

traducción de
ISABEL VERICAT NÚÑEZ

EL SUBLIME OBJETO DE LA IDEOLOGÍA

por

SLAVOJ ŽIŽEK





Siglo veintiuno editores Argentina s. a.

LAVALLE 1634 11 A (C1048AAN), BUENOS AIRES, REPÚBLICA ARGENTINA

Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D. F.

145	Zizek, Slavoj
ZIZ	El sublime objeto de la ideología.- 1ª. ed.- Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2003. 304 p. ; 21x14 cm. Traducción de: Isabel Vericat Núñez ISBN 987-1105-37-1 I. Título - I. Filosofía-Ideologías

Título original: *The sublime object of the ideology*

© 1989, Slavoj Zizek

Publicada por Verso, Londres

© 1992, Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.

Portada de María Luisa Martínez Passarge

1ª edición argentina: 1.500 ejemplares

© 2003, Siglo XXI Editores Argentina S.A.

ISBN 987-1105-37-1

Impreso en Industria Gráfica Argentina
Gral. Fructuoso Rivera 1066, Capital Federal,
en el mes de junio de 2003

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina - Made in Argentina

ÍNDICE

PREFACIO, *por* ERNESTO LACLAU 11

AGRADECIMIENTOS 21

INTRODUCCIÓN 23

PARTE PRIMERA: EL SÍNTOMA

I. ¿CÓMO INVENTÓ MARX EL SÍNTOMA? 35

Marx, Freud: El análisis de la forma, 35; El síntoma social, 47; Fetichismo de la mercancía, 49; Risa totalitaria, 54; El cinismo como una forma de ideología, 55; Fantasía ideológica, 58; La objetividad de la creencia, 62; "La ley es la ley", 64; Kafka, crítico de Althusser, 73; La fantasía como soporte de la realidad, 78; Plusvalor y plus-de-goce, 81

2. DEL SÍNTOMA AL SINTHOME 87

La dialéctica del síntoma, 87; Regreso al futuro, 87; Repetición en la historia, 91; Hegel con Austen, 96; Dos chistes hegelianos, 97; Una trampa del tiempo, 100; *El síntoma en tanto que Real*, 103; *El Titanic* como síntoma, 103; Del síntoma al *sinthome*; 106; "En ti más que tú", 111; *Jouissance* ideológica, 116

PARTE SEGUNDA: LA FALTA EN EL OTRO

3. "CHE VUOI?" 125

Identidad, 125; El "colchón" ideológico, 125; Descriptivismo *versus* antidescriptivismo, 127; Los dos mitos, 131; Designante rígido y *objet a*, 135; La anamorfosis ideológica, 138; *Identificación*, 141; Retroactividad del significado, 141; El "efecto de retroversión", 144; Imagen y mirada, 147; Desde *i(o)* hasta *I(O)*, 150; *Más allá de la significación*, 153; "Che vuoi?", 153; El judío y Antígona, 158; La fantasía como pantalla para el deseo del Otro, 162; El Otro incongruente de la *jouissance*, 166; "Atravesar" la fantasía social, 170

4. SÓLO SE MUERE DOS VECES 176
 Entre las dos muertes, 176; La revolución como repetición, 182; La "perspectiva del juicio final", 189; Del Amo al Dirigente, 193

PARTE TERCERA: EL SUJETO

5. ¿CUÁL SUJETO DE LO REAL? 201
 "No hay metalenguaje", 201; El significante fálico, 204; Lenin en Varsovia" como objeto, 207; El antagonismo como Real, 211; La opción obligada de la libertad, 215; *Coincidentia oppositorum*, 220; Otro chiste hegeliano, 226; El sujeto como una "respuesta de lo Real", 232; S(Á), α , Φ , 236; El sujeto supuesto . . . , 240; El supuesto saber, 242; "El miedo al error es . . . el error mismo", 246; "Lo suprasensible es por tanto apariencia *qua* apariencia", 249
6. "NO SÓLO COMO SUSTANCIA, SINO TAMBIÉN COMO SUJETO" 257
 La lógica de la sublimidad, 257; "El espíritu es un hueso", 264; "La riqueza es el yo", 267; Reflexión postulativa, externa, determinada, 271; Postulación de las presuposiciones, 274; Presuposición de lo postulado, 284

BIBLIOGRAFÍA 295

INDICE ANALÍTICO 298

PREFACIO

ERNESTO LACLAU

Como todas las grandes tradiciones intelectuales, la teoría psicoanalítica lacaniana ha alumbrado en una serie de direcciones. Estos efectos iluminadores han tenido tendencia a presentar esta teoría como una fuente de inspiración difusa que alimenta corrientes intelectuales sumamente diferenciadas, y no como un *corpus* teórico cerrado y sistemático. La recepción que se ha dado a Lacan ha variado, así pues, de un país a otro. Según cada conjunto de circunstancias, se han destacado diferentes aspectos de una obra teórica que ha pasado por una considerable transformación a lo largo de un prolongado periodo de tiempo. En Francia, y en los países latinos en general, la influencia de Lacan ha sido clínica en lo principal y, por lo tanto, ha estado estrechamente vinculada a la práctica psicoanalítica. La formación profesional de psicoanalistas ha sido el aspecto más importante de ello y ha tenido lugar en instituciones organizadas con este objetivo: primero, la École Freudienne de París y después la École de la Cause Freudienne. Esto no significa que el impacto cultural de la teoría lacaniana no se haya extendido a círculos más amplios —a la literatura, a la filosofía, a la teoría fílmica y demás—, sino que la práctica clínica ha seguido siendo el punto central de referencia a pesar de esas extensiones.

En los países anglosajones, este carácter central del aspecto clínico ha estado ausente en gran medida y la influencia de Lacan ha girado casi exclusivamente en torno al triángulo literatura-cine-feminismo. Por ejemplo, el trabajo en relación con la revista *Screen* en la década de los setenta (Stephen Heath, Colin MacCabe, Jacqueline Rose) con su teoría de la "sutura" o, en el campo del feminismo, el uso crítico de determinadas nociones lacanianas, como el "significante fálico", para revelar el funcionamiento del orden patriarcal (Juliet Mitchell, Jacqueline Rose y el grupo alrededor de la

publicación periódica *m/f*). Vale la pena mencionar también que la tendencia en el mundo anglosajón ha sido acentuar las afinidades de la teoría lacaniana con el campo general del "posestructuralismo" —desconstrucción, por ejemplo— en tanto que en Francia se han mantenido grados mayores de demarcación y de confrontación entre las corrientes intelectuales.

A estas variantes nacionales hemos de agregar una diferenciación en función de las diversas *interpretaciones* de la obra lacaniana, además de una serie de intentos de articularla con *otras* perspectivas filosóficas. En cuanto a la interpretación, hemos de indicar la oposición que existe en Francia entre las diferentes "generaciones" lacanianas. Por una parte, está la perspectiva de la "vieja escuela" o primera generación de lacanianos (Octave y Maud Mannoni, Serge Leclaire, Moustafa Safouan, etc.), que hace hincapié en los problemas clínicos y en el papel crucial que desempeña lo *Simbólico* en el proceso psicoanalítico. Esta perspectiva se basa ampliamente en los escritos de Lacan de los años cincuenta, la época del alto estructuralismo, en la que el registro Imaginario se presenta como una serie de variantes que se han de referir a una matriz simbólica estable. Por otra parte, la generación más joven (Michel Silvestre, Alain Grosrichard, etc., con Jacques-Alain Miller a la cabeza) ha tratado de formalizar la teoría lacaniana, señalando las distinciones entre las diferentes etapas de su enseñanza y acentuando la importancia teórica de la última etapa, en la que se otorga un papel central a la noción de lo *Real* como aquello que resiste a la simbolización. En cuanto a los intentos de articular la teoría lacaniana con otras perspectivas teóricas, vale la pena mencionar en primer lugar la apropiación hermenéutica de Lacan que ha tenido lugar principalmente en Alemania (Hermann Lang, Manfred Frank, etc.). Esta tendencia consiste en lo fundamental en un intento por mostrar que el "horizonte de prejuicios" hermenéuticos puede ofrecer el fundamento filosófico adecuado al psicoanálisis. A esto hay que añadir la interpretación marxista-estructuralista de Lacan llevada a cabo por Althusser y sus seguidores (en especial, Michel Pêcheux). Esta lectura presenta al psicoanálisis lacaniano como la única teoría psicológica que contiene una noción del sujeto que es compatible con el materialismo histórico.

Dentro de este marco general de referencia, la escuela lacaniana eslovena, a la que pertenece este libro de Žižek, posee rasgos sumamente originales. En contraste con el mundo latino y el anglosajón, las categorías lacanianas se han usado para una reflexión que es esencialmente *filosófica* y *política*. Si bien los teóricos eslovenos se esfuerzan por extender su análisis al campo de la literatura y del cine, la dimensión clínica está totalmente ausente. Caracterizan a esta escuela dos rasgos fundamentales. El primero es su insistente referencia al campo ideológico-político: su descripción y teorización de los mecanismos fundamentales de la ideología (identificación, el papel del significante amo, la fantasía ideológica); sus intentos por definir la especificidad del "totalitarismo" y sus diferentes variantes (stalinismo, fascismo) y esbozar las principales características de las luchas democráticas radicales en las sociedades de Europa del Este. La noción lacaniana del *point de capiton* (punto de acolchado) se concibe como la operación ideológica fundamental; la "fantasía" se convierte en un argumento imaginario que encubre la división o "antagonismo" fundamental en torno al cual se estructura el campo social; se contempla la "identificación" como el proceso a través del cual se constituye el campo ideológico; el goce, o *jouissance*, nos permite entender la lógica de la exclusión que opera en discursos como el del racismo. El segundo rasgo distintivo de la escuela eslovena es el uso que hace de las categorías lacanianas en el análisis de los textos filosóficos clásicos: Platón, Descartes, Leibniz, Kant, Marx, Heidegger, la tradición analítica anglosajona y, sobre todo, Hegel. La orientación hegeliana es la que da un "sabor" especial a los teóricos eslovenos. Ellos tratan de articular una nueva lectura de la filosofía de Hegel que deja atrás suposiciones establecidas desde hace tanto como el supuesto panlogicismo de Hegel o la noción de que el carácter sistemático de su reflexión conduce a la abolición de todas las diferencias en la mediación final llevada a cabo por la Razón.

La producción de la escuela eslovena ya es considerable.*

* Dos de sus libros han sido traducidos hace poco al francés: el volumen colectivo *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan, sans jamais oser le demander à Hitchcock* (Navarin, París, 1988); y el de Slavoj Žižek *Le plus sublime des hystériques - Hegel passe* (Point Hors Ligne, París, 1988).

AN TAGONISMO FUNDAMENTAL

En la actualidad, la teoría lacaniana es la principal orientación filosófica en Eslovenia. Ha sido también uno de los principales puntos de referencia de la llamada “primavera eslovena”, es decir, las campañas de democratización que han tenido lugar los últimos años. El semanario *Mladina*, en el que Žižek es el principal columnista político, es el portavoz más importante de este movimiento.

El interés que han manifestado los teóricos eslovenos por los problemas de una democracia radical y los esfuerzos que han hecho por vincular el Real lacaniano con el que en *Hegemonía y estrategia socialista*, Chantal Mouffe y yo hemos denominado el “carácter constitutivo de los antagonismos”, ha creado la posibilidad de un fructífero intercambio intelectual. Žižek ha visitado nuestro programa de investigación sobre Ideología y Análisis del Discurso en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Essex en muchas ocasiones. De estos contactos ha surgido una serie de proyectos de investigación conjuntos. Esto no significa, por supuesto, que haya habido plena coincidencia. En nuestra opinión, la escuela eslovena trazó al inicio una línea de separación demasiado drástica entre la teoría lacaniana y el posestructuralismo. También tenemos una serie de reservas sobre la lectura que hace de Hegel. Si bien, en el primer caso, nuestras diferencias han tendido a disminuir en el transcurso del debate, en el segundo, todavía entablamos discusiones. A pesar de todo y no obstante estas diferencias, no cabe duda alguna acerca de la riqueza y profundidad que ofrece la interpretación de Hegel que hace la escuela de Eslovenia. Su especial combinación de hegelianismo y de teoría lacaniana represen-

Pero en Eslovenia ya hay más de veinte volúmenes publicados. Mencionaremos entre ellos *Hegel and the signifier* (Slavoj Žižek, Ljubljana, 1980); *History and the unconscious* (Slavoj Žižek, Ljubljana, 1982); *Hegel and the object* (Mladen Dolar y Slavoj Žižek, Ljubljana, 1985); *The structure of fascist domination* (Mladen Dolar, Ljubljana, 1982); *Problems and the theory of fetishism* (Rado Riha y Slavoj Žižek, Ljubljana, 1985); *Philosophy in the science* (Rado Riha, Ljubljana, 1982). Aparte de la de Žižek, hemos de mencionar las importantes contribuciones teóricas de Miran Božovič (conferencias sobre Descartes, Leibniz y Spinoza); Zravko Kobe (estudios sobre la lógica de Hegel); Zdenko Vrdlovec, Stojan Pelko y Marcel Stefančič (teoría filmica); Eva D. Bahovec (epistemología); Jelica Sumič-Riha (filosofía analítica), y Renata Salecl (derecho)

ta en la actualidad uno de los proyectos teóricos más innovadores y prometedores en el panorama intelectual europeo.

Ahora quisiera proporcionar una serie de sugerencias para la lectura de este libro. El lector pudiera acabar desorientado en lo tocante al género literario al que pertenece. No es sin duda un libro en el sentido clásico, es decir, una estructura sistemática en la que se desarrolla una argumentación de acuerdo con un plan prefijado. Tampoco es una colección de ensayos en la que cada uno de ellos constituya un producto acabado y cuya “unidad” con el resto sea meramente el resultado de la discusión temática que contiene sobre un problema común. Se trata más bien de una serie de intervenciones teóricas que se alumbran unas a otras, no en función de la *progresión* de una argumentación, sino en función de lo que podríamos denominar la *reiteración* de esta última en diferentes contextos discursivos. La tesis básica de este libro —que la categoría de “sujeto” no se puede reducir a las “posiciones del sujeto”, puesto que antes de la subjetivación el sujeto es el sujeto de una falta— se formula en el primer capítulo. En cada uno de los capítulos subsiguientes se reitera esta tesis en un nuevo contexto discursivo que la ilumina desde un ángulo diferente. Pero como este proceso de afinación no es el resultado de una necesaria progresión, el texto llega a un punto de interrupción y no de conclusión, invitando por lo tanto al lector o lectora a que continúe por su cuenta la proliferación discursiva en la que el autor se ha embarcado. Así pues, cuando Žižek habla de Lacan, Hegel, Kripke, Kafka o Hitchcock, el lector podría continuar refiriéndose a Platón, Wittgenstein, Leibniz, Gramsci o Sorel. Cada una de estas reiteraciones *construye* parcialmente la argumentación en vez de simplemente repetirla. El texto de Žižek es un eminente ejemplo de lo que Barthes ha llamado un “texto escritural”.

Este libro contiene también una invitación implícita a romper la barrera que separa los lenguajes teóricos de los de la vida cotidiana. La crítica contemporánea a la noción de metalenguaje ha abierto el camino a una trasgresión generalizada de las fronteras, pero el texto de Žižek —con su movimiento del cine a la filosofía, de la literatura a la política—

es especialmente rico en este aspecto. Aquel que atribuya una "trascendentalidad superdura" a su propia perspectiva teórica o aquel que siga viviendo en el mundo mitológico de los "estudios de caso" no se sentirá cómodo con la lectura de este libro. Los límites que la presencia de lo Real impone a toda simbolización afectan también a los discursos teóricos. La contingencia radical que esto introduce se basa en una "incompletud constitutiva" casi pragmática. Desde este punto de vista, el hincapié en lo Real conduce necesariamente a una exploración más a fondo de las *condiciones de posibilidad* de cualquier objetividad.

Sería una traición al texto de Žižek tratar de trazar un cuadro sistemático de sus categorías, cuando el autor ha preferido establecer un proceso mucho más sutil de referencia abierta entre ellas. No obstante, quisiera llamar la atención acerca de dos puntos clave en el texto, dada su productividad en función del análisis político. El primero se refiere al uso que se hace del antidescriptivismo de Saul Kripke en el análisis político. La contienda entre descriptivistas y antidescriptivistas gira en torno a la pregunta de cómo los nombres se refieren a los objetos. Según los descriptivistas, el vínculo es el resultado del *significado* de un nombre, es decir, cada nombre implica un cúmulo de rasgos descriptivos y se refiere a aquellos objetos en el mundo real que exhiben esos rasgos. Para los antidescriptivistas, por otra parte, el nombre se refiere al objeto por medio de lo que ellos llaman un "bautismo primigenio", en el que el nombre sigue refiriéndose a ese *objeto* aun cuando todos los rasgos descriptivos del objeto en el momento de su bautismo hayan desaparecido. Al igual que yo, Žižek está del lado de los antidescriptivistas. Pero introduce también una variante en la argumentación que tiene crucial importancia. El problema central de cualquier perspectiva antidescriptivista es determinar qué es lo que en el objeto, más allá de sus rasgos descriptivos, constituye su identidad, es decir, qué es lo que constituye el correlativo objetivo del "designante rígido". Sobre esto, Žižek expone la siguiente argumentación: "Lo que se deja de lado, al menos en la versión estándar del antidescriptivismo, es que lo que garantiza la identidad de un objeto en todas las situaciones en las que la realidad la contradice, es decir, a través de un cambio de todos sus rasgos descriptivos, es el

efecto retroactivo del nombre. Es el nombre, el significante, el que soporta la identidad del objeto. Ese 'plus' en el objeto que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles es 'algo en él más que él', es decir, el *objet petit a* lacaniano. Lo buscamos en vano en la realidad positiva porque no tiene consistencia positiva, o sea, porque es sólo la positivación de un vacío, de una discontinuidad abierta en la realidad por el surgimiento del significante." Ahora bien, esta argumentación es crucial porque si la unidad del objeto es el efecto retroactivo de la nominación, entonces la nominación no es únicamente el puro juego nominalista de atribuir un nombre vacío a un sujeto preconstituido. Es la construcción discursiva del objeto mismo. Las consecuencias que tiene esta argumentación en una teoría de la hegemonía o la política son fáciles de ver. Si la perspectiva descriptivista fuera correcta, entonces el significado del nombre y los rasgos descriptivos de los objetos estarían dados de antemano, desestimando la posibilidad de cualquier variación discursiva hegemónica que pudiera abrir el espacio a una construcción política de las identidades sociales. Pero si el proceso de nominación de los objetos equivale al acto mismo de la constitución de éstos, entonces sus rasgos descriptivos serán fundamentalmente inestables y estarán abiertos a toda clase de rearticulaciones hegemónicas. El carácter esencialmente performativo de la nominación es la precondition para toda hegemonía y toda política.

El segundo punto se refiere a la relación sustancia-sujeto, que se analiza en el capítulo final del libro. La reducción del sujeto a sustancia es la proposición central de la filosofía de Spinoza y ha sido adoptada como estandarte por algunas corrientes marxistas como el althusserianismo ("la historia es un proceso sin sujeto"). Todo objetivismo radical sólo puede afirmarse mediante esta reducción. Es importante indicar que este esencialismo de la sustancia se ha planteado habitualmente como la única alternativa al esencialismo del sujeto, que afirmaría la plenitud y la positividad de este último (recuérdese cómo el *cogito* cartesiano garantiza la categoría inmodificada de sustancia al sujeto). Pero la reintroducción que hace Žižek de la categoría de sujeto lo priva de toda sustancialidad: "Si la esencia no está en sí misma dividida, si —en el movimiento de enajenación extrema— no se percibe

a sí misma como un ente ajeno, entonces no se puede establecer la propia diferencia esencia/apariencia. *Esta autofisura de la esencia significa que la esencia es 'sujeto' y no sólo 'sustancia'*. Para decirlo de manera más simple, 'sustancia' es la esencia en la medida en que se refleja en el mundo de la apariencia, en la objetividad fenoménica, y 'sujeto' es la sustancia en la medida en que está dividido y tiene una vivencia de sí mismo como de un ente ajeno, positivamente dado. Podríamos decir, paradójicamente, que sujeto es precisamente *la sustancia en la medida en que tiene la vivencia de sí mismo como sustancia* (es decir, como un ente ajeno, dado, externo y positivo que existe en sí mismo). 'Sujeto' no es más que el nombre de esta distancia interior de la 'sustancia' hacia sí misma, el nombre de este lugar vacío desde el que la sustancia se percibe a sí misma como algo ajeno."

Éstas son afirmaciones que no puedo dejar de suscribir enérgicamente puesto que tienden a romper con el dualismo estructura-sujeto y proponen el tema de la "gestión social" en términos que rebasan claramente todo objetivismo. Hay sujeto porque la sustancia —objetividad— no logra constituirse plenamente; la ubicación del sujeto es la de una fisura en el centro mismo de la estructura. El debate tradicional en torno a la relación entre agente y estructura queda así fundamentalmente desplazado puesto que el tema ya no es un problema de *autonomía*, de determinismo *versus* libre arbitrio, en el que dos entes plenamente constituidos como "objetividades" se limitan mutuamente. Por el contrario, el sujeto surge como resultado del fracaso de la sustancia en el proceso de su autoconstitución. En mi opinión, la teoría de la desconstrucción puede contribuir en este punto a una teoría del *espacio del sujeto*. En efecto, la desconstrucción revela que son los "indecidibles" los que forman el terreno sobre el que se basa cualquier estructura. Yo he sostenido en otra ocasión que, en este sentido, el sujeto es meramente la distancia entre la estructura indecible y la decisión. El análisis de las dimensiones exactas de cualquier decisión a la que se haya llegado en un terreno indecible es la tarea central de una teoría de la política, una teoría que tiene que mostrar los "orígenes" contingentes de toda objetividad. La teoría que Žižek ha comenzado a elaborar en este libro representa una contribución del más alto orden a este desafío.

Éstos son sólo algunos de los temas principales de los que trata este libro. Para aquellos interesados en la elaboración de una perspectiva teórica que trate de abordar los problemas de la construcción de un proyecto político democrático y socialista en una época posmarxista, la lectura de este libro es esencial.

AGRADECIMIENTOS

El autor desea reconocer su deuda y gratitud a Jacques-Alain Miller, cuyo Seminario en la Universidad de París VIII le abrió el camino a Lacan, y a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, cuyo trabajo —en especial el libro de ambos *Hegemony and socialist strategy*—* le ha orientado en el uso del aparato conceptual lacaniano como herramienta para el análisis de la ideología.

Algunos de los textos que contiene este libro han sido publicados en versiones preliminares de la siguiente forma: “The object as a limit to discourse”: intervención en la conferencia *Lacan: Television* en Nueva York, 10 de abril de 1987, publicado en *Lacan and discourse*, un número especial de *Prose Studies*, Kent State University, 1989; “The real and ideology”: intervención en la conferencia *Gramsci: Wars of persuasion and mass culture*, organizada por el Centro de Estudios Contemporáneos de la Universidad de Massachusetts, 24-26 de abril de 1987, publicada en *PsychCritique* 2:3 (1987), Nueva York; “Why Lacan is not a post-structuralist”: publicado en *Newsletter of the Freudian Field* 2, 1988, Florida State University; “The truth arises from misrecognition”: intervención en la conferencia *Lacan, language and literature*, Kent State University, 27-30 de mayo de 1988, que será publicada por Illinois University Press en un volumen con las ponencias que se presentaron a la conferencia.

* Publicado bajo el título de *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987. [E.]

INTRODUCCIÓN

En el libro en que Habermas aborda específicamente el tema del denominado "posestructuralismo", hay un singular detalle en relación con el nombre de Lacan: se menciona únicamente cinco veces y cada una de ellas junto con otros nombres. (Citemos los cinco ejemplos: p. 70 ["von Hegel und Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida"]; p. 120 ["Bataille, Lacan und Foucault"]; p. 311 ["mit Lévi-Strauss und Lacan"]; p. 313 ["den zeitgenössischen Strukturalismus, die Ethnologie von Lévi-Strauss und die Lacanische Psychoanalyse"]; p. 359 ["von Freud oder C.G. Jung, von Lacan oder Lévi-Strauss"].) No se percibe la teoría lacaniana como una entidad específica, sino que se articula siempre —para valerme del término de Laclau y Mouffe— en una serie de equivalencias. ¿Por qué este rechazo a abordar a Lacan directamente en un libro que abarca largos análisis de Bataille, de Derrida y, sobre todo, de Foucault, el verdadero socio de Habermas?

La respuesta a este enigma se encuentra en otra peculiaridad del libro de Habermas, en un extraño accidente relacionado con Althusser. Por supuesto que estamos usando el término "extraño accidente" en un sentido sherlockholmesiano: el nombre de Althusser ni siquiera se menciona en el libro de Habermas, y éste es el extraño accidente. Así pues, nuestra primera tesis será que el gran debate que ocupa el primer plano de la escena intelectual de nuestros días, el debate Habermas-Foucault, encubre otra oposición, otro debate que teóricamente tiene mayor alcance, el debate Althusser-Lacan. Hay algo enigmático en el repentino eclipse de la escuela althusseriana y es que éste no se puede explicar en función de una derrota teórica. Es más bien como si hubiera habido en la teoría de Althusser un núcleo traumático que había que olvidar, "reprimir" rápidamente. Es un caso eficaz de amnesia teórica. ¿Por qué se sustituyó entonces la posición Althusser-Lacan, en una especie de remplazo metafórico, por la oposición Habermas-Foucault? Están aquí

en juego cuatro posiciones éticas diferentes y, a la vez, cuatro nociones diferentes de sujeto.

Con Habermas tenemos la ética de la comunicación intacta, el Ideal de la comunidad intersubjetiva universal, transparente. La noción de sujeto que hay tras ellos es, por supuesto, la versión filosófica del lenguaje del antiguo sujeto de la reflexión trascendental. Con Foucault, hay un giro contra esa ética universalista cuyo resultado es una especie de estetización de la ética: cada sujeto, sin apoyo alguno de normas universales, ha de construir su propio modo de autodomínio, ha de armonizar el antagonismo de poderes en su interior, inventarse, por así decirlo, producirse como sujeto, encontrar su propio y particular arte de vivir. Ésta es la razón de que Foucault estuviera tan fascinado por estilos de vida marginales que construyen su particular modo de subjetividad (el universo sadomasoquista homosexual, por ejemplo. Véase Foucault, 1984).

No resulta difícil detectar cómo esta noción foucaultiana se inserta en la tradición humanista-elitista. La realización que más se le aproxima sería el ideal renacentista de la "personalidad acabada" que domina las pasiones interiores y hace de la vida una obra de arte. La noción de sujeto que tiene Foucault es ante todo clásica: sujeto como el poder de auto-mediación y de armonización de las fuerzas antagónicas, como vía para dominar el "uso de los placeres" a través de una restauración de la imagen del yo. En este caso, Habermas y Foucault son las dos caras de una misma moneda. La verdadera ruptura la representa Althusser con su insistencia en el hecho de que es una cierta fisura, una hendidura, un reconocimiento falso, lo que caracteriza a la condición humana en cuanto tal, con la tesis de que la idea del posible fin de la ideología es una idea ideológica *par excellence* (Althusser, 1965).

Aunque Althusser no escribió extensamente sobre problemas éticos, está claro que el conjunto de su obra encarna una actitud radical ética que podríamos denominar el heroísmo de la enajenación o de la destitución subjetiva (pese a que o precisamente *porque* Althusser niega la noción misma de "enajenación" como ideológica). Se trata no sólo de que hemos de develar el mecanismo estructural que está produciendo el efecto de sujeto como un reconocimiento

ideológico falso, sino de que, a la vez, hemos de reconocer este falso reconocimiento como inevitable, es decir, hemos de aceptar un cierto engaño como una condición de nuestra actividad histórica, de asumir un papel como agentes del proceso histórico.

Según esta perspectiva, el sujeto como tal se constituye por medio de un reconocimiento falso: el proceso de interpelación ideológica por medio del cual el sujeto se "reconoce" como el destinatario del llamamiento de la causa ideológica implica necesariamente un cortocircuito, una ilusión del tipo "Yo ya estaba allí" la cual, como Michel Pêcheux —quien nos ha dado la versión más elaborada de la teoría de la interpelación— indicó (Pêcheux, 1975), no deja de tener efectos cómicos: el cortocircuito de "no es raro que te interpelaran como proletario cuando lo que eres es un proletario". Aquí, Pêcheux complementa el marxismo con los hermanos Marx, cuyo famoso chiste va así: "Me recuerdas a Emanuel Ravelli." "Pero es que yo soy Emanuel Ravelli." "Entonces no es nada raro que te parezcas a él."

En contraste con esta ética althusseriana de la *enajenación* en el simbólico "proceso sin sujeto", podríamos designar a la ética que implica el psicoanálisis lacaniano como la de la *separación*. El famoso lema lacaniano de no ceder al propio deseo (*ne pas céder sur son désir*) apunta a que no hemos de borrar la distancia que separa lo Real de su simbolización, puesto que es este plus de lo Real que hay en cada simbolización lo que funge como objeto-cause de deseo. Llegar a un acuerdo con este plus (o, con mayor precisión, resto) significa reconocer un desacuerdo fundamental ("antagonismo"), un núcleo que resiste la integración-disolución simbólica. La mejor manera de situar una posición ética de este tipo es a través de su oposición a la noción marxista tradicional de antagonismo social. Esta noción tradicional implica dos rasgos interconexos: 1] existe un cierto antagonismo fundamental que posee una prioridad ontológica para "mediar" todos los demás antagonismos, determinando el lugar de éstos y su peso específico (antagonismo de clase, explotación económica); 2] el desarrollo histórico comporta, si bien no una necesidad, al menos una "posibilidad objetiva" de resolver este antagonismo fundamental y, así, de mediar todos los demás antagonismos —para recordar la conocida

formulación marxista, la misma lógica que condujo a la humanidad a la enajenación y a la división de clases crea también las condiciones para la abolición de las mismas "*die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug*" (sólo puede sanar la herida la misma lanza que la produjo) —como dijo Wagner, contemporáneo de Marx, por boca de Parsifal.

En la unidad de estos dos rasgos se funda la noción marxista de la revolución, de la situación revolucionaria. Una situación de condensación metafórica en la que finalmente se vuelve claro para la conciencia cotidiana que no es posible resolver ninguna cuestión en particular sin resolver todas ellas, es decir, sin resolver la cuestión fundamental que plasma el carácter antagónico de la totalidad social. En un estado de cosas "normal", prerrevolucionario, cada quien entabla sus propias y particulares batallas (los obreros luchan por mejores salarios, las feministas luchan por los derechos de la mujer, los demócratas por libertades políticas y sociales, los ecologistas contra la explotación de la naturaleza, los que participan en los movimientos pacifistas contra el peligro de la guerra, y así sucesivamente). Los marxistas se valen de toda su habilidad y destreza de argumentación para convencer a los que participan en estas luchas particulares de que la única solución real a sus problemas se encuentra en la revolución mundial. Mientras las relaciones sociales estén dominadas por el Capital, siempre habrá sexismo en las relaciones entre los sexos, siempre habrá amenaza de guerra mundial, siempre existirá el peligro de que las libertades políticas y sociales se suspendan, la naturaleza seguirá siendo objeto de despiadada explotación... La revolución mundial abolirá entonces el antagonismo social básico y hará posible la formación de una sociedad transparente, gobernada racionalmente.

El rasgo básico del denominado "posmarxismo" es, claro está, la ruptura de esta lógica, la cual, incidentalmente, no tiene necesariamente una connotación marxista: casi cualquiera de los antagonismos que, a la luz del marxismo, parecen secundarios puede adueñarse de este papel esencial de mediador de todos los demás. Tenemos, por ejemplo, el fundamentalismo feminista (no hay liberación mundial sin la emancipación de las mujeres, sin la abolición del sexismo); el fundamentalismo democrático (la democracia como el va-

lor fundamental de la civilización occidental; todas las demás luchas —económica, feminista, de minorías y demás— son simplemente aplicaciones ulteriores del principio básico democrático e igualitario); el fundamentalismo ecológico (el estancamiento ecológico como el problema fundamental de la humanidad), y —¿por qué no?— también el fundamentalismo psicoanalítico como está articulado en *Eros y civilización* (la clave de la liberación reside en el cambio de la estructura represiva libidinal. Véase Marcuse, 1955).

El "esencialismo" psicoanalítico es paradójico en la medida en que es precisamente el psicoanálisis —al menos en la lectura que de él hace Lacan— el que expone la ruptura real con la lógica esencialista. Es decir, el psicoanálisis lacaniano da un paso decisivo más allá del habitual antiesencialismo "posmarxista" al afirmar la irreductible pluralidad de las luchas particulares. En otras palabras, al demostrar cómo la articulación de estas luchas en una serie de equivalencias depende siempre de la contingencia radical del proceso histórico-social, y nos permite captar esta pluralidad como una multitud de respuestas al mismo núcleo imposible-real.

Tomemos la noción freudiana de la "pulsión de muerte". Hemos de abstraer por supuesto el biologismo de Freud: "pulsión de muerte" no es un hecho biológico, sino una noción que indica que el aparato psíquico humano está subordinado a un automatismo de repetición ciego más allá de la búsqueda de placer, de la autoconservación, de la conformidad del hombre con su medio. El hombre es —Hegel *dixit*— "un animal enfermo de muerte", un animal extorsionado por un insaciable parásito (razón, *logos*, lenguaje). Según esta perspectiva, la "pulsión de muerte", esta dimensión de radical negatividad, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define *la condition humaine* en cuanto tal. No hay solución ni escape, lo que hay que hacer no es "superarla", "abolirla", sino llegar a un acuerdo con ello, aprender a reconocerla en su dimensión aterradora y después, con base en este reconocimiento fundamental, tratar de articular un *modus vivendi* con ello.

Toda "cultura" es en cierto modo una formación-reacción, un intento de limitar, de canalizar, de *cultivar* este desequilibrio, este núcleo traumático, este antagonismo radical por medio del cual el hombre corta su cordón umbilical

ANTAGONISMO FUNDAMENTAL MEDIADOR

DE OTROS → LÓGICA ESSENCIALISTA, FUNDAMENTALISTA

VS. PLURALIDAD

con la naturaleza, con la homeostasis animal. No es sólo que la meta ya no consista en abolir este antagonismo pulsional, sino que la aspiración de abolirlo es precisamente la fuente de la tentación totalitaria. Los mayores asesinatos de masas y holocaustos siempre han sido perpetrados en nombre del hombre como ser armónico, de un Hombre Nuevo sin tensión antagónica.

La misma lógica es aplicable a la ecología. El hombre en cuanto tal es "la herida de la naturaleza", no hay retorno al equilibrio natural. Para estar en conformidad con su entorno, lo único que el hombre puede hacer es aceptar plenamente esta fisura, esta hendidura, este estructural desarraigo, y tratar en la medida de lo posible de remendar después las cosas. Todas las demás soluciones —la ilusión de un posible regreso a la naturaleza, la idea de una socialización total de la naturaleza— son una senda directa al totalitarismo. La misma lógica se aplica al feminismo: "no hay relación sexual", es decir, la relación entre los sexos es por definición "imposible", antagónica, no hay solución final y la única base para una relación en cierta manera soportable entre los sexos es el reconocimiento de este antagonismo básico, de esta imposibilidad básica.

La misma lógica es aplicable a la democracia: es —para recurrir a la desgastada frase de Churchill— el peor de todos los sistemas posibles, el único problema es que no hay ningún otro que sea mejor. Es decir, la democracia siempre acarrea la posibilidad de corrupción, del gobierno de la obtura mediocridad. El único problema es que cada intento de eludir este riesgo inherente y de restaurar la democracia "real" acarrea necesariamente su opuesto, termina en la abolición de la democracia misma. Aquí se podría defender una tesis de que el primer posmarxista no fue otro sino el propio Hegel. Según Hegel, el antagonismo de la sociedad civil no se puede suprimir sin caer en el terrorismo totalitario. Sólo después puede el Estado poner límite a sus desastrosos efectos.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe tienen el mérito de haber desarrollado, en *Hegemony and socialist strategy* (Laclau-Mouffe, 1985), una teoría del campo social que se basa en esta noción de antagonismo —en el reconocimiento de un "trauma" original, un núcleo imposible que resiste a la sim-

bolización, a la totalización, a la integración simbólica. Todo intento de simbolización-totalización viene después y es un intento de suturar una hendidura original, intento que, en último término, está por definición condenado al fracaso. Ellos hacen hincapié en que no debemos ser "radicales" en el sentido de apuntar a una solución radical. Vivimos en un interespacio y en tiempo prestado. Toda solución es provisional y temporal, una manera de posponer una imposibilidad fundamental. Hay que tomar, así pues, el término que ellos usan de "democracia radical" de un modo algo paradójico. Es precisamente *no* "radical" en el sentido de democracia pura, verdadera. Su carácter radical implica, en cambio, que únicamente podemos salvar la democracia *tomando en cuenta su propia imposibilidad radical*. Ahora podemos ver cómo hemos llegado al extremo opuesto del punto de vista marxista tradicional. En el marxismo tradicional, la revolución-solución mundial es la condición de la solución efectiva de todos los problemas particulares, mientras que aquí, toda solución fructífera, provisional y temporal, de un problema particular acarrea un reconocimiento del radical estancamiento mundial, de la imposibilidad, de la aceptación de un antagonismo fundamental.

Mi tesis (que desarrollo en *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*, París, 1988) es que el modelo más consistente de este reconocimiento es la dialéctica hegeliana. Lejos de ser una historia de su superación progresiva, la dialéctica es para Hegel una anotación sistemática del fracaso de todos los intentos de este tipo. El "conocimiento absoluto" denota una posición subjetiva que finalmente acepta la "contradicción" como condición interna de toda identidad. En otras palabras, la "reconciliación" hegeliana no es una superación "panlógica" de toda realidad en el Concepto, sino una anuencia final con el hecho de que el Concepto es "no-todo" (para usar este término lacaniano). En este sentido, podemos repetir la tesis de Hegel como el primer posmarxista: él fue quien abrió el campo de una fisura "suturada" después por el marxismo.

Esta manera de entender a Hegel va inevitablemente en contra de la noción aceptada de "conocimiento absoluto" como un monstruo de totalidad conceptual que devora toda contingencia. Este lugar común de Hegel simplemente *dis-*

para demasiado rápido, como el soldado de la patrulla en el famoso chiste de la Polonia de Jaruzelski inmediatamente después del golpe militar. En aquel tiempo, las patrullas militares tenían derecho a disparar sin advertir a las personas que transitaban por las calles después del toque de queda (diez de la noche). Uno de los dos soldados de una patrulla ve a alguien con prisa cuando faltaban diez minutos para las diez y le dispara de inmediato. Cuando su colega le pregunta por qué ha disparado si faltaban diez minutos para las diez, él responde: "Conocía al tipo. Vive lejos de aquí y no hubiera podido llegar a su casa en diez minutos, o sea que para simplificar las cosas, mejor he disparado de una vez. . ." Así es como los críticos de Hegel suponían que procedía el "panlogicismo": condenan el conocimiento absoluto "antes de las diez", sin lograrlo. Es decir, no refutan con sus críticas más que sus propios prejuicios acerca del conocimiento absoluto.

El objetivo de este libro es, así pues, triple:

- servir de introducción a algunos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano: contra la imagen distorsionada de Lacan como perteneciente al campo "posestructuralista", el libro articula su radical ruptura con el "posestructuralismo"; contra la imagen distorsionada del oscurantismo de Lacan, ubica a éste en el linaje del racionalismo. La teoría lacaniana es tal vez la versión contemporánea más radical de la Ilustración;
- efectuar una especie de "retorno a Hegel", reactualizar la dialéctica hegeliana haciendo de ella una nueva lectura con base en el psicoanálisis lacaniano. La imagen actual de Hegel como "idealista-monista" es totalmente descañada: lo que encontramos en Hegel es la más enérgica afirmación de diferencia y contingencia, y "conocimiento absoluto" no es sino un nombre para el reconocimiento de una cierta pérdida radical;
- contribuir a la teoría de la ideología a través de una nueva lectura de algunos conocidos temas clásicos (fetichismo de la mercancía y demás) y de algunos conceptos lacanianos cruciales que, a primera vista, nada tienen que ofrecer a la teoría de la ideología: el "punto de acolchado"

(*le point de capiton*), el objeto sublime, el plus-de-goce y otros.

Creo que estos tres objetivos están profundamente conectados: la única manera de "salvar a Hegel" es a través de Lacan, y esta lectura de Hegel y de la herencia hegeliana que hace Lacan abre una nueva manera de abordar la ideología que nos permite captar fenómenos ideológicos contemporáneos (cinismo, "totalitarismo", el frágil estatus de la democracia) sin ser presas de cualquier tipo de trampas "posmodernas" (como la de la ilusión de que vivimos en una condición "posideológica").

PARTE PRIMERA

EL SÍNTOMA

¿CÓMO INVENTÓ MARX EL SÍNTOMA?

MARX, FREUD: EL ANÁLISIS DE LA FORMA

Según Lacan, ningún otro sino Marx fue quien inventó la noción de síntoma. ¿Es esta tesis lacaniana sólo un arranque de ingenio, una vaga analogía, o posee un pertinente fundamento teórico? Si Marx realmente articuló la noción de síntoma como actúa también en el campo freudiano, entonces debemos plantearnos la pregunta kantiana acerca de las "condiciones de posibilidad" epistemológicas de un encuentro de este tipo: ¿cómo fue posible que Marx, en su análisis del mundo de las mercancías, produjera una noción que se aplica también al análisis de los sueños, a los fenómenos históricos y demás?

La respuesta es que hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y de Freud. Para decirlo con mayor precisión, entre sus análisis respectivos de la mercancía y de los sueños. En ambos casos se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del "contenido" supuestamente oculto tras la forma: el "secreto" a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino, en cambio, *el "secreto" de esta forma*. La inteligencia teórica de la forma de los sueños no consiste en penetrar del contenido manifiesto a su "núcleo oculto", a los pensamientos oníricos latentes. Consiste en la respuesta a la pregunta: ¿por qué los pensamientos oníricos latentes han adoptado esta forma, por qué se traspusieron en forma de sueño? Sucede lo mismo con las mercancías: el problema real no es penetrar hasta el "núcleo oculto" de la mercancía —la determinación del valor que tiene por cantidad de trabajo consumido en la producción de la misma— sino explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por

[35] secreto < contenido (núcleo oculto) porque ad...
 (esta forma)

qué el trabajo puede afirmar su carácter social sólo en la forma-mercancía de su producto.

El notorio reproche de "pansexualismo" a la interpretación freudiana de los sueños es ya un lugar común. Hans-Jürgen Eysenck, un crítico severo del psicoanálisis, observó hace mucho una paradoja crucial en la manera freudiana de abordar los sueños: según Freud, el deseo articulado en un sueño se supone que es —como norma al menos— inconsciente y a la vez de naturaleza sexual, lo cual contradice la mayoría de los ejemplos analizados por el propio Freud, empezando por el sueño que él escogió como caso introductorio para ejemplificar la lógica de los sueños, el famoso sueño de la inyección de Irma. El pensamiento latente articulado en ese sueño es el intento que hace Freud de librarse de la responsabilidad por el fracaso del tratamiento suyo de Irma, una de sus pacientes, mediante razonamientos del tipo "no fue culpa mía, la causa fue una serie de circunstancias. . .", pero este "deseo", el significado del sueño, no es obviamente ni de naturaleza sexual (tiene más que ver con la ética profesional) ni inconsciente (el fracaso del tratamiento de Irma perturbaba a Freud día y noche) (Eysenck, 1966).

Este tipo de reproche se basa en un error teórico fundamental: la identificación del deseo inconsciente que actúa en el sueño con el "pensamiento latente", es decir, la significación del sueño. Pero como Freud insiste continuamente, *no hay nada "inconsciente" en el "pensamiento latente del sueño"*: este pensamiento es un pensamiento totalmente "normal" que se puede articular en la sintaxis cotidiana, en el lenguaje común. Topológicamente, pertenece al sistema "preconsciente/consciente", el sujeto está al tanto de él habitualmente y hasta demasiado, le atosiga todo el tiempo. . . En determinadas condiciones, este pensamiento es apartado, forzado a salir de la conciencia, arrastrado al inconsciente, es decir, sometido a las leyes del "proceso primario", traducido al "lenguaje del inconsciente". La relación entre el "pensamiento latente" y lo que se denomina el "contenido manifiesto" de un sueño —el texto del sueño, el sueño en su fenomenalidad literal— es por tanto la que hay entre un pensamiento (pre)consciente totalmente "normal" y la traducción de éste al "jeroglífico" del sueño. La constitución esencial del sueño no es, así pues, su "pensamiento latente", sino

La forma del sueño

este trabajo (los mecanismos de desplazamiento y condensación, la figuración de los contenidos de palabras o sílabas) que le confiere la forma de sueño.

En ello reside, pues, el malentendido básico: si buscamos el "secreto del sueño" en el contenido latente, oculto tras el texto manifiesto, estamos abocados a la decepción: todo lo que encontramos es algún pensamiento enteramente "normal" —si bien en general desagradable— cuya naturaleza es en gran parte no sexual y definitivamente no "inconsciente". Este pensamiento "normal", preconsciente/consciente no es atraído hacia el inconsciente, reprimido, simplemente por el carácter "desagradable" que tiene para el consciente, sino porque entra en una especie de "cortocircuito" con otro deseo que ya está reprimido, localizado en el inconsciente, *un deseo que no tiene nada que ver con el "pensamiento latente del sueño"*. "El curso normal del pensamiento" —normal y por lo tanto que se puede articular en el lenguaje común y cotidiano, es decir, en la sintaxis del "proceso secundario"— "sólo queda sometido al tratamiento psíquico anormal del tipo que hemos descrito" —al trabajo del sueño, a los mecanismos del "proceso primario"— "si un deseo inconsciente, derivado de la infancia y en estado de represión, ha sido transferido a él" (Freud, 1977, p. 757).

Es este deseo sexual/inconsciente el que no se puede reducir a "un curso normal del pensamiento" porque está, desde el comienzo mismo, constitutivamente reprimido (*Urverdrängung* de Freud), porque no tiene "original" en el lenguaje "normal" de la comunicación cotidiana, en la sintaxis del preconsciente/consciente. Su único lugar está en los mecanismos del "proceso primario". Ésta es la razón de que no haya que reducir la interpretación de los sueños, o los síntomas en general, a la retraducción del "pensamiento latente del sueño" al lenguaje "normal", cotidiano, de la comunicación intersubjetiva (fórmula de Habermas). La estructura siempre es triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el *texto del sueño manifiesto*, el *contenido del sueño latente* o pensamiento y el *deseo inconsciente* articulado en el sueño. Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el interespacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por lo tanto, "más oculto, más al fondo" en relación con el pensamiento latente, sino que, definitivamente

te, más "en la superficie", y consiste enteramente en los mecanismos del significante, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente. Dicho de otra manera, su único lugar está en la forma del "sueño": la verdadera materia del sueño (el deseo inconsciente) se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su "contenido latente".

Como sucede muchas veces con Freud, lo que él formula como una observación empírica (aunque de "frecuencia bastante sorprendente") anuncia un principio fundamental y universal: "La forma de un sueño o la forma en la que éste se sueña se usa con frecuencia bastante sorprendente para representar su materia oculta" (Freud, 1977, p. 446). Ésta es entonces la paradoja básica del sueño: el deseo inconsciente, aquel que supuestamente es su núcleo más oculto, se articula precisamente a través de un trabajo de disimulación del "núcleo" de un sueño, su pensamiento latente, a través del trabajo de disfrazar este núcleo-contenido mediante su traslado al jeroglífico del sueño. De nuevo, como es característico, Freud dio a esta paradoja su formulación final en una nota a pie de página que se agregó en una edición posterior:

Al comienzo me resultó extraordinariamente difícil acostumbrar a los lectores al distingo entre contenido manifiesto del sueño y pensamientos oníricos latentes. Una y otra vez se tomaban argumentos y objeciones del sueño no interpretado, tal como el recuerdo lo conservó, descuidándose el requisito de la interpretación. Ahora que al menos los analistas se han avenido a sustituir el sueño manifiesto por su sentido hallado mediante interpretación, muchos de ellos incurrían en otra confusión, a la que se aferran de manera igualmente obstinada. Buscan la esencia del sueño en este contenido latente y descuidan así el distingo entre pensamientos oníricos latentes y trabajo del sueño.

En el fondo, el sueño no es más que una forma particular de nuestro pensamiento, posibilitada por las condiciones del estado del dormir. Es el trabajo del sueño el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad (Freud, p. 502).

Freud procede aquí en dos etapas:

- Primero, hemos de romper la apariencia según la cual un sueño no es más que una simple confusión sin sentido, un

desorden causado por procesos fisiológicos que, en cuanto tales, no tienen nada que ver con la significación. Dicho en otras palabras, hemos de dar un paso crucial en dirección a un enfoque hermenéutico y concebir el sueño como un fenómeno significativo, como algo que transmite un mensaje reprimido que se ha de descubrir mediante un procedimiento de interpretación.

- Después nos hemos de deshacer de la fascinación por este núcleo de significación, por el "significado oculto" del sueño —es decir, por el contenido encubierto tras la forma de un sueño— y centrar nuestra atención en esta forma, en el trabajo del sueño al que fueron sometidos los "pensamientos oníricos latentes".

El punto crucial que hemos de tomar en cuenta es que encontramos exactamente la misma articulación en dos etapas en Marx, en su análisis del "secreto de la forma-mercancía":

- Primero, hemos de romper la apariencia según la cual el valor de una mercancía depende del puro azar, de una interacción accidental entre oferta y demanda por ejemplo. Hemos de dar el paso crucial de concebir el "significado" oculto tras la forma-mercancía, la significación que esta forma "expresa". Hemos de penetrar el "misterio" del valor de las mercancías:

La determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa (Marx, 1975, p. 92).

- Pero, como Marx indica, hay un cierto "pero": la revelación del secreto no basta. La economía política clásica burguesa ya ha descubierto el "misterio" de la forma-mercancía, pero su límite es que no es capaz de abandonar esta fascinación por el misterio oculto tras la forma-mercancía, que lo que captura su atención es el trabajo

como la verdadera fuente de riqueza. En otras palabras, la economía política clásica se interesa únicamente por los contenidos encubiertos tras la forma-mercancía, y ésta es la razón de que no pueda explicar el verdadero misterio, no el misterio *tras* la forma, sino *el misterio de esta forma*. A pesar de la explicación bastante correcta que hace del "misterio de la magnitud del valor", la mercancía sigue siendo para la economía política algo misterioso y enigmático. Es lo mismo que con el sueño: aun después de haber explicado su significado oculto, su pensamiento latente, el sueño sigue siendo un fenómeno enigmático. Lo que no se ha explicado todavía es simplemente su forma, el proceso mediante el cual el significado oculto se ha disfrazado de esa forma.

Hemos de dar por lo tanto otro paso crucial y analizar la génesis de la forma-mercancía. No basta con reducir la forma a la esencia, al núcleo oculto, hemos de examinar también el proceso —homólogo al "trabajo del sueño"— mediante el cual el contenido encubierto asume esa forma, porque, como Marx indica: "¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma" (Marx, 1975, p. 88). Éste es el paso hacia la génesis de la forma que la economía política clásica no puede dar, y ésta es su debilidad principal:

La economía política ha analizado, en efecto, el valor y su magnitud, de manera incompleta no obstante, y ha develado el contenido encubierto en estas formas. Pero no se ha planteado ni una sola vez la pregunta de por qué este contenido ha asumido esta forma en particular, o sea, por qué el trabajo se expresa en valor, y por qué la medición del trabajo mediante la duración del mismo se expresa en la magnitud del valor del producto (Sohn-Rethel, 1978, p. 31).

EL INCONSCIENTE DE LA FORMA MERCANCÍA

¿Por qué el análisis marxiano de la forma-mercancía —el cual, *prima facie*, concierne a una cuestión puramente económica— ejerce tanta influencia en el campo general de las

ciencias sociales?, ¿por qué ha fascinado a generaciones de filósofos, sociólogos, historiadores del arte y a otros? Porque ofrece una especie de matriz que nos permite generar todas las demás formas de la "inversión fetichista": es como si la dialéctica de la forma-mercancía nos diera a conocer una versión pura —destilada por así decirlo— de un mecanismo que nos ofrece una clave para la comprensión teórica de los fenómenos que, a primera vista, no tienen nada que ver con el campo de la economía política (ley, religión y demás). En la forma-mercancía definitivamente hay más en juego que la propia forma-mercancía y era precisamente este "más" el que ejercía en nosotros ese fascinante poder de atracción. El teórico que ha llegado más lejos en el despliegue del alcance universal de la forma-mercancía es sin duda alguna Alfred Sohn-Rethel, uno de los "compañeros de viaje" de la Escuela de Frankfurt. Su tesis fundamental era que

el análisis formal de la mercancía es el que tiene la clave, no sólo de la crítica a la economía política, sino también a la explicación histórica del modo de pensar abstracto y conceptual y de la división del trabajo en intelectual y manual que nació con la mercancía (Sohn-Rethel, 1978, p. 33).

En otras palabras, en la estructura de la forma-mercancía se puede encontrar el sujeto trascendental: la forma-mercancía articula de antemano la anatomía, el esqueleto del sujeto trascendental kantiano, a saber, la red de categorías trascendentales que constituye el marco a priori del conocimiento "objetivo" científico. En ello reside la paradoja de la forma-mercancía: este fenómeno del mundo interior, "patológico" (en el sentido kantiano de la palabra), nos ofrece una clave para resolver la pregunta fundamental de la teoría del conocimiento: conocimiento objetivo con validez universal, ¿cómo es esto posible?

Después de una serie de minuciosos análisis, Sohn-Rethel llegó a la siguiente conclusión: el aparato de categorías del que se parte, implícito en el procedimiento científico (el de la ciencia de la naturaleza newtoniana, por supuesto), la red de nociones mediante la cual aquél capta la naturaleza, está ya presente en la efectividad social, funciona ya en el acto del intercambio de mercancías. Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la pura *abstracción*, la abstracción ya actua-

ba en la efectividad social del mercado. El intercambio de mercancías implica una doble abstracción: la abstracción que parte del carácter cambiante de la mercancía en el acto de intercambio y la abstracción que parte del carácter concreto, empírico, sensual y particular de la mercancía (en el acto de intercambio, la determinación cualitativa particular, precisa, de una mercancía no se toma en cuenta. La mercancía se reduce a una entidad abstracta que —independientemente de su naturaleza particular, de su “valor de uso”— posee “el mismo valor” que otra mercancía por la que se intercambia).

Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la idea de una determinación puramente *cuantitativa*, un *sine qua non* de la ciencia moderna de la naturaleza, la pura cantidad funcionaba ya en el dinero, esa mercancía que hace posible la conmensurabilidad del valor de todas las demás mercancías a pesar de la determinación cualitativa particular de las mismas. Antes de que la física pudiera articular la noción de un *movimiento* puramente abstracto actuando en un espacio geométrico, independientemente de todas las determinaciones cualitativas de los objetos en movimiento, el acto social de intercambio ya había realizado ese movimiento abstracto “puro” que deja totalmente intactas las propiedades concreto-sensuales del objeto captado en movimiento: la transferencia de la propiedad. Sohn-Rethel demostró lo mismo acerca de la relación de sustancia y sus accidentes, acerca de la noción de causalidad que opera en la ciencia newtoniana, en suma, acerca de toda la red de categorías de la razón pura.

De esta manera, el sujeto trascendental, el soporte de la red de categorías a priori, se enfrenta al inquietante hecho de que depende, en su génesis formal misma, de un proceso de mundo interior, “patológico” —un escándalo, una imposibilidad disparatada desde el punto de vista trascendental, en la medida en que el a priori trascendental-formal es por definición independiente de todos los contenidos positivos: un escándalo que corresponde perfectamente al carácter “escandaloso” del inconsciente freudiano, que es también insoportable desde la perspectiva filosófica-trascendental. Es decir, si miramos de cerca el estatus ontológico de lo que Sohn-Rethel denomina la “abstracción real” (*das reale*

Abstraktion) (es decir, el acto de abstracción que actúa en el proceso *efectivo* del intercambio de mercancías), la homología entre su estatus y el del inconsciente, esta cadena significativa que persiste en “otra escena”, es sorprendente: la “abstracción real” es el inconsciente del sujeto trascendental, el soporte del conocimiento científico objetivo-universal.

Por una parte, la “abstracción real” no es por supuesto “real” en el sentido de las propiedades reales y efectivas de las mercancías como objetos materiales: la mercancía-objeto no contiene “valor” de la misma manera que posee un conjunto de propiedades particulares que determinan su “valor de uso” (su forma, color, gusto y demás). Como observa Sohn-Rethel, su naturaleza es la de un *postulado* implícito en el acto efectivo de intercambio. En otras palabras, es la de un cierto “como si” [*als ob*]: en el acto de intercambio, los individuos proceden *como si* la mercancía no estuviera sometida a cambios físicos, materiales; *como si* estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción; aunque al nivel de sus “conciencias” ellos “saben muy bien” que éste no es el caso.

El modo más fácil de detectar la efectividad de este postulado es pensar en cómo nos comportamos frente a la materialidad del dinero: sabemos muy bien que el dinero, como todos los demás objetos materiales, sufre los efectos del uso, que su consistencia material cambia con el tiempo, pero en la *efectividad social* del mercado, a pesar de todo, *tratamos* las monedas como si consistieran “en una sustancia inmutable, una sustancia sobre la que el tiempo no tiene poder, y que está en contraposición antitética con cualquier materia que se encuentre en la naturaleza” (Sohn-Rethel, 1978, p. 59). Qué tentador traer a colación la fórmula de la desautorización fetichista: “Lo sé muy bien, pero aun así...”. A los ejemplos comunes de esta fórmula (“Yo sé que la Madre no tiene fallo, pero aun así... [creo que sí lo tiene]”; “Yo sé que los judíos son gente como nosotros, pero aun así... [hay algo en ellos]”) no cabe duda que hemos de agregar la variante del dinero: “Yo sé que el dinero es un objeto material como otros, pero aun así... [es como si estuviera hecho de una sustancia especial sobre la que el tiempo no tiene poder].”

Acabamos de tocar un problema que Marx no resolvió, el del carácter *material* del dinero: no el del elemento material,

desautorización fetichista
«lo sé muy bien, pero aun así...»

abstracción real
↳ «Como si»

inconsciente no es pensamiento
pero tiene la forma de

empírico del que el dinero está hecho, sino el del material *sublime*, el de esa otra consistencia "indestructible e inmutable" que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico, ese otro cuerpo del dinero que es como el cadáver de la víctima sadiana que soporta todos los tormentos y sobrevive con su belleza inmaculada. Esta corporalidad inmaterial del "cuerpo dentro del cuerpo" nos ofrece una definición precisa del objeto sublime, y es únicamente en este sentido que la noción psicoanalítica del dinero como objeto "prefalico", "anal", es aceptable, siempre que no olvidemos hasta qué punto esta existencia postulada del cuerpo sublime depende del orden simbólico: el "cuerpo-dentro-del-cuerpo" indestructible, exento de los efectos del desgaste por el uso, siempre está sustentado por la garantía de alguna autoridad simbólica:

La moneda tiene un cuño en ella que dice que sirve como medio de intercambio y no como objeto de uso. La autoridad que la emite garantiza su peso y pureza metálica de modo que si por el desgaste debido a la circulación ha perdido peso, se suple por otra. La materia física de la moneda se ha convertido visiblemente en mera portadora de su función social (Sohn-Rethel, 1978, p. 59).

Si, así pues, la "abstracción real" no tiene nada que ver con el nivel de "realidad", de las propiedades efectivas, de un objeto, sería erróneo concebirlo por esa razón como una "abstracción-pensamiento", como un proceso que tiene lugar en el "interior" del sujeto pensante: en relación con este "interior", la abstracción que pertenece al acto de intercambio es de un modo irreductible externa, descentrada, o, para citar la fórmula concisa de Sohn-Rethel: "La abstracción del intercambio *no es pensamiento, pero tiene la forma de pensamiento.*"

Tenemos aquí una de las definiciones posibles del inconsciente: *la forma del pensamiento cuyo estatus ontológico no es el del pensamiento*, es decir, la forma del pensamiento externa al propio pensamiento, en suma, Otra Escena externa al pensamiento con la cual la forma del pensamiento ya está articulada de antemano. El orden simbólico es precisamente ese orden formal que complementa y/o altera la relación dual de la realidad fáctica "externa" y la experiencia "inter-

ORDEN SIMBOLICO
"tú eres eso"

na" subjetiva. Así pues, es justificada la crítica de Sohn-Rethel a Althusser, quien concibe la abstracción como un proceso que tiene lugar enteramente en el terreno del conocimiento y rechaza por esa razón la categoría de "abstracción real" como expresión de una "confusión epistemológica". La "abstracción real" es impensable en el marco de la distinción epistemológica fundamental althusseriana entre el "objeto real" y el "objeto de conocimiento" en la medida en que introduce un tercer elemento que subvierte el campo mismo de la distinción: la forma del pensamiento previa y externa al pensamiento, en breve, el orden simbólico.

Ahora ya podemos formular con precisión la naturaleza "escandalosa" del empeño de Sohn-Rethel en la reflexión filosófica: él enfrentó el círculo cerrado de la reflexión filosófica con un lugar externo donde su forma ha sido ya "puesta en escena". La reflexión filosófica está, así pues, sometida a una experiencia misteriosa similar a la que se sintetiza en la antigua fórmula oriental "tú eres eso": allí, en la efectividad externa del proceso de cambio, está tu lugar adecuado; allí está el teatro en el que tu verdad se representó antes de que tú tuvieras conocimiento de ella. La confrontación con este lugar es insoportable porque la filosofía como tal *está definida por su ceguera* con respecto a este lugar: no lo puede tener en consideración sin disolverse, sin perder su consistencia.

Esto no significa, por otra parte, que la "conciencia práctica" de todos los días, en tanto que opuesta a la conciencia teórico-filosófica —la conciencia de los individuos que participan en el acto del intercambio—, no esté también sometida a una ceguera complementaria. Durante el acto de intercambio, los individuos proceden como "solipsistas prácticos", reconocen equivocadamente la función socio-sintética del intercambio, es decir, el nivel de la "abstracción real" como la forma de socialización de la producción privada a través del medio del mercado. "Lo que los propietarios de mercancías hacen en una relación de intercambio es solipsismo práctico, independientemente de lo que piensan o dicen acerca de él" (Sohn-Rethel, 1978, p. 42). Este reconocimiento erróneo es el *sine qua non* de la realización de un acto de intercambio, y si los participantes tuvieran que tomar nota de la dimensión de "abstracción real", el acto "efectivo" de intercambio ya no sería posible:

Así pues, cuando hablamos del carácter abstracto del intercambio hemos de tener cuidado de no aplicar el término a la conciencia de los agentes del intercambio. A ellos se supone que les ocupa el uso de las mercancías que ven, pero les ocupa sólo en la imaginación. Es la acción del intercambio y sólo la acción la que es abstracta... el carácter abstracto de esta acción no se puede constatar cuando ésta sucede porque la conciencia de sus agentes está entrando en relación con el negocio que éstos hacen y con la apariencia empírica de las cosas que pertenecen al uso de ellos. Se podría decir que el carácter abstracto de su acción está más allá y sus actores no pueden darse cuenta de aquél porque su conciencia se interpone en el camino. Si el carácter abstracto les capturara la mente, la acción dejaría de ser intercambio y no surgiría la abstracción (Sohn-Rethel, 1978, pp. 26-27).

Este reconocimiento falso acarrea la fisura de la conciencia en "práctica" y "teórica": el propietario que participa en el acto de intercambio procede como un "solipsista práctico": desdeña la dimensión universal y socio-sintética de su acto, reduciéndolo a un encuentro casual de individuos atomizados en el mercado. Esta dimensión social "reprimida" de su acto emerge por consiguiente en la forma de su contrario, como Razón universal dirigida a la observación de la naturaleza (la red de categorías de "razón pura" como el marco conceptual de las ciencias naturales).

La paradoja crucial de esta relación entre la efectividad social del intercambio de mercancías y la "conciencia" del mismo es que —para usar de nuevo una concisa fórmula de Sohn-Rethel— "este no-conocimiento de la realidad es parte de su esencia": la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él no sean conscientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes; si llegáramos a "saber demasiado", a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería.

Ésta es probablemente la dimensión fundamental de la "ideología": la ideología no es simplemente una "falsa conciencia", una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como "ideológica" —"ideológica" es una realidad social cuya existencia

implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia—, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos "no sepan lo que están haciendo". "Ideológica" no es la "falsa conciencia" de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la "falsa conciencia". Hemos llegado finalmente a la dimensión del síntoma, porque una de sus posibles definiciones también sería "una formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto": el sujeto puede "gozar su síntoma" sólo en la medida en que su lógica se le escapa y la medida del éxito de la interpretación de esa lógica es precisamente la disolución del síntoma.

EL SÍNTOMA SOCIAL

¿Cómo podemos definir, pues, el síntoma marxiano? Marx "inventó el síntoma" (Lacan) detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio "patológico" que desmiente el universalismo de los "derechos y deberes" burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la "imperfecta realización" de estos principios universales —es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior—, funciona como su momento constitutivo: el "síntoma" es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de "crítica de la ideología" es ya "sintomático": consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada.

Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico —por ejemplo, libertad, igualdad— es "falso" en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del

LÓGICA DE LA EXCEPCIÓN → PARA TODA

obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo "libremente", el obrero pierde su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es, por supuesto, que es precisamente esta libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las "libertades burguesas".

Lo mismo se podría mostrar también con respecto al intercambio justo, equivalente, este ideal del mercado. Cuando, en la sociedad precapitalista, la producción de mercancías no ha alcanzado todavía carácter universal —es decir, cuando todavía es la llamada "producción natural" la que predomina—, los propietarios de los medios de producción son todavía productores (como norma al menos): es producción artesanal; los propietarios trabajan y venden sus productos en el mercado. En esta etapa de desarrollo no hay explotación (al menos en principio, es decir, no tomamos en consideración la explotación de los aprendices y otras); el intercambio en el mercado es equivalente, por cada mercancía se paga su valor total. Pero en cuanto la producción para el mercado es la que prevalece en el edificio económico de una sociedad determinada, esta generalización va necesariamente acompañada de la aparición de un nuevo y paradójico tipo de mercancía: la fuerza de trabajo, los obreros, que no son ellos los propietarios de los medios de producción y que, en consecuencia, están obligados a vender en el mercado su propio trabajo en vez de los productos de su trabajo.

Con esta nueva mercancía, el intercambio equivalente se convierte en su propia negación, en la forma misma de la explotación, de la apropiación del plusvalor. El punto crucial que no se ha de perder de vista es que esa negación es estrictamente interna al intercambio equivalente y no su simple violación: la fuerza de trabajo no es "explotada" en el sentido de que su pleno valor no sea remunerado. En principio al menos, el intercambio entre trabajo y capital es totalmente equivalente y equitativo. La trampa es que la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar, cuyo uso —el propio trabajo— produce un determinado plusvalor, y es este plusvalor sobre el valor de la fuerza de trabajo el que el capitalista se apropia.

PLUSVALOR vs. INTERCAMBIO
EQU.

Tenemos aquí de nuevo un cierto Universal ideológico, el del intercambio equivalente y equitativo, y un intercambio paradójico particular —el de la fuerza de trabajo por sus salarios— que, precisamente como un equivalente, funciona como la forma misma de la explotación. El desarrollo "cuantitativo", la universalización de la producción de mercancías, da origen a una nueva "cualidad", el surgimiento de una nueva mercancía que representa la negación interna del principio universal de intercambio equivalente de mercancías. En otras palabras, da origen a un síntoma. Y en la perspectiva marxiana, el socialismo utópico consiste en la creencia de que es posible una sociedad en la que las relaciones de intercambio estén universalizadas y la producción para el mercado sea la que predomine, pero los obreros sigan siendo a pesar de todo los propietarios de los medios de producción y, por lo tanto, no estén explotados. En suma, "utópico" transmite una creencia en la posibilidad de una universalidad sin su síntoma, sin el punto de excepción que funciona como su negación interna.

Esta es también la lógica de la crítica marxiana a Hegel, a la noción hegeliana de sociedad como una totalidad racional: en cuanto tratamos de concebir el orden social existente como una totalidad racional, hemos de incluir en él un elemento paradójico que, sin dejar de ser su constituyente interno, funcione como su síntoma, subvierta el principio universal racional de esta totalidad. Para Marx, este elemento "irracional" de la sociedad existente era, claro está, el proletariado, "la sinrazón de la razón misma" (Marx), el punto en el que la Razón encarnada en el orden social encuentra su propia sinrazón.

FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Quando Lacan atribuye el descubrimiento del síntoma a Marx, es, no obstante, más preciso: él localiza este descubrimiento en el modo en que Marx concibió el pasaje del feudalismo al capitalismo: "Se han de buscar los orígenes de la noción de síntoma no en Hipócrates sino en Marx, en la conexión que él fue el primero en establecer entre capitalismo ¿y qué?, los viejos y buenos tiempos, lo que llamamos la época

feudal" (Lacan, 1975a, p. 106). Para captar la lógica de este pasaje del feudalismo al capitalismo, primero hemos de dilucidar sus antecedentes teóricos, la noción marxiana de fetichismo de la mercancía.

En un primer enfoque, el fetichismo de la mercancía es "para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos" (Marx, 1975, p. 89). El *valor* de una cierta mercancía, que es efectivamente una insignia de una red de relaciones sociales entre productores de diversas mercancías, asume la forma de una propiedad quasi-"natural" de otra mercancía-cosa, el dinero: decimos que el valor de una determinada mercancía es tal cantidad de dinero. En consecuencia, el rasgo esencial del fetichismo de la mercancía no consiste en el famoso remplazo de los hombres por cosas ("una relación entre hombres que asume la forma de una relación entre cosas"), sino que consiste, antes bien, en un falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos; aquello que es realmente un efecto estructural, un efecto de la red de relaciones entre los elementos, parece una propiedad inmediata de uno de los elementos, como si esta propiedad también perteneciera a la red fuera de su relación con los demás elementos.

Este falso reconocimiento puede tener lugar en una "relación entre cosas" así como en una "relación entre hombres", y Marx lo declara explícitamente a propósito de la simple forma de la expresión del valor. La mercancía A puede expresar su valor únicamente refiriéndose a otra mercancía B, que así se convierte en su equivalente: en la relación de valor, la forma natural de la mercancía B (su valor de uso, sus propiedades positivas, empíricas) funciona como una forma de valor de la mercancía A; en otras palabras, el cuerpo de B se convierte para A en el espejo de su valor. A estas reflexiones, Marx agregó la siguiente nota:

En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, "yo soy yo", el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se rela-

ciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el género hombre (Marx, 1975, p. 65).

Esta breve nota anticipa en cierta manera la teoría lacaniana del estadio del espejo: sólo reflejándose en otro hombre —es decir, en la medida en que este otro hombre ofrece una imagen de su unidad— puede el yo alcanzar su identidad propia; identidad y enajenación son, así pues, estrictamente correlativas. Marx prosigue esta homología: la otra mercancía (B) es un equivalente sólo en la medida en que A se relaciona con ella como la forma-de-apariencia de su propio valor, sólo dentro de esta relación. Pero la apariencia —y en ello reside el efecto de inversión propio del fetichismo—, la apariencia es exactamente lo opuesto: A parece relacionarse con B como si, para B, ser un equivalente de A no fuera una "determinación reflexiva" (Marx) de A, es decir, como si B fuera ya en sí el equivalente de A; la propiedad de "ser un equivalente" parece que le pertenezca aun fuera de su relación con A, en el mismo nivel que sus otras propiedades efectivas y "naturales" que constituyen su valor de uso. A estas reflexiones, Marx agregó de nuevo una nota muy interesante:

Con estas [llamadas por Hegel] determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos (Marx, 1975, p. 71).

"Ser rey" es un efecto de la red de relaciones sociales entre un "rey" y sus "súbditos"; pero —y aquí está el falso reconocimiento fetichista— a los participantes de este vínculo social, la relación se les presenta necesariamente en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí, fuera de la relación con sus súbditos, un rey; como si la determinación de "ser un rey" fuera una propiedad "natural" de la persona de un rey. ¿Cómo no recordar aquí la famosa afirmación lacaniana de que un loco que cree que es rey no está más loco que un rey que cree que lo es, quien, es decir, se identifica de inmediato con el mando de "rey"?

Lo que tenemos aquí es un paralelo entre dos modos de fe-

fetichismo → falso reconocimiento
 ↓ SER REY reificación

tichismo y la cuestión crucial tiene que ver con la relación exacta entre estos dos niveles. Es decir, esta relación no es para nada una simple homología: no podemos decir que en las sociedades en las que la producción para el mercado es la que predomina —en último término, en las sociedades capitalistas— “con el hombre sucede lo mismo que con las mercancías”. Precisamente lo opuesto es lo verdadero: el fetichismo de la mercancía acontece en las sociedades capitalistas, pero en el capitalismo, las relaciones entre los hombres *no* están claramente “fetichizadas”; lo que hay son relaciones entre gente “libre” y cada persona sigue su propio interés egoísta. La forma predominante y determinante de las relaciones entre las personas no es la dominación y la servidumbre, sino un contrato entre personas libres que son iguales a los ojos de la ley. El modelo es el intercambio de mercado: dos sujetos se encuentran y su relación carece de las trabas de la veneración al Amo, del patrocinio y del cuidado del Amo por sus súbditos; se encuentran como dos personas cuya actividad está cabalmente determinada por sus intereses egoístas; cada quien procede como un bien utilitario; la otra persona está despojada para cada quien de toda aura mística, todo lo que ve cada quien en su socio es a otro sujeto que sigue su interés y que a él sólo le interesa en la medida en que posea algo —una mercancía— que pueda satisfacer algunas de sus necesidades.

Las dos formas de fetichismo son, por lo tanto, incompatibles: en las sociedades en las que reina el fetichismo de la mercancía, las “relaciones entre los hombres” están totalmente desfetichizadas, en tanto que en las sociedades en las que hay fetichismo en “las relaciones entre los hombres” —en las sociedades precapitalistas—, el fetichismo de la mercancía no está desarrollado todavía porque es la producción “natural”, y no la producción para el mercado, la que predomina. A este fetichismo en las relaciones entre hombres se le ha de llamar por su propio nombre: lo que tenemos son, como Marx indica, “relaciones de dominio y servidumbre”, es decir, la relación de Señorío y Servidumbre en un sentido hegeliano;* y es como si la retirada del Amo en el ca-

* “Señorío” y “Servidumbre” son los términos que se usan en la traducción a la que nos referimos (Hegel, 1985); siguiendo a Kojève, Lacan usa “maître” y “esclave”, que se traducen por “amo” y “esclavo”.

pitalismo fuera sólo un *desplazamiento*, como si la desfetichización de las “relaciones entre los hombres” se pagara mediante el surgimiento del fetichismo en las “relaciones entre cosas”, mediante el fetichismo de la mercancía. El lugar del fetichismo ha virado simplemente de las relaciones intersubjetivas a las relaciones “entre cosas”: las relaciones sociales cruciales, las de producción, ya no son inmediatamente transparentes en la forma de las relaciones interpersonales de dominio y esclavitud (del Amo y sus siervos, etc.), sino que se disfrazan —para valernos de la precisa fórmula de Marx— “bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo”.

Esta es la razón de que haya que buscar el descubrimiento del síntoma en el modo en que Marx concibió el pasaje del feudalismo al capitalismo. Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se reprimen; formalmente, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida —la de la persistencia del dominio y la servidumbre— surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás. Este síntoma, el punto de surgimiento de la verdad acerca de las relaciones sociales, es precisamente las “relaciones sociales entre las cosas”, en contraste con la sociedad feudal, en la que,

sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres al desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo (Marx, 1975, p. 95).

“En vez de ponerse de manifiesto como sus propias relaciones mutuas, las relaciones sociales existentes entre las personas aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas” —tenemos aquí una definición precisa del síntoma histórico, de la “histeria de conversión” propia del capitalismo.

SÍNTOMA HISTÉRICO
CAPITALISTA

DEPRESIÓN

RISA TOTALITARIA

En este punto Marx es más subversivo que la mayoría de sus críticos contemporáneos que descartan la dialéctica de la mercancía por anticuada: esta dialéctica todavía puede ayudarnos a captar el fenómeno del llamado "totalitarismo". Tomemos como punto de partida *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, precisamente porque hay algo desacertado en este libro. Esta crítica no es válida sólo en lo que atañe a su ideología, a la que se podría denominar —siguiendo el modelo de los *spaghetti westerns*— estructuralismo *spaghetti*, una especie de versión simplificada, de cultura de masas, de las ideas estructuralistas y posestructuralistas (no hay realidad definitiva, todos vivimos en un mundo de signos que se refieren a otros signos. . .). Lo que tendría que incomodarnos de este libro es su tesis fundamental: la fuente del totalitarismo es un vínculo dogmático con la palabra oficial: la falta de risa, de separación irónica. Un compromiso excesivo con el Bien puede en sí convertirse en el mayor Mal: el Mal en realidad es cualquier clase de dogmatismo fanático, en especial el que se ejerce en nombre del supremo Bien.

Esta tesis ya es parte de la versión ilustrada de la creencia religiosa: si llegamos a obsesionarnos demasiado por el Bien y por el odio correspondiente por lo secular, nuestra obsesión por el Bien se puede convertir en una fuerza del Mal, una forma de odio destructor por todo aquello que no logra corresponder a nuestra idea del Bien. El verdadero Mal es la mirada supuestamente inocente que no percibe en el mundo sino el Mal, como en *Otra vuelta de tuerca* de Henry James, donde el verdadero Mal es, por supuesto, la mirada de la narradora (la joven institutriz). . .

En primer lugar, esta idea de una obsesión por (una devoción fanática a) el Bien que se convierte en Mal encubre la experiencia inversa, que es mucho más inquietante: cómo un vínculo fanático y obsesivo con el Mal puede adquirir el estatus de una posición ética, de una posición que no está guiada por nuestros intereses egoístas. Pensemos en el Don Giovanni de Mozart al final de la ópera, cuando se enfrenta a la siguiente opción: si confiesa sus pecados, todavía puede alcanzar la salvación; si persiste, se condenará para siempre. Desde el punto de vista del principio de placer, lo adecuado

sería renunciar a su pasado, pero no lo hace, persiste en su Mal, aunque él sabe que persistiendo se condenará para siempre. Paradójicamente, con su opción final por el Mal, Don Giovanni adquiere el estatus de un héroe ético, es decir, de alguien a quien guían principios fundamentales "más allá del principio de placer" y no simplemente la búsqueda del placer o de la ganancia material.

Lo que perturba de *El nombre de la rosa*, sin embargo, es la creencia subyacente en la fuerza liberadora y antitotalitaria de la risa, de la distancia irónica. Nuestra tesis aquí es casi exactamente lo opuesto a esta premisa subyacente en la novela de Eco: en las sociedades contemporáneas, democráticas o totalitarias, esa distancia cínica, la risa, la ironía, son, por así decirlo, parte del juego. La ideología imperante no pretende ser tomada seriamente o literalmente. Tal vez el mayor peligro para el totalitarismo sea la persona que toma su ideología literalmente —incluso en la novela de Eco, el pobre Jorge, la encarnación de la creencia dogmática que no ríe, es ante todo una figura trágica: anticuado, una especie de muerto en vida, un remanente del pasado, y con seguridad no una persona que represente los poderes políticos y sociales existentes.

¿Qué conclusión hemos de extraer de esto? ¿Hemos de decir que vivimos en una sociedad posideológica? Tal vez fuera mejor, en primer lugar, tratar de especificar qué queremos decir por ideología.

EL CINISMO COMO UNA FORMA DE IDEOLOGÍA

La definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El capital* de Marx: "*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*" —"ellos no lo saben, pero lo hacen"— El concepto mismo de ideología implica una especie de *naïveté* básica y constitutiva: el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella. Ésta es la razón de que esa "conciencia ingenua" se pueda someter a un procedimiento crítico-ideológico. El objetivo de este procedimiento es llevar a la conciencia

CONCIENCIA INGENUA
CRITICA IDEOLOGIA / CINICA

ideológica ingenua a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla. En las versiones más sofisticadas de los críticos de la ideología —la que desarrolló la Escuela de Frankfurt, por ejemplo—, no se trata simplemente de ver las cosas (es decir, la realidad social) como “son en realidad”, o de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología; el punto principal es ver cómo la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma.

Nos encontramos entonces con la paradoja de un ser que puede reproducirse sólo en la medida en que es seudoreconocido y desdeñado: en el momento en que lo vemos “como en realidad es”, este ser se disuelve en la nada o, más exactamente, cambia y pasa a ser otra clase de realidad. Ésta es la razón de que haya que eludir las metáforas simples de desenmascaramiento, de correr los velos, que se supone que ocultan la desnuda realidad. Entendemos que Lacan, en su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, se distancie del gesto liberador de decir finalmente que “el emperador está desnudo”. La cuestión es, como Lacan lo expone, que el emperador está desnudo sólo debajo de su vestimenta, de modo que si hay un gesto desenmascarador del psicoanálisis, está más cerca del conocido chiste de Alphonse Allais, que Lacan cita: alguien señala a una mujer y profiere un grito de horror: “Mírala, qué vergüenza, debajo de sus vestidos está totalmente desnuda” (Lacan, 1986, p. 231).

Pero todo esto es de sobra conocido: es el concepto clásico de ideología como “falsa conciencia”, el falso reconocimiento de la realidad social que es parte de esta realidad misma. Nuestra pregunta es: ¿Se aplica todavía este concepto de ideología como conciencia ingenua al mundo de hoy? ¿Funciona todavía hoy en día? En *Crítica de la razón cínica*, uno de los libros más vendidos en Alemania (Sloterdijk, 1983), Peter Sloterdijk expone la tesis de que el modo de funcionamiento dominante de la ideología es cínico, lo cual hace posible —o, con mayor precisión, vano— el procedimiento clásico crítico-ideológico. El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pe-

Fórmula del cinismo
Ideología hoy

ro pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”. La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella.

Hemos de distinguir estrictamente esta posición cínica de lo que Sloterdijk denomina *kinismo*. Kinismo representa el rechazo popular, plebeyo, de la cultura oficial por medio de la ironía y el sarcasmo: el procedimiento *kinico* clásico es enfrentar las patéticas frases de la ideología oficial dominante —su tono solemne, grave— con la trivialidad cotidiana y exponerlas al ridículo, poniendo así de manifiesto, tras la sublime *noblesse* de las frases ideológicas, los intereses ególatras, la violencia, las brutales pretensiones de poder. Este procedimiento, así pues, es más pragmático que argumentativo; subvierte la propuesta oficial confrontándola con la situación de su enunciación; procede *ad hominem* (por ejemplo, cuando un político encomia el deber del sacrificio patriótico, el kinismo pone de manifiesto la ganancia personal que el político extrae del sacrificio de los demás).

El cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión kinica: reconoce, toma en cuenta, el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara. Este cinismo no es una posición directa de inmoralidad, es antes bien la moralidad puesta al servicio de la inmoralidad —el modelo de la sabiduría cínica es concebir la probidad, la integridad, como una forma suprema de deshonestidad, y la moral como una forma suprema de libertinaje, la verdad como la forma más efectiva de mentira. Este cinismo es, por lo tanto, una especie de “negación de la negación” pervertida de la ideología oficial: confrontada con el enriquecimiento ilegal, con el robo, la reacción cínica consiste en decir que el enriquecimiento legal es mucho más efectivo y, además, está protegido por la ley. Como Bertolt Brecht dice en su *Ópera de tres centavos*: “¿qué es el robo a un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?”

Está claro, así pues, que confrontada con esa razón cínica,

kinismo

la crítica tradicional a la ideología deja de funcionar. Ya no podemos someter el texto ideológico a la "lectura sintomática", confrontarlo con sus puntos en blanco, con lo que ha de reprimir para organizarse, para preservar su consistencia —la razón cínica toma en cuenta esta distancia de antemano. ¿Lo único que nos queda entonces es afirmar que, con el reino de la razón cínica, nos encontramos en el llamado mundo posideológico? Hasta Adorno llegó a esta conclusión, partiendo de la premisa de que la ideología es, estrictamente hablando, sólo un sistema que reclama la verdad, es decir, que no es simplemente una mentira, sino una mentira que se vive como verdad, una mentira que pretende ser tomada seriamente. La ideología totalitaria ya no tiene esta pretensión. Ya no pretende ser tomada seriamente, ni siquiera por sus autores, su estatus es sólo el de un medio de manipulación, puramente externo e instrumental; su dominio está garantizado, no por valor de verdad, sino por simple violencia extraideológica y promesa de ganancia.

Llegados a este punto, se ha de introducir la distinción entre *síntoma* y *fantasía* a fin de mostrar cómo la idea de que vivimos en una sociedad posideológica procede con excesiva rapidez: la razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social.

FANTASÍA IDEOLÓGICA

Si queremos captar esta dimensión de la fantasía, hemos de regresar a la fórmula marxiana "ellos no lo saben, pero lo hacen", y plantearnos una pregunta muy simple: ¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el "saber" o en el "hacer" en la realidad? A primera vista, la respuesta parece obvia: la ilusión ideológica reside en el "saber". Es una cuestión de discordancia entre aquello que la gente efectivamente hace y aquello que piensa que hace —la ideología consiste en el hecho de que la gente "no sabe lo que en realidad hace", en que tiene una falsa representación de la realidad social a la que pertenece (la distorsión la produce, por supuesto, la misma realidad). Tomemos de nuevo el ejemplo marxiano clásico del llamado fetichismo de la mercancía: el dinero en

realidad es simplemente una encarnación, una condensación, una materialización de una red de relaciones sociales —el hecho de que funcione como un equivalente universal de todas las mercancías está condicionado por la posición que ocupa en el tejido de las relaciones sociales. Pero para los propios individuos, esta función del dinero —ser la encarnación de la riqueza— aparece como una propiedad inmediata, natural, de una cosa llamada "dinero", como si el dinero fuera ya en sí, en su realidad material inmediata, la encarnación de la riqueza. Aquí, hemos tocado el tema marxista clásico de la "reificación": tras las cosas, la relación entre las cosas, hemos de detectar las relaciones sociales, las relaciones entre sujetos humanos.

Pero esta lectura de la fórmula marxiana omite una ilusión, un error, una distorsión que actúa ya en la realidad social, al nivel de lo que los individuos *hacen*, y no sólo de lo que *piensan* o *creen* que hacen. Cuando los individuos usan el dinero, saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales. La ideología espontánea cotidiana reduce el dinero a un simple signo que da al individuo que lo posee un derecho a cierta parte del producto social. Así pues, en el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su propia actividad social, en lo que *hacen*, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en tanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en teoría. Lo que "no saben", lo que reconocen falsamente, es el hecho de que en su realidad social, en su actividad social —en el acto de intercambio de mercancías— están orientados por una ilusión fetichista.

Para dejar esto en claro, tomemos de nuevo el tema marxiano clásico de la inversión especulativa de la relación entre lo Universal y lo Particular. Lo Universal es simplemente una propiedad de los objetos particulares que en realidad existen, pero cuando somos víctimas del fetichismo de la mercancía parece como si el contenido concreto de una mercancía (su valor de uso) fuera una expresión de su universalidad abstracta (su valor de cambio) —el Universal abstracto, el Valor, aparece como la Sustancia real que sucesivamente

SÍNTOMA ≠ FANTASÍA

se encarna en una serie de objetos concretos. Ésta es la tesis básica marxiana: es ya el mundo efectivo de las mercancías el que se comporta como una sustancia-sujeto hegeliana, como un Universal que pasa por una serie de encarnaciones particulares. Marx habla de la "metafísica de la mercancía", de la "religión de todos los días". Las raíces del idealismo filosófico especulativo están en la realidad social del mundo de las mercancías; es este mundo el que se comporta "idealmente" —o, como Marx dice en el primer capítulo de la primera edición de *El capital*:

Esta inversión por la cual lo concreto y sensible cuenta únicamente como forma en que se manifiesta lo general-abstracto, y no, a la inversa, lo general-abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor. Y es esto, a la vez, lo que dificulta su comprensión. Si digo que tanto el derecho romano como el derecho germánico son derechos los dos, afirmo algo obvio. Si digo, en cambio, que el derecho, ese ente abstracto, se efectiviza en el derecho romano y en el germánico, en esos derechos concretos, la conexión se vuelve mística (Marx, 1975, p. 1026).

La pregunta a plantearse de nuevo es: ¿Dónde está la ilusión en este caso? No hemos de olvidar que el individuo burgués, en su ideología cotidiana, no es definitivamente un hegeliano especulativo: no concibe el contenido particular como resultado de un movimiento autónomo de la Idea universal. Es, en cambio, un buen nominalista anglosajón, que piensa que lo Universal es una propiedad de lo Particular, a saber, de las cosas realmente existentes. El valor no existe en sí, hay únicamente cosas individuales que, entre otras propiedades, tienen valor. El problema es que en su práctica, en su actividad real, él actúa como si las cosas particulares (las mercancías) fueran simplemente otras tantas encarnaciones del Valor universal. Para parafrasear a Marx: Él sabe muy bien que el derecho romano y el derecho germánico son simplemente dos clases de derechos, pero en la práctica, él actúa como si el Derecho, ese ente abstracto, se realizara en el derecho romano y en el derecho germánico.

Hemos dado ahora un paso decisivo hacia delante: hemos establecido una nueva manera de leer la fórmula marxiana "ellos no lo saben, pero lo hacen": la ilusión no está del lado

INVERSIÓN FETICHISTA

del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la fantasma ideológica.

Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces la sociedad actual ha de parecer posideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel, estamos, claro está, lejos de ser una sociedad posideológica. La distancia cínica es sólo un camino —uno de muchos— para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, aun así lo hacemos.

Desde este punto de vista es desde el que podemos explicar la fórmula de la razón cínica que propone Sloterdijk: "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen". Si la ilusión estuviera del lado del conocimiento, entonces la posición cínica sería una posición posideológica, simplemente una posición sin ilusiones: "ellos saben lo que hacen, y lo hacen". Pero si el lugar de la ilusión está en la realidad del hacer, entonces esta fórmula se puede leer muy de otra manera: "ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen". Por ejemplo, ellos saben que su idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pero aun así, continúan en pos de esta idea de Libertad.

LA VERDAD IDEOLÓGICA

LA OBJETIVIDAD DE LA CREENCIA

Desde este punto de vista también valdría la pena volver a leer la elemental fórmula marxiana del llamado fetichismo de la mercancía: en una sociedad en la que los productos del trabajo humano adquieren la forma de mercancías, las relaciones cruciales entre las personas asumen la forma de relaciones entre cosas, entre mercancías, y en vez de relaciones inmediatas entre personas, tenemos relaciones sociales entre cosas. En los años sesenta y setenta, todo este problema fue desvirtuado mediante el antihumanismo althusseriano. El principal reproche de los althusserianos era que la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía se basa en una oposición ingenua, ideológica e epistemológicamente infundada entre personas (sujetos humanos) y cosas. Pero una lectura lacaniana puede conferir a esta formulación un giro nuevo e inesperado: la capacidad subversiva del enfoque de Marx reside precisamente en el modo en que usa la oposición de personas y cosas.

En el feudalismo, como hemos visto, las relaciones entre las personas están mistificadas, mediadas por una trama de creencias y supersticiones ideológicas. Son relaciones entre el amo y su esclavo, por medio de las cuales el amo ejerce su poder carismático de fascinación y demás. Aunque en el capitalismo los sujetos están emancipados y se perciben a sí mismos como si estuvieran libres de las supersticiones religiosas medievales, cuando tratan unos con otros lo hacen como utilitaristas racionales, guiados únicamente por sus intereses egoístas. El rasgo característico del análisis de Marx es, no obstante, que *las cosas (mercancías) creen en lugar de ellos*, en vez de los sujetos: es como si todas las creencias, supersticiones y mistificaciones metafísicas, supuestamente superadas por la personalidad racional y utilitaria, se encarnaran en las "relaciones sociales entre las cosas". Ellos ya no creen, *pero las cosas creen por ellos*.

Ésta parece ser también una proposición lacaniana básica, contraria a la tesis habitual de que una creencia es algo interior y el conocimiento algo exterior (en el sentido de que se puede verificar a través de un procedimiento externo). Antes bien, es la creencia la que es radicalmente exterior, encarnada en la conducta práctica y efectiva de la gente. Es al-

LA CREENCIA ES EXTERIOR

go similar a las ruedas de plegaria tibetanas: se escribe una plegaria en un papel, se introduce el papel enrollado en una rueda y se da vueltas automáticamente a ésta, sin pensar (o si se quiere proceder de acuerdo a la "astucia de la razón" hegeliana, se ata a un molino de viento para que dé vueltas con el viento). De esta manera es la rueda la que reza por mí, en vez de mí o, más exactamente, soy yo quien reza a través del medio de la rueda. La belleza de todo esto es que en mi interioridad psicológica puedo pensar acerca de lo que quiera, puedo acceder a las fantasías más sucias y obscenas, y no importa porque —para valernos de una buena expresión staliniana— piense lo que piense, *objetivamente* estoy orando.

Así es como hemos de captar la proposición lacaniana fundamental de que el psicoanálisis no es una psicología: las más íntimas creencias, incluso las más íntimas emociones como compasión, llanto, pesar, risa, se pueden transferir, delegar a otros sin perder su sinceridad. En su Seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan habla del papel del Coro en la tragedia clásica: nosotros, los espectadores, llegamos al teatro preocupados, llenos de los problemas diarios, incapaces de adaptarnos sin reservas a los problemas de la obra, es decir, sentir los temores y compasiones requeridos, pero no importa, está el otro, que siente el pesar y la compasión en vez de nosotros, o, con mayor precisión, nosotros sentimos las emociones requeridas por medio del Coro: "Entonces uno se siente aliviado de todas las preocupaciones; aun cuando no sienta nada, el Coro lo hará en su lugar" (Lacan, 1986, p. 295).

Aun cuando nosotros, los espectadores, estemos contemplando el espectáculo medio amodorrados, objetivamente —para valernos de nuevo de la antigua expresión stalinista— estamos cumpliendo nuestra obligación de compasión por los protagonistas. En las llamadas sociedades primitivas, encontramos el mismo fenómeno en forma de "plañideras", mujeres a las que se paga para que lloren en vez de nosotros: así, por medio del coro, cumplimos nuestro deber de duelo, mientras podemos hacer uso de nuestro tiempo para asuntos más provechosos —discutiendo la división de la herencia del difunto, por ejemplo.

Pero para evitar la impresión de que esta exteriorización, esta transferencia de nuestro sentimiento más íntimo es simplemente una característica de las llamadas etapas pri-

mitivas del desarrollo, vamos a recordar un fenómeno que es bastante frecuente en los espectáculos populares de televisión o series: la "risa enlatada". Después de algún comentario supuestamente ingenioso o divertido, se escucha la risa y el aplauso incluido en la banda de sonido del espectáculo —ésta es la contrapartida exacta del coro en la tragedia clásica y es en ella donde hemos de buscar la "Antigüedad viva". Es decir, ¿por qué esta risa? La primera respuesta posible —que sirve para recordarnos cuándo hemos de reír— es bastante interesante porque implica la paradoja de que la risa es una cuestión de obligación y no un sentimiento espontáneo; pero esta respuesta no basta porque en general *no* nos reímos. La única respuesta correcta sería que el Otro —encarnado en el aparato de televisión— nos está descargando de la obligación de reír, ríe en vez de nosotros. Así que, aun si cansados de un fatigoso día de trabajo estúpido, nos pasamos la tarde mirando amodorrados la pantalla de televisión, después podemos decir que, objetivamente, por medio de otro, nos la pasamos realmente bien.

Si no tenemos en cuenta este estatuto objetivo de la creencia, podríamos acabar como el loco de un famoso chiste, que pensaba que era un grano de maíz. Después de pasar un tiempo en un manicomio, finalmente se curó: ahora ya sabía que no era un grano sino un hombre. Le dejaron que se fuera, pero poco después regresó corriendo y dijo: "Encontré una gallina y tuve miedo de que me comiera." Los médicos trataron de calmarlo: "Pero ¿de qué tienes miedo? Ahora ya sabes que no eres un grano sino un hombre." El loco respondió: "Sí, claro, *yo* lo sé, ¿pero la *gallina* sabe que ya no soy un grano?"

"LA LEY ES LA LEY"

La lección que hay que sacar de lo anterior en lo que respecta al campo social es sobre todo que la creencia, lejos de ser un estado "íntimo", puramente mental, se *materializa* siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social. Tomemos el caso de Kafka: se suele decir que en el universo "irracional" de sus novelas, Kafka dio una expresión "exagerada", "fantástica",

"distorsionada subjetivamente" a la burocracia moderna y al destino del individuo en ella. Al decir esto, pasamos por alto el hecho crucial de que es esta misma "exageración" la que articula la fantasía que regula el funcionamiento libidinal de la burocracia "efectiva" y "real".

El llamado "universo de Kafka" no es una "imagen-fantasía de la realidad social", sino, al contrario, la *puesta en escena de la fantasía la que actúa en plena realidad social*: todos sabemos que la burocracia no es todopoderosa, pero nuestra conducta "efectiva" en presencia de la maquinaria burocrática está ya regulada por una creencia en su omnipotencia. . . . En contraste con la usual "crítica a la ideología" que trata de deducir la forma ideológica de una sociedad determinada partiendo de la conjunción de sus relaciones sociales efectivas, el enfoque analítico apunta sobre todo a la fantasía ideológica eficiente en la propia realidad social.

Lo que llamamos "realidad social" es en último término una construcción ética; se apoya en un cierto *como si* (actuamos *como si* creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, *como si* el Presidente encarnara la Voluntad del Pueblo, *como si* el Partido expresara el interés objetivo de la clase obrera. . .). En cuanto se pierde la creencia (la cual, recordémoslo de nuevo, no se ha de concebir definitivamente en un nivel "psicológico": se encarna, se materializa, en el funcionamiento efectivo del campo social), la trama de la realidad social se desintegra. Esto ya lo articuló Pascal, uno de los principales puntos de referencia de Althusser en su intento por desarrollar el concepto de "Aparato Ideológico de Estado". Según Pascal, la interioridad de nuestro razonamiento está determinada por la "máquina" externa, dispartada —automatismo del significante, de la red simbólica en la que están atrapados los sujetos:

Pero hay que desengañarse: tenemos tanto de autómatas como de espíritus. . . Las pruebas no convencen más que al espíritu. La costumbre hace que nuestras pruebas sean las más fuertes y las más creídas; inclina al autómatas que arrastra al espíritu sin pensar en ello (Pascal, 1966, p. 274 [1985, pp. 55-56]).

Aquí Pascal produce la tan lacaniana definición del inconsciente: "El autómatas (es decir, la letra muerta, insensible),

que dirige a la mente inconscientemente [*sans le savoir*] a él". De este carácter constitutivamente absurdo de la ley, se desprende que hemos de obedecerla, no porque sea justa, buena o ni siquiera benéfica, sino simplemente *porque es la ley* —esta tautología articula el círculo vicioso de su autoridad, el hecho de que el último fundamento de la autoridad de la ley reside en su proceso de enunciación:

La costumbre constituye toda la equidad, sin más razón que la de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. Quien la refiere a su principio, la aniquila (Pascal, 1966, p. 46 [1985, p. 62]).

La única obediencia real, así pues, es la "externa": la obediencia por convicción no es obediencia real porque ya está "mediada" por nuestra subjetividad —es decir, no estamos en realidad obedeciendo a la autoridad, sino simplemente siguiendo nuestro arbitrio, que nos dice que la autoridad merece ser obedecida en la medida en que es buena, sabia, benéfica... Más que para nuestra relación con la autoridad social "externa", esta inversión es válida para nuestra obediencia a la autoridad interna de la creencia: fue Kierkegaard quien escribió que creer en Cristo porque lo consideramos sabio y bueno es una horrible blasfemia —es, en cambio, sólo el acto de creer el que puede darnos el discernimiento de su bondad y sabiduría. Hemos de buscar sin duda razones racionales que puedan justificar nuestra creencia, nuestra obediencia al mandato religioso, pero la experiencia religiosa crucial es que estas razones se revelan únicamente a aquellos que ya creen —encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos; no es que creamos porque hayamos encontrado suficientes buenas razones para creer.

La obediencia "externa" a la ley no es, así pues, sumisión a la presión externa, a la llamada "fuerza bruta" no ideológica, sino obediencia al Mandato en la medida en que es "incomprensible", no comprendido; en la medida en que conserva un carácter "traumático", "irracional": lejos de ocultar su plena autoridad, este carácter traumático y no integrado de la Ley es una condición positiva de ella. Éste es el rasgo fundamental del concepto psicoanalítico de *super-yó*: un mandato del que se tiene una vivencia traumática,

OBEDECER LA LEY → porque es justa
→ porque es la ley

"sin sentido" —es decir, que no se puede integrar al universo simbólico del sujeto. Pero para que la Ley funcione "normalmente", este hecho traumático de que la "costumbre es toda la equidad por la sola razón de que es aceptada" —la dependencia de la Ley de su proceso de enunciación o, para usar un concepto desarrollado por Laclau y Mouffe, su carácter radicalmente *contingente*— se ha de reprimir en el inconsciente a través de la experiencia ideológica e imaginaria del "significado" de la Ley, de su fundamento en la justicia, la verdad (o, de un modo más moderno, la funcionalidad):

Sería, pues, bueno que se obedezca a las leyes y a las costumbres porque son leyes... Pero el pueblo no es susceptible de esta doctrina; y así como cree que la verdad puede encontrarse y que se halla en las leyes y en las costumbres, las cree y considera su antigüedad como una prueba de su verdad (y no ve su sola autoridad sin verdad) (Pascal, 1966, p. 216 [1985, p. 65]).

Es sumamente significativo que encontremos exactamente la misma formulación en *El proceso* de Kafka, al final de la conversación entre K. y el sacerdote:

"No estoy de acuerdo con este punto de vista —dijo K. sacudiendo la cabeza—, porque si se acepta, hay que aceptar como verdadero todo lo que dice el portero. Pero usted mismo ha demostrado cuán imposible es aceptarlo." "No —dijo el sacerdote—, no es necesario aceptar todo como si fuera verdad, sólo hay que aceptarlo como necesario." "Una conclusión melancólica —dijo K.—. Convierte la mentira en un principio universal" (Kafka, 1985, p. 243).

Entonces, lo que se "reprime" no es un origen oscuro de la Ley, sino el hecho mismo de que no hay que aceptar la Ley como verdad, sino únicamente como necesaria —el hecho de que *su autoridad carece de verdad*. La ilusión estructural necesaria que lleva a la gente a creer que la verdad se puede encontrar en las leyes describe precisamente el mecanismo de *transferencia*: transferencia es esta suposición de una Verdad, de un Significado tras el estúpido, traumático, inconsistente hecho de la Ley. En otras palabras, "transferencia" nombra el círculo vicioso de la creencia: las razones de por qué hemos de creer sólo son convincentes para aquellos que ya creen. El texto crucial de Pascal aquí es el famoso

TRANSFERENCIA → exponer una verdad
sacarla nroso de la creencia.

fragmento 233 sobre la necesidad de la apuesta; la parte más extensa, la primera, demuestra prolijamente por qué es racionalmente sensato "apostar a Dios", pero esta argumentación queda invalidada por la observación que sigue, hecha por el compañero imaginario de Pascal en el diálogo:

... Tengo las manos atadas y la boca enmudecida; se me fuerza a apostar, no se me deja en libertad; no se me deja, y estoy hecho de tal manera, que no puedo creer. ¿Qué queréis que haga?

—Es verdad. Pero daos cuenta, por lo menos, de vuestra incapacidad de creer, puesto que la razón os conduce a ello y que, sin embargo, no podéis creer. Trabajad, pues, no en convenceros aumentando las pruebas de Dios, sino disminuyendo vuestras pasiones. Queréis llegar a la fe y no conocéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y solicitáis el remedio: aprended de quienes han estado atados como vosotros y que ahora ponen en juego todo lo que tienen; son gentes que conocen este camino que quisierais seguir, y que están curadas de un mal del que queréis curaros. Seguid la manera como han comenzado; haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, hasta esto os hará creer y os embrutecerá.

... ¿Qué mal os va a sobrevenir al tomar este partido? Seréis fiel, honrado, humilde, agradecido, bienhechor, amigo sincero y verdadero... Es verdad que no estaréis entre placeres apestados, entre gloria, entre delicias; pero ¿no tendréis otras? Os digo que con ello ganaréis esta vida; y que cada paso que deis por este camino veréis tanta certidumbre de ganancia y que es tan nada lo que arriesgáis, que reconoceréis finalmente que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual no habéis dado nada (Pascal, 1966, pp. 152-153 [1985, pp. 52-53]).

La respuesta final de Pascal entonces es: abandona la argumentación racional y sométete simplemente al ritual ideológico, quédate estupefacto repitiendo los gestos sin sentido, actúa *como si* ya creyeras, y la creencia llegará sola.

Lejos de limitarse al catolicismo, este procedimiento para obtener la conversión ideológica tiene validez universal, razón por la que, en una determinada época, fue muy popular entre los comunistas franceses. La versión marxista del tema de la "apuesta" va así: el intelectual burgués tiene las manos amarradas y los labios sellados. Aparentemente es libre, ligado únicamente a la argumentación de su razón, pero en realidad está penetrado de prejuicios burgueses. Estos

prejuicios no lo dejan suelto, de modo que no puede creer en el sentido de la historia, en la misión histórica de la clase obrera. Entonces, ¿qué puede hacer?

La respuesta: en primer lugar, tendría que reconocer al menos su impotencia, su incapacidad de creer en el Sentido de la historia; aun cuando su razón se inclina por la verdad, las pasiones y los prejuicios producidos por su posición de clase le impiden aceptarla. De modo que no debería empeñarse en demostrar la verdad de la misión histórica de la clase obrera; antes bien, tendría que aprender a someter sus pasiones y prejuicios pequeñoburgueses. Tendría que aprender la lección de aquellos que otrora fueron tan impotentes como él lo es ahora, pero que estuvieron dispuestos a arriesgarlo todo por la Causa revolucionaria. Tendría que imitar el camino que ellos emprendieron: se comportaron como si creyeran en la misión de la clase obrera, fueron activos en el Partido, recolectaron dinero para ayudar a los huelguistas, propagaron el movimiento obrero y así sucesivamente. Esto los dejó estupefactos y les hizo creer de manera bastante natural. Y en realidad, ¿qué daño les ha hecho optar por este camino? Se volvieron fieles, llenos de buenas obras, sinceros y nobles... Es cierto que tuvieron que renunciar a unos cuantos malsanos placeres pequeñoburgueses, a su fútil egocentrismo intelectualista, a su falso sentido de la libertad individual, pero por otra parte —y a despecho de la verdad fáctica de su creencia— ganaron mucho: viven una vida llena de sentido, libre de dudas y de incertidumbre; toda su actividad cotidiana está respaldada por la conciencia de que están aportando su pequeña contribución a la gran y noble Causa.

Lo que distingue a esta "costumbre" pascaliana de la insípida sabiduría conductista ("el contenido de tu creencia está condicionado por tu conducta de hecho") es el estatus paradójico de *una creencia antes de la creencia*: si sigue una costumbre, el sujeto cree sin saberlo, de modo que la conversión final es simplemente un acto formal por el cual reconocemos aquello en lo que ya creemos. Dicho de otra manera, lo que la lectura conductista de la "costumbre" de Pascal omite es el hecho crucial de que la costumbre externa es siempre un soporte material para el inconsciente del sujeto. El principal logro de la película de Marek Kaniowska, *Otro*

país, es que designa, de modo sensible y delicado, este estatus precario de “creer sin saberlo” —precisamente a propósito de la conversión al comunismo.

Otro *país* es una película *à clef* sobre la relación entre dos estudiantes de Cambridge, el comunista Judd (modelo real: John Cornford, ídolo de la izquierda estudiantil de Oxford, que murió en 1936 en España) y el rico homosexual Guy Bennett, que más tarde se convierte en espía ruso y cuenta la historia en retrospectiva a un periodista inglés que lo visita en su exilio en Moscú (modelo real: Guy Burgess, por supuesto). No hay relación sexual entre ellos; Judd es el único que no es sensible al encanto de Guy (“la excepción a la regla Bennett”, como Guy lo expresa): precisamente por esta razón, para Guy, Judd es el punto de su identificación transferencial.

La acción se desarrolla en el medio de “escuela privada” de los años treinta: la charla patriótica vacía, el terror que infunden los estudiantes-jefes (“dioses”) a los estudiantes comunes; aun así, en este terror hay algo que no obliga, que no es del todo grave; tiene la resonancia de un travestí divertido que oculta un universo en el que reina de hecho el goce en toda su obscenidad, sobre todo en forma de una red ramificada de relaciones homosexuales —el terror real es, antes bien, la insoportable presión de gozar. Es por *esta* razón por lo que Oxford y Cambridge ofrecieron en los años treinta un campo tan rico a la KGB: no sólo a causa del “complejo de culpa” de los estudiantes ricos que la pasaban tan bien en plena crisis económica y social, sino sobre todo a causa de esta atmósfera cargada de goce, cuya misma inercia crea una tensión insoportable, una tensión que sólo podía disolver un llamado “totalitario” a la *renuncia* al goce —en Alemania fue Hitler quien supo cómo ocupar el lugar de este llamado; en Inglaterra, al menos entre los estudiantes de la élite, los cazadores de la KGB fueron los más versados en ello.

Vale la pena mencionar esta película por cómo describe la conversión de Guy: la delicadeza con que lo hace se plasma en el hecho de que *no* la describe, de que sólo expone los elementos de la misma. Es decir, el retroceso a los años treinta, que forma la parte principal de la película, se detiene en el momento preciso en que Guy ya se ha convertido, aunque él todavía no lo sabe —la película tiene la suficiente delicadeza

para dejar afuera el acto formal de conversión; suspende la visión retrospectiva en una situación homóloga a otra en la que alguien ya está enamorado pero todavía no se da cuenta de ello, y por esta razón expresa su amor en forma de una actitud excesivamente cínica y en una agresividad defensiva hacia la persona de la que está enamorado.

¿Cuál es, visto más de cerca, el desenlace de la película? Se exponen dos reacciones opuestas a esta situación de goce sofocante: la renuncia de Judd, su comunismo declarado abiertamente (ésta es la razón de que *no pudiera* ser agente de la KGB) y, por otra parte, Guy como representante del hedonismo extremo y putrefacto cuyo juego, no obstante, empieza a desmoronarse (los “dioses” lo han humillado con un ritual de azotes porque su enemigo personal, un patriótico trepador, ha revelado su relación homosexual con un estudiante más joven: así es como Guy perdió la prometida oportunidad de llegar a “dios” él mismo el siguiente año). Llegado este momento, Guy empieza a darse cuenta de que la clave de la disolución de su insostenible situación está en su relación transferencial con Judd y esto se indica hermosamente con dos detalles.

En primer lugar, Guy reprocha a Judd que no se haya librado de los prejuicios burgueses —a pesar de todo su discurso sobre igualdad y fraternidad, todavía piensa que “algunas personas son mejores que otras por el modo que tienen de hacer el amor”; en suma, sorprende al sujeto con el que tiene una transferencia en su incongruencia, en su falta. En segundo lugar, Guy revela al ingenuo Judd el mecanismo mismo de la transferencia: Judd piensa que su creencia en la verdad del comunismo es el resultado de su estudio a fondo de la historia y de los textos de Marx, a lo que Guy responde: “No eres comunista porque entiendas a Marx, entiendes a Marx porque eres comunista” —es decir, Judd entiende a Marx porque presupone de antemano que Marx es el portador del conocimiento que permite el acceso a la verdad de la historia, como el creyente cristiano que no cree en Cristo porque le hayan convencido con argumentos teológicos sino, al contrario, es susceptible a los argumentos teológicos porque ya está iluminado por la gracia de la creencia.

En un primer acercamiento ingenuo podría parecer que, debido a estos dos rasgos, Guy está a punto de liberarse de

su transferencia en Judd (sorprende a Judd en su incongruencia e incluso pone de manifiesto el mecanismo de la transferencia), pero la verdad es a pesar de todo lo opuesto: estos dos rasgos únicamente confirman que “aquellos que saben están perdidos” (*les non-dupes errent*), como diría Lacan. Precisamente como alguien “que sabe”, Guy está atrapado en la transferencia —los dos reproches que le hace a Judd adquieren su significado sólo contrastados con el hecho de que su relación con Judd es ya transferencial (como pasa con el analizando que se complace en descubrir pequeñas debilidades y errores en el analista precisamente porque la transferencia ya está en marcha).

El estado en que Guy se encuentra inmediatamente antes de su conversión, este estado de extrema tensión, donde mejor se traduce es en su propia respuesta al reproche de Judd de que él es el culpable del lío en el que está metido (si se hubiera comportado con un poco de discreción y hubiera ocultado su homosexualidad en vez de hacer ostentación de ella provocadora y desafiantemente, no hubiera habido ninguna revelación desagradable que lo echara todo a perder): “¿Qué mejor cobertura para alguien como yo que la indiscreción total?” Ésta es, por supuesto, la definición misma lacaniana de la impostura en su dimensión específicamente humana, cuando engañamos al Otro mediante la verdad: en un universo en el que todos buscan el rostro de la verdad debajo de la máscara, la mejor manera de descarriarlos es llevar puesta la máscara de la verdad: lejos de hacernos obtener una especie de “contacto inmediato con nuestros prójimos”, esta coincidencia hace insostenible la situación. Toda comunicación es imposible porque estamos totalmente aislados a través de la propia revelación —el *sine qua non* de la comunicación lograda es un mínimo de distancia entre la apariencia y lo que se oculta tras ella.

La única puerta abierta es, así pues, evadirse en la creencia en el “otro país” trascendente (comunismo) y en la conspiración (convirtiéndose en un agente de la KGB), lo cual introduce una brecha radical entre la máscara y el verdadero rostro. Así pues, cuando en la última escena retrospectiva Judd y Guy atraviesan el patio del colegio, Guy es ya creyente: su destino está sellado, aun cuando él no lo sepa todavía. Sus palabras introductorias, “¿No sería maravilloso que el

comunismo fuera realmente verdad?”, ponen de manifiesto su creencia, que de momento está todavía delegada, transferida a otro —y así podemos pasar de inmediato al exilio de Moscú décadas después, cuando el único resto de goce que vincula al viejo y deteriorado Guy a su país es el recuerdo del cricket.

KAFKA, CRÍTICO DE ALTHUSSER

El carácter externo de la máquina simbólica (“autómata”) no es, por lo tanto, simplemente externo: es a la vez el lugar en el que se representa de antemano y se decide el destino de nuestras creencias internas más “sinceras” e “íntimas”. Cuando nos sometemos a la máquina de un ritual religioso, ya creemos sin saberlo; nuestra creencia ya está materializada en el ritual externo; en otras palabras, ya creemos *inconscientemente*, porque es a partir de este carácter externo de la máquina simbólica como podemos explicar el estatus del inconsciente como radicalmente externo —el de una letra muerta. La creencia es un asunto de obediencia a la letra muerta e incomprendida. Este cortocircuito entre la creencia íntima y la “máquina” externa es el meollo más subversivo de la teología pascaliana.

Claro que en su teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado (Althusser, 1976), Althusser dio una versión contemporánea elaborada de esta “máquina” pascaliana; pero el punto débil de su teoría es que él o su escuela nunca lograron precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica: ¿cómo se “internaliza” el Aparato Ideológico de Estado (la “máquina” pascaliana, el automatismo significante); cómo produce el efecto de creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación, de reconocimiento de la propia posición ideológica? La respuesta a esto es, como hemos visto, que esta “máquina” externa de Aparatos de Estado ejerce su fuerza sólo en la medida en que se experimenta, en la economía inconsciente del sujeto, como un mandato traumático, sin sentido. Althusser habla únicamente del proceso de la interpelación ideológica a través del que la máquina simbólica de la ideología se “internaliza” en la experiencia ideológica del Sentido y la Ver-

dad; pero sabemos por Pascal que esta "internalización", por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella, y que *este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello*: es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que —en la medida en que elude el sentido ideológico— sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología.

Y no es de nuevo accidental que mencionemos el nombre de Kafka: con respecto a este *jouis-sense* ideológico podemos decir que Kafka desarrolla una especie de crítica a Althusser *avant la lettre*, al permitirnos ver aquello que es constitutivo de la brecha entre la "máquina" y su "internalización". ¿No es la burocracia "irracional" de Kafka, este aparato ciego, gigantesco, sin sentido, precisamente el Aparato Ideológico de Estado con el que se confronta un sujeto *antes de* que cualquier identificación, cualquier reconocimiento —cualquier *subjetivación*— tenga lugar? ¿Qué podemos aprender entonces de Kafka?

A primera vista, el punto de partida de las novelas de Kafka es el de una interpelación: el sujeto kafkiano es interpelado por una misteriosa entidad burocrática (Ley, Castillo). Pero esta interpelación tiene un aspecto algo extraño: es, por así decirlo, una *interpelación sin identificación/subjetivación*; no nos ofrece una Causa con la que identificarnos —el sujeto kafkiano es el sujeto que busca desesperadamente un rasgo con el que identificarse, no entiende el significado de la llamada del Otro.

Ésta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-cause del deseo en pleno Otro (*a*), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro: $\$ \diamond a$ —la fórmula lacaniana de la fantasía. ¿Qué significa más exactamente decir que la fantasía ideológica estructura la realidad? Vamos a explicarlo comenzando por la tesis fundamental lacaniana de que en la oposición entre sueño y rea-

lidad, la fantasía está del lado de la realidad; es, como Lacan dijo una vez, el soporte que da consistencia a lo que llamamos "realidad".

En su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan desarrolla esto mediante una interpretación del famoso sueño sobre el "niño que arde":

Un padre asistió noche y día a su hijo mortalmente enfermo. Fallecido el niño, se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velones. Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver, murmurando oraciones. Luego de dormir algunas horas, el padre sueña que *su hijo está de pie junto a su cama, le toma el brazo y le susurra este reproche*: "Padre, ¿entonces no ves que me abraso?" Despierta, observa un fuerte resplandor que viene de la habitación vecina, se precipita hasta allí y encuentra al anciano guardián adormecido, y la mortaja y un brazo del cadáver querido quemados por una vela que le había caído encima encendida (Freud, 1977, p. 652).

La interpretación usual de este sueño se basa en la tesis de que una de las funciones del sueño es permitir al que sueña prolongar el dormir. El soñante queda de repente expuesto a una irritación exterior, a un estímulo que proviene de la realidad (el sonido de un despertador, golpes en la puerta, o, en este caso, el olor a humo), y para prolongar su dormir, rápidamente, allí mismo, construye un sueño: una pequeña escena, historia breve, que incluye a ese elemento irritante. No obstante, la irritación externa pronto llega a ser demasiado intensa y el sujeto despierta.

La lectura lacaniana es directamente la opuesta a ésta. El sujeto no despierta cuando la irritación externa llega a ser demasiado intensa; la lógica de su despertar es bastante diferente. Primero, construye un sueño, una historia que le permite prolongar su dormir, para evitar despertar a la realidad. Pero lo que encuentra en el sueño, la realidad de su deseo, el real lacaniano —en nuestro caso, la realidad del reproche del niño a su padre: "¿No ves que ardo?", implicando la culpa fundamental del padre— es más aterrador que la llamada realidad externa, y ésta es la razón de que despierte: para eludir el Real de su deseo, que se anuncia en el sueño

aterrador. Huye a la llamada realidad para poder continuar durmiendo, para mantener su ceguera, para eludir despertar a lo real de su deseo. Podríamos parafrasear aquí el viejo lema "hippy" de los años sesenta: la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño. La "realidad" es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo (Lacan, 1979, capítulos 5 y 6).

Sucede exactamente lo mismo con la ideología. La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra "realidad": una "ilusión" que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como "antagonismo": una división social traumática que no se puede simbolizar). La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real. Para explicar esta lógica, vamos a referirnos de nuevo a *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1979, capítulo 6). Aquí Lacan menciona la conocida paradoja de Chuang-tzú que soñó que era una mariposa, y después de despertar se preguntó: ¿Cómo sabe él que *ahora* no es una mariposa que sueña que es Chuang-tzú? El comentario de Lacan es que esta pregunta se justifica por dos razones.

En primer lugar, prueba que Chuang-tzú no estaba loco. La definición lacaniana de un loco es alguien que cree en su identidad inmediata con él mismo; alguien que no es capaz de una distancia mediada dialécticamente hacia él mismo, como un rey que cree que es rey, que toma su ser un rey como una propiedad inmediata y no como un mandato simbólico que le ha impuesto una red de relaciones intersubjetivas de las que él forma parte (ejemplo de un rey que estaba loco al creer que era un rey, Luis II de Baviera, el patrocinador de Wagner).

Pero esto no es todo; si lo fuera, el sujeto podría reducirse a un vacío, a un lugar vacío en el que todo el contenido de él o de ella lo procuran los demás, mediante la red simbólica de las relaciones intersubjetivas: Yo "en mí" no soy nada, el contenido positivo mío es lo que yo soy para los demás. En

§ ◇ a

otras palabras, si esto fuera todo, la última palabra de Lacan sería una enajenación radical del sujeto. Su contenido, "lo que es", estaría determinado por una red significante exterior que le ofrece los puntos de identificación simbólica, confiriéndole determinados mandatos simbólicos. Pero la tesis básica de Lacan, al menos en sus últimas obras, es que el sujeto tiene posibilidad de obtener algún contenido, una especie de consistencia positiva, también fuera del gran Otro, la red simbólica enajenante. Esta otra posibilidad la ofrece la fantasía: haciendo equivalente al sujeto a un objeto de la fantasía. Cuando pensaba que era una mariposa que soñaba que era Chuang-tzú, éste estaba en lo correcto. La mariposa era el objeto que constituía el marco, el sostén, de su identidad-fantasía (la relación *Chuang-tzú-mariposa* se puede escribir §◇a). En la realidad simbólica era Chuang-tzú, pero en lo real de su deseo era una mariposa. Ser una mariposa era toda la congruencia de su ser positivo fuera de la red simbólica. Tal vez no sea casual que encontremos un eco de lo mismo en la película de Terry Gilliam, *Brasil*, en la que se describe, con un humor bastante desagradable, una sociedad totalitaria: el protagonista encuentra un punto de escape ambiguo de la realidad cotidiana cuando sueña que él es un hombre-mariposa.

A primera vista, lo que tenemos aquí es una simple inversión simétrica de la perspectiva llamada normal, común. En nuestro entendimiento cotidiano, Chuang-tzú es la persona "real" que sueña que es una mariposa, y aquí tenemos algo que es "realmente" una mariposa que sueña que es Chuang-tzú. Pero como Lacan indica, esta relación simétrica es una ilusión: cuando Chuang-tzú despierta, puede pensar para sí que es Chuang-tzú quien soñó que es una mariposa, pero en su sueño, cuando es una mariposa, no puede preguntarse si cuando esté despierto, cuando pensó que era Chuang-tzú, él no era esta mariposa que ahora está soñando que es Chuang-tzú. La pregunta, la escisión dialéctica, sólo es posible cuando estamos despiertos. En otras palabras, la ilusión no puede ser simétrica, no puede ir en ambas direcciones, porque si lo hiciera nos encontraríamos en una situación sin sentido descrita —de nuevo— por Alphonse Allais: Raúl y Margarita, dos amantes, conciertan que se encontrarán en un baile de máscaras; allí se deslizan a un rincón oculto, y se abrazan

y acarician. Finalmente, ambos se quitan las máscaras y —sorpresa— Raúl descubre que está abrazando a otra mujer, que no es Margarita, y Margarita también descubre que la otra persona no es Raúl sino un desconocido. . .

LA FANTASÍA COMO SOPORTE DE LA REALIDAD

Este problema lo hemos de abordar a partir de la tesis lacaniana de que sólo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar, es decir, a lo Real de nuestro deseo. Cuando Lacan dice que el último soporte de lo que llamamos "realidad" es una fantasía, definitivamente no se ha de entender esto en el sentido de "la vida es sólo un sueño", "lo que llamamos realidad es sólo una ilusión" y así sucesivamente. Encontramos este tema en muchas historias de ciencia ficción: la realidad como un sueño o una ilusión generalizada. La historia se cuenta habitualmente desde la perspectiva de un protagonista que va haciendo gradualmente el horrible descubrimiento de que todas las personas que lo rodean no son en realidad seres humanos sino una especie de autómatas, robot, que sólo parecen y actúan como humanos; el punto final de estas historias es, claro está, el descubrimiento que hace el protagonista de que él es también uno de esos autómatas y no un ser humano real. Esta ilusión generalizada es imposible: encontramos la misma paradoja en un conocido dibujo de Escher de dos manos que se dibujan la una a la otra.

La tesis lacaniana es, en cambio, que hay siempre un duro núcleo, un resto que persiste y no puede ser reducido a un juego universal de especularidad ilusoria. La diferencia entre Lacan y el "realismo ingenuo" es que, para Lacan, *el único punto en el que nos acercamos a este núcleo duro de lo Real es en efecto el sueño*. Cuando despertamos a la realidad después de un sueño, nos solemos decir "fue sólo un sueño", cegándonos con ello al hecho de que en nuestra realidad cotidiana, despiertos, no somos *más que una conciencia de este sueño*. Fue sólo en el sueño que nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de actuar en la realidad.

Sucede lo mismo con el sueño ideológico, con la determinación de la ideología como una construcción parecida al

sueño que nos obstaculiza ver el estado real de las cosas, la realidad en cuanto tal. Tratamos en vano de romper el sueño ideológico para salir de él "abriendo los ojos y tratando de ver la realidad como es", deshaciéndonos de los anteojos ideológicos: como los sujetos de esta mirada posideológica, objetiva, cuerda, libres de los llamados prejuicios ideológicos, como los sujetos de una mirada que contempla los hechos como son, seguimos de principio a fin "la conciencia de nuestro sueño ideológico". La única manera de romper el poder de nuestro sueño ideológico es confrontar lo Real de nuestro deseo que se anuncia en este sueño.

Analicemos el antisemitismo. No basta con decir que nos hemos de liberar de los llamados "prejuicios antisemitas" y aprender a ver a los judíos como en realidad son —así no cabe duda de que seguiremos siendo víctimas de estos llamados prejuicios. Hemos de confrontar cómo la figura ideológica del "judío" está investida de nuestro deseo inconsciente, cómo hemos construido esta figura para eludir un punto muerto de nuestro deseo.

Supongamos, por ejemplo, que una mirada objetiva confirmara —¿por qué no?— que los judíos son los que en realidad explotan económicamente al resto de la población, que a veces seducen a nuestras hijas menores, que algunos de ellos no se lavan con regularidad. ¿No queda claro que esto no tiene nada que ver con las verdaderas raíces de nuestro antisemitismo? Aquí, sólo hemos de recordar la proposición lacaniana que se refiere al marido patológicamente celoso: aun cuando todos los hechos que cuenta para defender sus celos fueran verdad, aun cuando su mujer se acostara con unos y otros, esto no cambia para nada el hecho de que sus celos sean una construcción patológica, paranoide.

Planteémonos una simple pregunta: En la Alemania de finales de los años treinta, ¿cuál sería el resultado de esa perspectiva objetiva y no ideológica? Es probable que algo así: "Los nazis condenan a los judíos con demasiada precipitación, sin un verdadero debate, o sea que vamos a ver las cosas sobria y fríamente para saber si en realidad son culpables o no; vamos a ver si hay algo de verdad en la acusación en su contra." ¿Es necesario añadir que esta manera de abordar las cosas confirmaría simplemente nuestros llamados "prejuicios inconscientes" con racionalizaciones adicio-

nales? La respuesta adecuada al antisemitismo no es, por lo tanto, “los judíos en realidad no son así”, sino “la idea antisemita del judío no tiene nada que ver con los judíos; la figura ideológica de un judío es una manera de remendar la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico.”

Ésta es la razón de que también seamos incapaces de sacudir nuestros prejuicios ideológicos tomando en cuenta el nivel preideológico de la experiencia cotidiana. La base de esta argumentación es que la construcción ideológica siempre encuentra sus límites en el terreno de la experiencia diaria —que es incapaz de reducir, de contener, de absorber y aniquilar este nivel. Tomemos de nuevo a un individuo típico en la Alemania de fines de los años treinta. Este individuo está bombardeado por la propaganda antisemita que describe al judío como la encarnación monstruosa del Mal, el gran intrigador político y demás. Pero cuando este individuo regresa a casa encuentra al señor Stern, su vecino: un buen hombre con quien platicar en las tardes, cuyos hijos juegan con los suyos. ¿No ofrece esta experiencia cotidiana una irreducible resistencia a la construcción ideológica?

La respuesta es por supuesto que no. Si la experiencia diaria ofreciera esa resistencia, entonces la ideología antisemita todavía no se habría apoderado de nosotros. Una ideología “se apodera de nosotros” realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad —a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad. ¿Cómo reaccionaría entonces nuestro pobre alemán, si fuera un buen antisemita, a esta brecha entre la figura ideológica del judío (maquinador, intrigador, explotador de nuestros hombres valientes y demás) y la experiencia común de todos los días de su buen vecino, el señor Stern? Su respuesta sería la de convertir esta brecha, esta misma discrepancia, en una argumentación en favor del antisemitismo: “¿Ves cuán peligrosos son en realidad? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza. Ellos la esconden tras la máscara de la apariencia cotidiana —y es exactamente este ocultamiento de la propia naturaleza, esta duplicidad, lo que constituye un rasgo básico de la naturaleza judía.” Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor.

PLUSVALOR Y PLUS-DE-GOCE

En esto reside la diferencia con el marxismo: en la perspectiva marxista predominante, la mirada ideológica es una mirada *parcial* que pasa por alto la *totalidad* de las relaciones sociales, en tanto que en la perspectiva lacaniana, la ideología designa, antes bien, *una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad*. Esta diferencia corresponde a aquella que distingue la noción de fetiche freudiana de la marxiana: en el marxismo, un fetiche oculta la red positiva de relaciones sociales, en tanto que para Freud, un fetiche oculta la falta (“castración”) en torno a la cual se articula la red simbólica.

En la medida en que concebimos lo Real como aquello que “siempre regresa al mismo lugar”, podemos deducir otra diferencia no menos crucial. Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideológico *par excellence* es el de la “falsa” *eternalización y/o universalización*: un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana; el interés de una clase en particular se disfraza de interés humano universal... y la meta de la “crítica de la ideología” es denunciar esta falsa universalidad, detectar tras el hombre en general al individuo burgués; tras los derechos universales del hombre la forma que hace posible la explotación capitalista; tras la “familia nuclear” como una constante transhistórica, la forma históricamente específica y limitada de las relaciones de parentesco, y así sucesivamente.

Según la perspectiva lacaniana, tendríamos que cambiar los términos y designar como el procedimiento ideológico más “astuto” lo opuesto a la eternalización: una *historicización superrápida*. Tomemos uno de los lugares comunes de la crítica marxista-feminista al psicoanálisis, la idea de que la insistencia en el papel crucial del complejo de Edipo y del triángulo de la familia nuclear transforma una forma históricamente condicionada de familia patriarcal en un rasgo de la condición humana universal: ¿no es este esfuerzo por historizar el triángulo familiar precisamente un intento de *eludir* el “resistente núcleo” que se anuncia a través de la “familia patriarcal” —lo Real de la Ley, la roca de la castración? En otras palabras, si la universalización superrápi-

da produce una Imagen quasi-universal cuya función es cegarnos a su determinación histórica, socio-simbólica, la historización superrápida nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones.

Lo mismo sucede con un fenómeno que designa con la mayor precisión al anverso “perverso” de la civilización del siglo XX: los campos de concentración. Todos los diferentes intentos de vincular este fenómeno con una imagen concreta (“Holocausto”, “Gulag” . . .), de reducirlo a un producto de un orden social concreto (fascismo, stalinismo . . .) ¿qué son sino otros tantos intentos de eludir el hecho de que en este caso estamos enfrentando lo “real” de nuestra civilización que retorna como el mismo núcleo traumático en todos los sistemas sociales? (No hemos de olvidar que los campos de concentración fueron un invento de la “liberal” Inglaterra, que datan de la guerra de los Boers, que también se usaron en Estados Unidos para aislar a la población japonesa, etcétera.)

El marxismo, así pues, no logró tomar en cuenta, llegar a un acuerdo con el plusobjeto, el resto de lo Real que elude la simbolización —un hecho tanto más sorprendente si recordamos que Lacan modeló su noción de plus-de-goce de acuerdo con la noción marxiana de plusvalor. La prueba de que el plusvalor marxiano anuncia efectivamente la lógica del *objet petit a* lacaniano como la encarnación del plus-de-goce está ya contenida en la fórmula decisiva de la que se valió Marx, en el tercer volumen de *El capital*, para designar el límite lógico-histórico del capitalismo: “el verdadero límite de la producción capitalista lo es el propio capital”.

Esta fórmula se puede leer de dos maneras. La primera lectura, habitualmente historicista-evolucionista, la concibe, de acuerdo con el infortunado paradigma de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, como la de “contenido” y “forma”. Este paradigma sigue aproximadamente la metáfora de la serpiente que, de vez en cuando, cambia de piel cuando le queda demasiado ajustada: se formula como el último ímpetu del desarrollo social —como su constante (por así decirlo) “natural” “espontánea”—, el crecimiento incesante de las fuerzas productivas (como una norma reducida al desarrollo técnico);

a este crecimiento “espontáneo” le sigue, con un grado mayor o menor de demora, el momento inerte, dependiente, la relación de producción. Así pues, tenemos épocas en las que las relaciones de producción están de acuerdo con las fuerzas productivas y entonces esas fuerzas se desarrollan y crecen, rebasando sus “vestimentas sociales”, el marco de las relaciones; este marco se convierte en un obstáculo para su ulterior desarrollo, hasta que la revolución social coordina de nuevo las fuerzas y las relaciones sustituyendo las viejas relaciones por otras nuevas que corresponden al nuevo estado de fuerzas.

Si concebimos la fórmula del capital como su propio límite desde este punto de vista, esto significa simplemente que la relación de producción capitalista que al principio hizo posible el rápido desarrollo de las fuerzas productivas se convirtió en cierto momento en un obstáculo para el ulterior desarrollo de aquéllas: que estas formas han crecido y rebasado su marco y exigen una nueva forma de relaciones sociales.

El propio Marx está lejos, por supuesto, de una idea evolucionista tan simplista. Si es necesario convencernos de ello, sólo hemos de remitirnos a los pasajes en *El capital* donde Marx trata de la relación entre la inclusión formal y real del proceso de producción en el régimen del Capital: la inclusión formal *precede* a la real; es decir, el Capital primero incluye el proceso de producción como lo encuentra (artesanos y demás), y sólo después va cambiando las fuerzas productivas paso a paso, moldeándolas de tal manera que se cree una correspondencia. Contrariamente a la idea simplista mencionada antes, es entonces la *forma* de la relación de producción la que conduce el desarrollo de las fuerzas productivas —es decir, el desarrollo de su “contenido”.

Todo lo que tenemos que hacer para volver imposible la lectura evolucionista y simplista de la fórmula “el límite del capital es el propio capital” es plantearnos una pregunta muy simple y obvia: ¿Cómo definimos exactamente el momento —si bien sólo ideal— en el que la relación capitalista de producción se convierte en un obstáculo para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas? O bien el anverso de la misma pregunta: ¿Cuándo podemos hablar de un acuerdo

entre fuerzas productivas y relación de producción en el modo capitalista de producción? Un análisis estricto nos lleva a la única respuesta posible: *nunca*.

Así es exactamente como el capitalismo difiere de otros medios previos de producción: en estos últimos, podemos hablar de periodos de "acuerdo", cuando el proceso de producción y reproducción social marcha en un movimiento tranquilo y circular, y de periodos de convulsión, cuando la contradicción entre fuerzas y relación se agrava; en tanto que en el capitalismo, esta contradicción, la discordia fuerzas/relación, *está contenida en su concepto* (en forma de la contradicción entre el modo de producción social y el modo de apropiación individual y privado). Es esta contradicción interna la que obliga al capitalismo a la reproducción extendida y permanente —al incesante desarrollo de sus propias condiciones de producción, en contraste con modos de producción previos en los que, al menos en su estado "normal", la (re)producción continúa como un movimiento circular.

Si esto es así, entonces la lectura evolucionista de la fórmula del capital como su propio límite es inadecuada: no se trata de que, en un cierto momento de su desarrollo, el marco de la relación de producción empiece a constreñir un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; se trata de que *es este límite inmanente, esta "contradicción interna", la que lleva al capitalismo a un desarrollo permanente*. El estado "normal" del capitalismo es la revolución permanente de sus propias condiciones de existencia: desde el principio el capitalismo se "pudre", está marcado por una contradicción mutiladora, por la discordia, por una necesidad inmanente de equilibrio: ésta es exactamente la razón de que cambie y se desarrolle incesantemente —el desarrollo incesante es el único modo que tiene para resolver una y otra vez, llegar a un acuerdo con su propio y fundamental desequilibrio constitutivo, la "contradicción". Lejos de ser constrictivo, su límite es, así pues, el ímpetu mismo de su desarrollo. En ello reside la paradoja propia del capitalismo, su último recurso: el capitalismo es capaz de transformar su límite, su impotencia misma, en el origen de su poder —cuanto más se "pudre", más se agrava su contradicción inmanente, más ha de revolucionarse para sobrevivir.

Es esta paradoja la que define el plus-de-goce: no es un plus que simplemente se conecte a un goce "normal", fundamental, porque *el goce como tal surge sólo en este plus*, porque es constitutivamente un "excedente". Si sustraemos el plus perdemos el goce, precisamente como el capitalismo, que sólo puede sobrevivir revolucionando incesantemente sus propias condiciones materiales, deja de existir si "permanece en lo mismo", si logra un equilibrio interno. Ésta, entonces, es la homología entre el plusvalor —la "causa" que pone en movimiento el proceso capitalista de producción— y el plus-de-goce, el objeto-causa del deseo. ¿No es la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental, el que se resuelve y reproduce a través de la actividad frenética, el poder *excesivo* como la forma de apariencia de una *impotencia* fundamental —este pasaje inmediato, esta coincidencia de límite y exceso, de falta y de plus— precisamente la del *objet petit a* lacaniano, del resto que encarna a la falta fundamental, constitutiva?

Todo esto, por supuesto, Marx "lo sabe con creces... y aun así": y aun así, en la formulación crucial en el prefacio a la *Crítica de la economía política*, Marx procede *como si no lo supiera*, describiendo el pasaje del capitalismo al socialismo en función de la dialéctica evolucionista vulgar que acabamos de mencionar de las fuerzas productivas y de la relación de producción: cuando las fuerzas sobrepasan un determinado grado, la relación capitalista se convierte en un obstáculo para su ulterior desarrollo: esta discordia da origen a la necesidad de la revolución socialista, cuya función es coordinar de nuevo fuerzas y relación; es decir, establecer relaciones de producción que hagan posible el desarrollo intensificado de las fuerzas productivas como el fin en sí del proceso histórico.

¿Cómo podemos dejar de detectar en esta formulación el hecho de que Marx no pudo hacer frente a las paradojas del plus-de-goce? Y la irónica venganza de la historia por este fracaso es que hoy en día existe una sociedad que parece que corresponde perfectamente a esta dialéctica evolucionista vulgar de fuerzas y relación: el "socialismo real", una sociedad que se legitima en referencia a Marx. ¿No es ya un lugar común afirmar que el "socialismo real" ha hecho posible la industrialización rápida, pero que en cuanto

las fuerzas productivas llegaron a cierto nivel de desarrollo (usualmente designado con el término vago de "sociedad posindustrial"), las relaciones sociales "del socialismo real" comenzaron a obligar a un crecimiento ulterior de las mismas?

DEL SÍNTOMA AL *SINTHOMÉ*

LA DIALÉCTICA DEL SÍNTOMA

REGRESO AL FUTURO

La única referencia al campo de la ciencia ficción en la obra de Lacan tiene que ver con la paradoja del tiempo: en su primer Seminario, Lacan se vale de la metáfora de Norbert Wiener sobre la dirección invertida del tiempo para explicar el síntoma como un "retorno de lo reprimido":

Wiener supone dos personajes cuyas dimensiones temporales irían en sentido inverso, la una de la otra. Desde luego, esto no quiere decir nada, y así es como las cosas que no quieren decir nada significan de pronto algo, pero en un dominio muy diferente. Si uno envía un mensaje al otro, por ejemplo, un cuadrado, el personaje que va en sentido contrario verá primero un cuadrado borrándose, antes de ver el cuadrado. Esto es también lo que nosotros vemos. El síntoma se nos presenta primero como una huella, que nunca será más que una huella, y que siempre permanecerá incomprendida hasta el momento en que el análisis haya avanzado suficientemente, y hasta el momento en que hayamos comprendido su sentido (Lacan, 1988, pp. 239-240).

El análisis se concibe, así pues, como una simbolización, una integración simbólica de huellas imaginarias sin sentido; este concepto implica un carácter fundamentalmente *imaginario* del inconsciente: el inconsciente está hecho de "fijaciones imaginarias que no pudieron ser asimiladas al desarrollo simbólico" de la historia del sujeto; en consecuencia, es "algo que se realizará en lo Simbólico o, más exactamente, algo que, gracias al progreso simbólico que tiene lugar en el análisis, *habrá sido*" (*ibid.*, p. 239).

La respuesta lacaniana a la pregunta: ¿Desde dónde retor-