, JACQUES. “Spontaneous Labor”, en Lezra, Jacques (ed.). *Yale French Studies*. nº 88: *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey and the Labor of Reading*”, 78-117.
- . (ed.). *Yale French Studies*. nº 88: *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey and the Labor of Reading*”, 1995.
- LÓPEZ CEREZO, JUAN ANTONIO. “Observación [Carácter teórico de la]”, en Muñoz, Jacobo & Velarde, Julián (eds.). *Compendio de epistemología*, 431-33.
- LUCRECIO. *De la naturaleza*, trad. cast. de Eduardo Valentí, Alma Máter, Barcelona, 1962, 2 volúmenes.
- LUDWIG, GUNTHER. “Microsistemas, microsistemas y determinismo”, en Wagensberg, Jorge (ed.). *Proceso al azar*, 41-51.
- LUKE FRASER, ZACHARY. “The Category of Formalization: From Epistemological Break to Truth Procedure”, en Badiou, Alain. *The Concept of Model*, xiii-lxi.
- MACCIO, MARCO. “Partido, técnicos y clase obrera en la revolución china”, en Gorz, André. *Crítica de la división del trabajo*, 175-206.
- MACFIE, A. L. & RAPHAEL, D. D. “Introduction”, en Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, 1-52.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ. “El marxismo”, en Villacañas Berlanga, José Luis (ed.). *La filosofía del siglo XIX*, 261-79.

MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE. *La filosofía de “El capital”*, Taurus, Madrid, 1983.

MARX, KARL. “Carta a Lassalle. 16 de enero de 1861”, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Epistolario*, trad. cast. del Instituto Marx-Engels-Lenin de Leningrado, Grijalbo, México D. F., 1971.

———. *El capital*, trad. cast. de Vicente Romano García, Akal, Madrid, 2007³, 8 volúmenes. *Das Kapital. Erster Band*, Dietz Verlag, Berlín, 1983 (de la edición de Hamburgo, 1867); Marx, Karl & Engels, Friedrich (ed.). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (Zweite Band, Buch II. Der Zirkulationsprozess des Kapitals)*, Dietz Verlag, Berlin, 1970; Marx, Karl & Engels, Friedrich (ed.). *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie (Dritter Band, Buch III, Der gesamtprozess der kapitalishen Produktion)*, Dietz Verlag, Berlín, 1969.

———. *La cuestión judía*, trad. cast. de José Ripalda, en OME 5.

———. *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, en OME 21 y 22, trad. cast. Javier Pérez Royo.

———. *Manuscritos de París*, trad. cast. de José María Ripalda, en OME 5.

———. “Marx, 7 de agosto de 1866”, en Lenin, V. I. *Acotaciones a la correspondencia entre Marx y Engels. 1844-1884*.

———. “Marx, 19 de diciembre de 1860”, en Lenin, V. I. *Acotaciones a la correspondencia entre Marx y Engels. 1844-1884*.

———. “Marx a Engels. 18 de junio de 1862”, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Cartas sobre El Capital*.

———. “Marx a Kugelmann. 27 de junio de 1870”, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Cartas sobre El Capital*.

———. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la miseria”, del señor Proudhon*, trad. de Editorial Progreso, Editorial Progreso, Moscú, sin fecha. *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons “Philosophie des Elends”*, Dietz Verlag, Berlín, 1960.

———. “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas de Marx y Engels*, Tomo I.

———. *Teorías de la plusvalía 1*, trad. cast. de Javier Pérez Royo, OME 45.

———. *Teorías de la plusvalía 2*, trad. cast. de Comunicación, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1974.

———. *Trabajo asalariado y capital*, en Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas de Marx y Engels*, Tomo I.

MARX, KARL & ENGELS, FRIEDRICH. *Cartas sobre El Capital*, trad. cast. de Florentino Pérez, Laia, Barcelona, 1974.

———. *El Manifiesto del partido comunista*, trad. cast. de León Mames, en OME 9

———. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. cast. de Wenceslao Roces, Pueblos Unidos y Grijalbo, Montevideo & Barcelona, 1974⁵. *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentaten Feuerbach, B. Bauer un*

- Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Dietz Verlag, Berlín 1960.
- . *La sagrada familia*, trad. cast. de Pedro Scaron, en OME 6.
- . *Obras de Marx y Engels* (OME), Grijalbo, Barcelona, 1976 y ss.
- . *Obras escogidas de Marx y Engels*, versión española del Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC de PCUS, Fundamentos, Caracas & Madrid, 1975, 2 tomos.
- MASTERMAN, MARGARET. “La naturaleza de los paradigmas”, en Lakaton, Imre & Musgrave, Alan (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, 159-202.
- MEHLMAN, JEFFREY. “Translator’s preface”, en Althusser, Louis. *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, trad. inglesa de Jeffrey Mehlman, Columbia University Press, Nueva York, 1996, vii-ix.
- MESA MORENO, CIRO. “Crisis y capital en Marx”, en *Pasajes de pensamiento contemporáneo*, nº 29, 2009, 15-22.
- MILIOS, JOHN & DIMOULIS, DIMITRI. “Louis Althusser and the forms of concealment of Capitalist Exploitation. A Rejoinder to Mike Wayne”, en *Historical Materialism* vol. 14:2 (2006), 135-48.
- MILLER, JACQUES-ALAIN. “Acción de la estructura”, en Jacques-Alain Miller & Thomas Herbert. *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, trad. cast. de Oscar Landi y Hugo Acevedo, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, 19-40.
- . “A Discussion on Lacan’s ‘Kant with Sade’”, en Feldstein, Richard & Fink, Bruce & Jaanus, Maire (eds.). *Reading Seminar I and II. Lacan’s Return to Freud*, 212-40.
- . “Del saber del inconsciente a la causa freudiana II”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Dos dimensiones de la experiencia analítica: síntoma y fantasma”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “El genio del psicoanálisis”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “El inconsciente = intérprete”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “El tiempo y el síntoma”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Introducción”, en Lacan, Jacques, *Escritos*.
- . *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*, RBA, Barcelona, 2007².
- . *La angustia. Introducción al Seminario X de Jacques Lacan*, trad. cast. de Margarita Álvarez, Gredos, Madrid, 2007.
- . “Lacan con Joyce”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana*.

- . “La contribución del obsesivo al descubrimiento del inconsciente”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “La escuela y su psicoanalista”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “La pasión del neurótico”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Lógica de la cura y posición femenina (El homólogo de Málaga)”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Lo verdadero, lo falso y el resto”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Más allá de las condiciones del amor”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Modalidades de rechazo”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Observaciones sobre padres y causas” en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Seminario sobre las vías de formación de los síntomas”, en Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*.
- . “Suture (elements of the logic of the signifier)”, *Screen*, nº 18, 1977, 24-34.

MONTAG, WARREN. “El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?”, trad. cast. de Aurelio Sainz Pezonaga, en *Décalages*, vol.1:1, 2010, 1-19.

MONTOYA, JOSÉ. “La renovación del utilitarismo y la idea de libertad en John Stuart Mill”, en Villacañas Berlanga, José Luis (ed.). *La filosofía del siglo XIX*, 237-59.
 ———. “Rousseau”, en Victoria Camps (ed.). *Historia de la ética, 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 1992, 245-82.

MUGUERZA, JAVIER. “La teoría de las revoluciones científicas”, en Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, 13-80.

MUGUERZA, JAVIER & CEREZO, PEDRO (eds.). *La filosofía hoy*, Crítica & Fundación Juan March, Barcelona, 2000.

MUKAROVSKI, JAN. “La denominación poética y la función estética de la lengua”, en *Escritos de estética y semiótica del arte*, trad. cast. de Anna Anthony-Visová, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1977.

MUÑOZ, JACOBO. “Marx y Darwin”, *Claves de la razón práctica*, nº 203, Junio 2010, 42-7.

———. “¿Qué es el marxismo?”, en Muñoz, Jacobo. *Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1984, 74-107.

- MUÑOZ, JACOBO & VELARDE, JULIÁN (eds.). *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000.
- NEIDORF, ROBERT. *Deductive Forms. An Elementary Logic*, Harper & Row, Nueva York, 1967.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 2001. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, en Friedrich Nietzsche, *Werke*, Ullstein Materialien, Frankfurt & M – Berlín – Viena, 1969, volumen III.
- . “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en Nietzsche, F. y Vaihninger, H., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*, trad. cast. de Luis Manuel Valdés y Teresa Orduña, Teorema, Valencia, 1980.
- OÑATE, TERESA. “Introducción” en Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*, trad. cast. de Teresa Oñate, Paidós, Barcelona, 1990.
- . “Nihilismo y posmodernidad”, en De la Higuera, Javier & Sáez, Luis & Zúñiga, José F. (eds.). *Nihilismo y mundo actual*, Universidad de Granada, Granada, 2009, 61-92.
- OSBORNE, PETER. *How to Read Marx*, Norton, Nueva York & Londres, 2005.
- . “Marx and the Philosophy of Time”, en *Radical Philosophy. A journal of socialist and feminist philosophy*, nº 147, 2008, 15-22.
- . “Neo-classic. Alain Badiou’s *Being and Event*”, en *Radical Philosophy. A journal of socialist and feminist philosophy*, nº 142, 2007, 19-29.
- PLATÓN. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, trad. cast. de M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1992.
- POPPER, KARL. “Conjectural Knowledge: my Solution to the problem of induction”, en Popper, Karl. R. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- . “La ciencia Normal y sus peligros”, en Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, 149-58.
- . “Science: Conjectures and Refutations”, en Popper, Karl. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974.
- . *Truth, Rationality and the Growth of Scientific Knowledge*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.
- POULANTZAS, NICOS. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, trad. cast. de Florentino M. Torner, Siglo XXI, México D. F., 1988²⁴.

- PSILLOS, STATHIS & CURD, MARTIN (eds.) *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, Oxford, 2008.
- QUINE, W.V. “Two Dogmas of Empiricism”, en Balashov, Yuri & Rosenberg, Alex (eds.). *Philosophy of Science. Contemporary Readings*, 340-61.
- RAGLAND, ELLIE, “An Overview of the Real with examples from Seminar I”, en Feldstein, Richard & Fink, Bruce & Jaanus, Maire (eds.) *Reading Seminar XI. Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 192-211.
- RAWLS, JOHN. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*, Madrid, 2001.
- REED, JOHN. *Ten Days that Shook the World*, Penguin, Londres, 1977.
- REGNAULT, FRANÇOIS. “The Name-of-the-father” en Feldstein, Richard & Fink, Bruce & Jaanus, Maire (eds.) *Reading Seminar XI. Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 65-76.
- RORTY, RICHARD. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje. *Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario*”, en Rorty, Richard, et al. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, trad. cast. de Antonio GÓMEZ Ramos, Síntesis, Madrid, 2003, 41-58.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *El contrato social*, trad. cast. de María José Valverde, Istmo, Madrid, 2004. *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, Garnier Frères, Paris, 1962.
- SACRISTÁN, MANUEL. “El filosofar de Lenin”, en Sacristán, Manuel. *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y materiales I*.
 ——. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en Sacristán, Manuel. *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y materiales I*.
 ——. “Karl Marx”, en Sacristán, Manuel. *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y materiales I*.
 ——. *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y materiales I*, Icaria, Barcelona, 1983.
- SANFÉLIX VIDARTE, VICENTE. “Datos sensibles (*sense-data*)”, en Jacobo Muñoz & Julian Velarde (eds.) *Compendio de Epistemología*, 167-9.
- SERENI, EMILIO. “La categoría ‘formación económica y social’”, en Sereni, Emilio & Glucksman, Christine & Godelier, Maurice et alli. *La categoría “formación económica y social*, trad. cast. de Paulino Garía Moya, Roca, México D. F., 1973, 9-84.

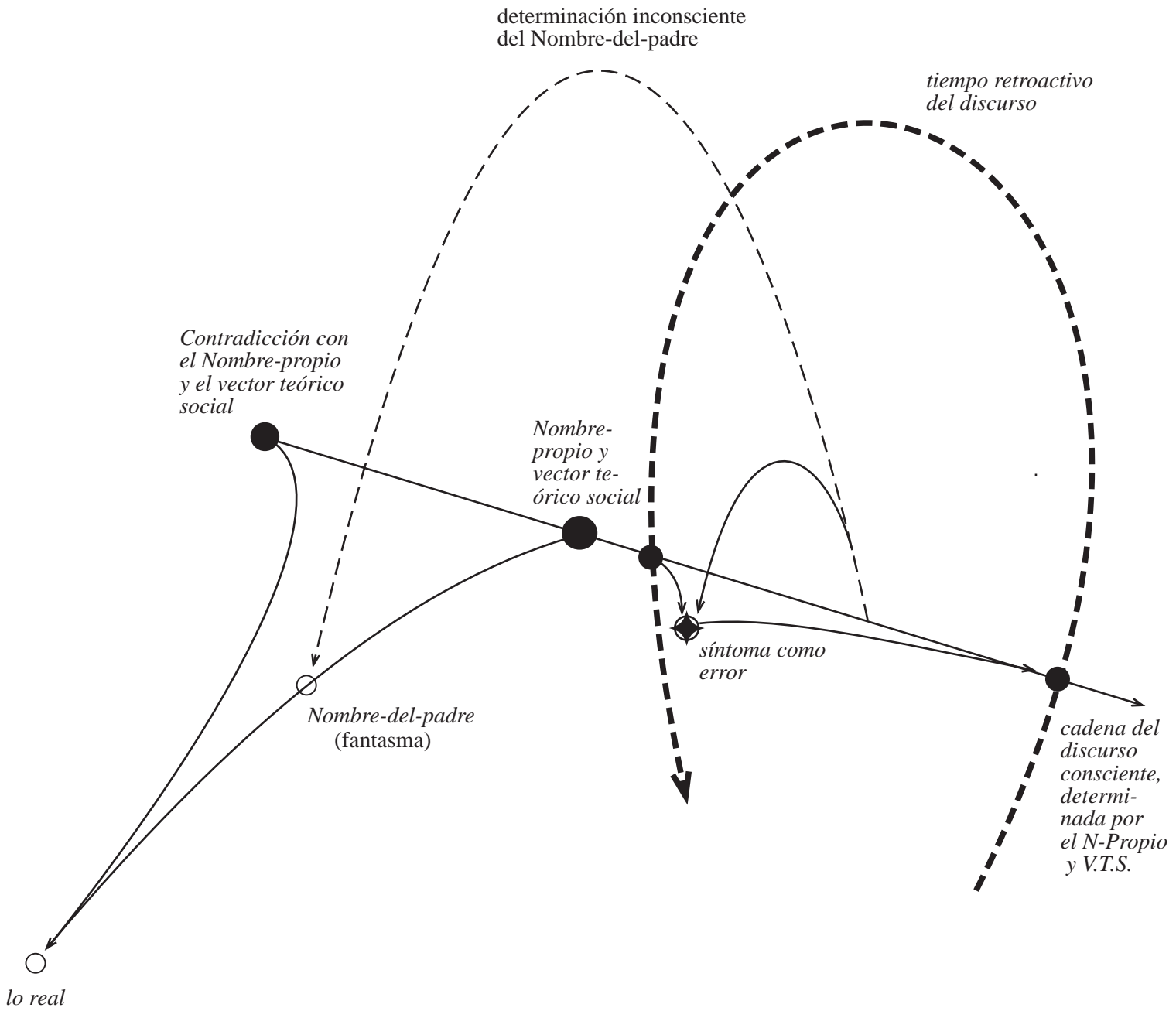
- SEXTON, ED. "Dawkins and the Selfish Gene", en Appignanesi, Richard (ed.). *Post-modernism and Big Science. Einstein, Dawkins, Kuhn, Hawking, Darwin*, 141-86.
- SHAPER, DUDLEY. "The Structure of Scientific Revolutions", en Balashov, Yuri Balashov & Rosenberg, Alex (eds.). *Philosophy of Science. Contemporary Readings*, 410-20.
- SHARROCK, WES & READ, RUPERT. *Kuhn. Philosopher of Scientific Revolution*, Polity Press & Blackwell, Cambridge, 2002.
- SKLOVSKI, VICTOR. "Die Kunst als Verfahren", en *Texte der Russischen Formalisten, I: Texte sur allgemeinen Literaturtheorie un zur Theorie der Prosa*, Fink, Munich, 1969.
- SMITH, ADAM. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. cast. del Licenciado José Alonso Ortiz, Orbis, Barcelona, 1983, 3 vols. Smith, Adam (& Campbell, R. H., Skinner, A. S. & Todd, W. B. (eds.)). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford, 1976, 2 vols.
- . *La teoría de los sentimientos morales*, trad. cast. de Carlos Rodríguez Braun, Alianza, Madrid, 1997. Smith, Adam (& Raphael, D. D. & Macfie, A. L. (eds.)). *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- SOLER, COLETTE. "El amor del psicótico", en *El Analicón. Publicación de la Fundación del Campo Freudiano en España*, nº 4, 1987, 45-58.
- . "The Symbolic order I", en Feldstein, Richard & Fink, Bruce & Jaanus, Maire. *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*, 39-46.
- . "Time and Interpretation", en Feldstein, Richard & Fink, Bruce & Jaanus, Maire. *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*, 61-6.
- SOLÍS, CARLOS. *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*, Paidós, Barcelona, 1994.
- SONTAG, SUSAN. "Against Interpretation", en *Against Interpretation and Other Essays*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 1969⁴.
- SPINOZA, BARUCH. *Ética*, trad. cast. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2004⁴.
- SPRINKER, MICHAEL. "The Legacies of Althusser", en Jacques Lezra (ed.). *Yale French Studies, N° 88: Depositions : Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, 1995, 201-25.
- STALIN, JOSIF. *Dialectical and Historical*, Internacional Publishers, Nueva York, 1940.

- SUCHTING, WAL. "Althusser's Late Thinking About Materialism", en *Historical Materialism*. vol. 12:1, 2004, 3-70.
- TOULMIN, STEPHEN. "La distinción entre ciencia normal y ciencia revolucionaria, ¿resiste un examen?", en Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, 133-44.
- TSE-TUNG, MAO. "¿De dónde vienen las ideas correctas?", en Tse-Tung, Mao. *Tesis filosóficas*.
 ——. "La contradicción", en Tse-Tung, Mao. *Tesis filosóficas*.
 ——. "Las contradicciones en el seno del pueblo", en Tse-Tung, Mao. *Tesis filosóficas*.
 ——. "La práctica", en Tse-Tung, Mao. *Tesis filosóficas*.
 ——. *Quotations from Chairman Mao Tsetung*, Foreign Language Press, Pekin, 1972.
 ——. *Tesis filosóficas*. trad. cast. de Ediciones en Lenguas Extranjeras (Pekín), Ediciones Roca, México D. F., 1975.
- TUBERT, SILVIA. "Malestar en la palabra. Freud cien años después", en *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*. n° 5 & 6, 2001, 7-22.
- VEGA REÑON, LUIS. "Inducción", en Jacobo Muñoz & Julian Velarde (eds.) *Compendio de Epistemología*, 327-30.
 ——. "Deducción", en Jacobo Muñoz & Julian Velarde (eds.) *Compendio de Epistemología*, 169-72.
- VILLACAÑAS BERLANGA, JOSE LUIS. "Immanuel Kant, las posibilidades de la razón", Estudio introductorio a Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura. Prolegómenos a toda metafísica futura*, Gredos, Madrid, 2010, IX – CXXIII.
 ——. (ed.) *La filosofía del siglo XIX*, Trotta & Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2001.
- WASENBERG, JORGE. "Primer debate general: *Determinismo e indeterminismo en la ciencia moderna*", en Wasenberg, Jorge (ed.) *Proceso al azar*, 79-98.
 ——. (ed.) *Proceso al azar*, trad. cast. de Joaquín Boya, Alfons Conellá, Luis Navarro, Josep Pla, Eduard Salvador y Jorge Wasenberg, Tusquets, Barcelona, 1996².
- WATKINS, JOHN. "Contra la ciencia normal", en Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, 115-32.
- WEBER, MAX. *Historia económica general*, trad. cast. de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1974.
- WHITMAN, WALT. *Collected Poetry and Collected Prose*, The Library of America, Nueva York, 1982.

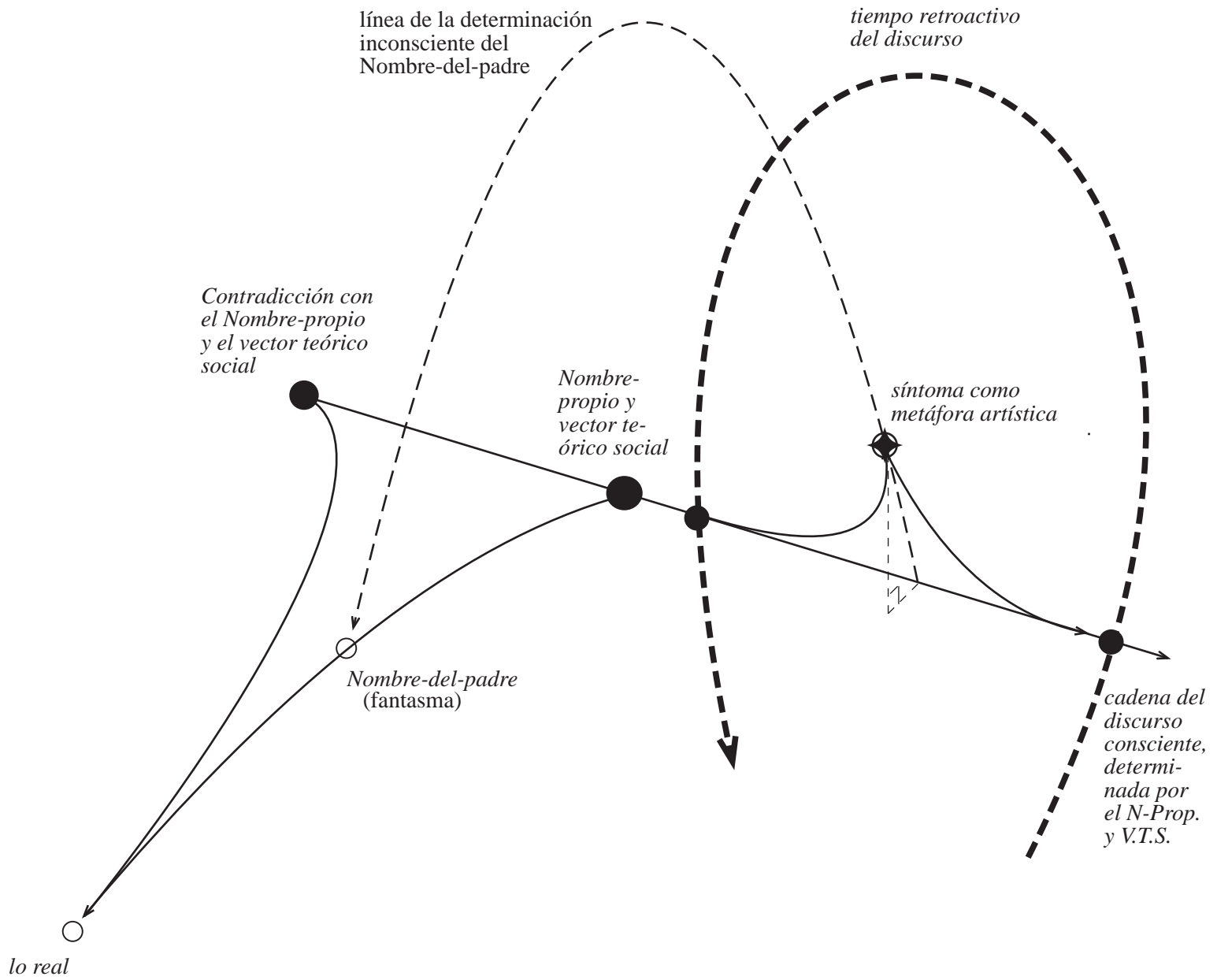
- . *Democratic Vistas* en Whitman, Walt. *Collected Poetry and Collected Prose*,
 ———. “Song of Myself”, en Whitman, Walt. *Collected Poetry and Collected Prose*.
- WINNICOTT, D. W. “Transitional Objects and Transitional Phenomena”, en *Playing and Reality*, Routledge, Londres & Nueva York, 1999.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Investigaciones filosóficas*, trad. cast. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones filosóficas/UNAM/Grijalbo, Barcelona, 1988.
 ———. *Tractatus philosophicus*, trad. cast. de Enrique Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- WYN DAVIES, MERRYL. “Darwin and Fundamentalism”, en Appignanesi, Richard (ed.). *Postmodernism and Big Science. Einstein, Dawkins, Kuhn, Hawking, Darwin*, 53-98.
- ZIZEK, SLAVOJ. *How to Read Lacan*, Norton, Nueva York, 2006.
 ———. “Objet a in social links”, en Clemens, Justin & Grigg, Russel (eds.). *Jacques Lacan and the Other side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*, Duke University Press, Durham y Londres, 2006, 107-28.

DIAGRAMAS

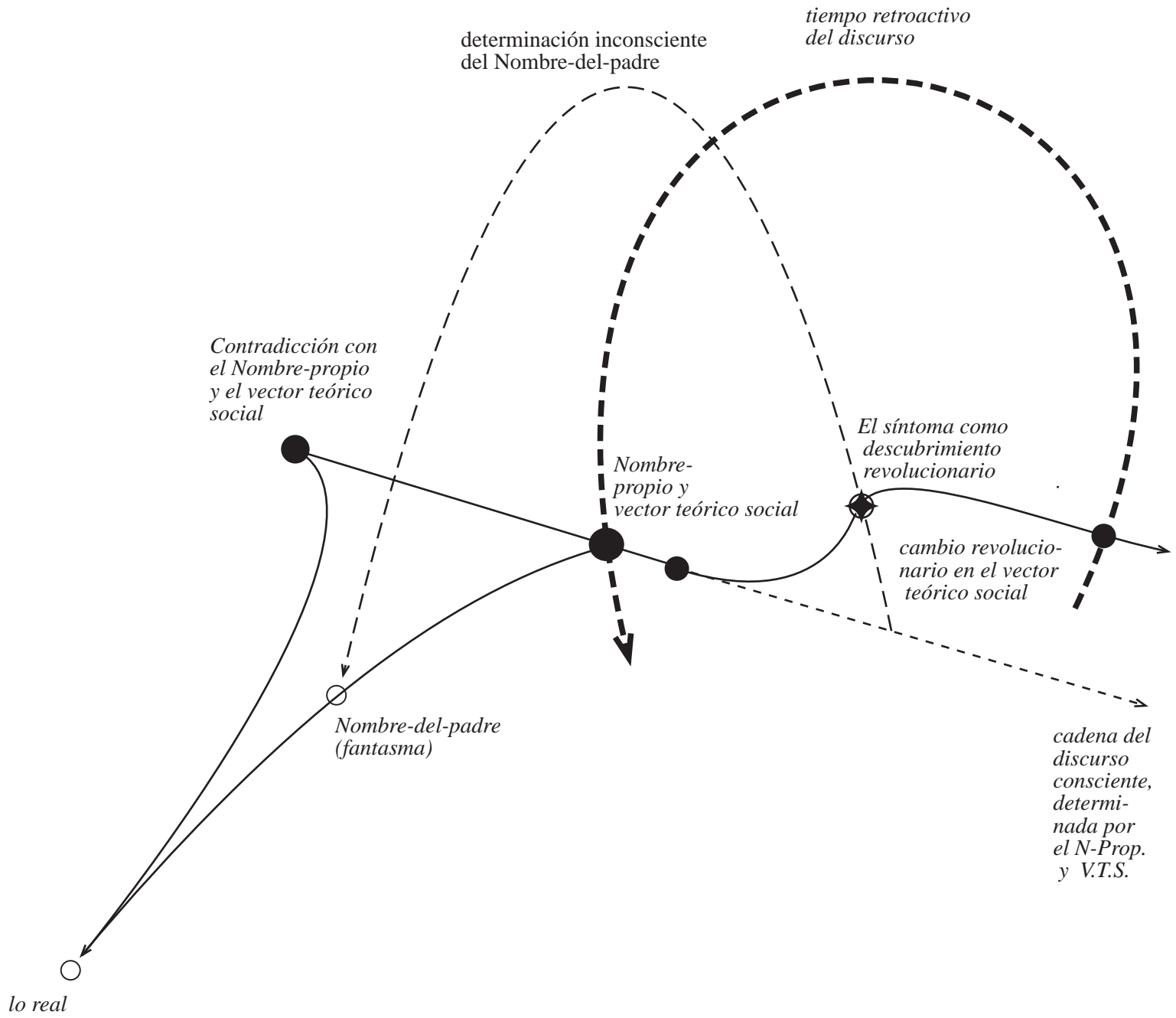
1. EL SÍNTOMA COMO ERROR



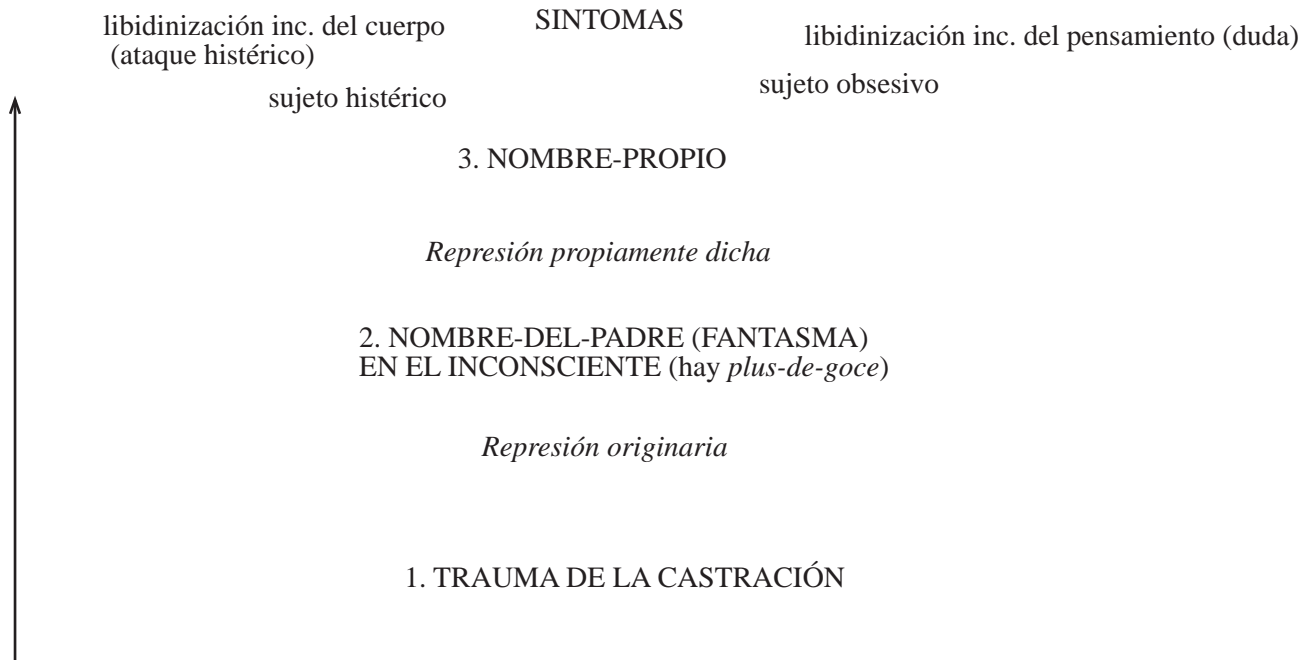
2. EL SÍNTOMA COMO METÁFORA ARTÍSTICA



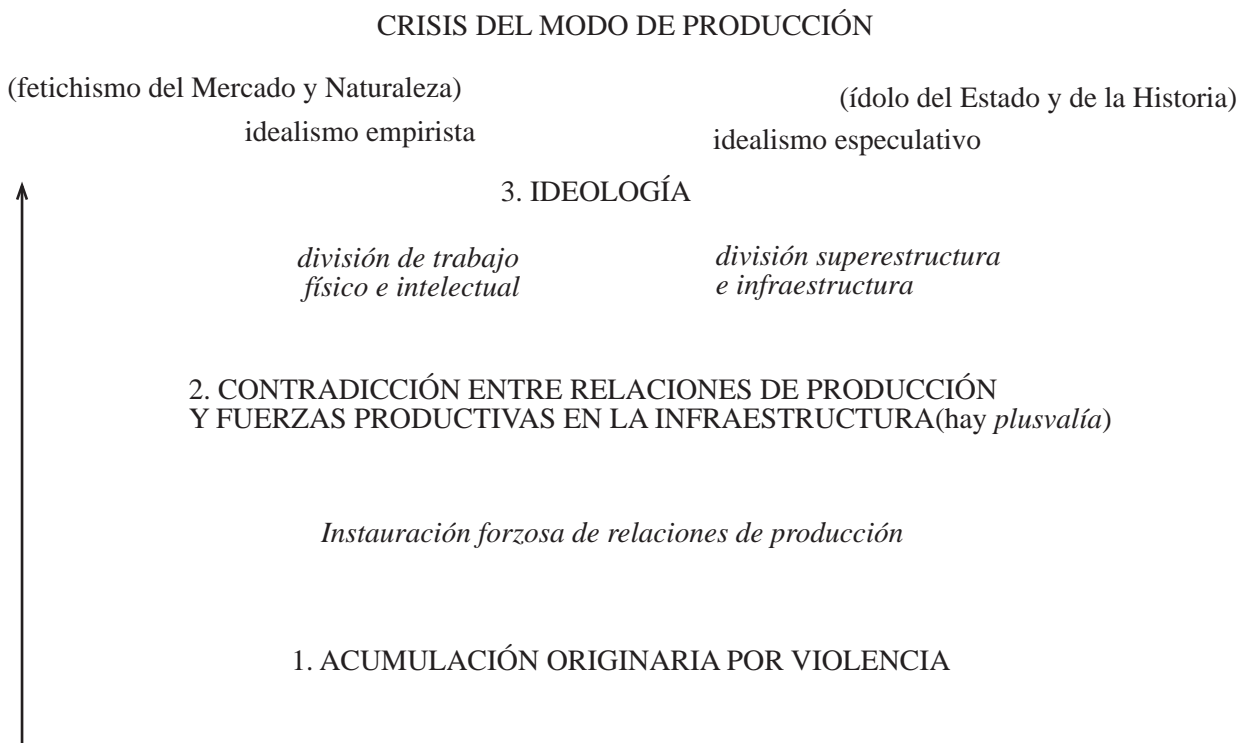
3. EL SÍNTOMA COMO NOVEDAD TEÓRICA REVOLUCIONARIA



4. PARALELISMOS ENTRE EL MARXISMO Y EL PSICOANÁLISIS



B) Psicoanálisis: efectos del complejo de Edipo en la subjetividad.



A) Marxismo: efectos de la lucha de clases en el modo de producción.

5. DIAGRAMA SOBRE LA DETERMINACIÓN Y EFECTOS DE LA LUCHA DE CLASES

