



# **Pulsión, goce y placer en el pensamiento francés de 1957 a 1973**

Maidor Tornos Urzainki



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License.**

# **PULSIÓN, GOCE Y PLACER EN EL PENSAMIENTO FRANCÉS DE 1957 A 1973**

Maidor Tornos Urzainki

Directora: Dra. Nora Catelli Quiroga  
Codirectora: Dra. Annalisa Mirizio

TESIS DOCTORAL  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA  
2014



**Pulsión, goce y placer en el pensamiento francés de 1957 a 1973**

Maidor Tornos Urzainki

Directora: Dra. Nora Catelli Quiroga

Codirectora: Dra. Annalisa Mirizio

TESIS DOCTORAL  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA  
2014

Departamento de Filología Románica  
Sección de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada  
Programa de Doctorado EEES:  
Construcción y Representación de Identidades Culturales  
Facultad de Filología



## Aitari eta amari

Gure hitzak  
esan berriz esan  
ez daitezela ahaztu  
ez daitezela gal,  
elur gainean  
txori hanka arinek  
utzitako arrasto sail  
ederra bezalaxe

Mikel Laboa, *Gure hitzak*.  
(letra: Bernardo Atxaga)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Traducción: “Digamos una y otra vez nuestras palabras, para que no se olviden, para que no se pierdan, como ese bonito surco de huellas que dejan las patas ligeras de un pájaro sobre la nieve”.



## ÍNDICE

<b>RESUMEN</b>	xi
<b>PREFACIO</b>	xiii
<b>0. INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN</b>	17
0.1 La aproximación de Michel Foucault a las nuevas condiciones del pensamiento en las ciencias humanas	19
0.1.1 La ruptura del campo epistemológico	19
0.1.2 Temporalidades múltiples y discontinuas	27
0.1.3 La filosofía del concepto y la arqueología foucaultiana	36
0.1.4 La noción de ‘descentramiento del sujeto’	42
0.2 Metodología, estructura y objetivos	47
<b>PRIMERA PARTE. Un concepto psicoanalítico y sus consecuencias: pulsión</b>	53
I. Revisiones y primeras propuestas teóricas: Jacques Lacan	55
1.1 Desbiologización del discurso freudiano	55
1.2 Entre la necesidad y la demanda	62
1.3 El nacimiento de la dimensión del deseo	66
1.4 La historización mítica de lo real	73
II. Derivadas culturales de la pulsión: Georges Bataille	78
2.1 Norma, transgresión y erotismo	78
2.2 La experiencia interior	84
2.3 Desde la verdad del no-saber	90

III. La pulsión entre Lacan y Bataille	95
3.1 Historias de familia	95
3.2 El renacimiento de la filosofía hegeliana: las enseñanzas de Kojève	101
3.3 La muerte y el sacrificio	108
3.4 La agresividad contra la imagen	118
3.5 <i>Aphanisis</i> : soledad y destrucción del sujeto	126
IV. Lecturas pulsionales del psicoanálisis: Gilles Deleuze y Félix Guattari	136
4.1 Analogías epistemológicas entre el marxismo y el psicoanálisis	136
4.2 Propuestas críticas de <i>El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia</i>	147
4.3 Más allá de la subjetividad de la pulsión lacaniana: el cuerpo sin órganos	155
<b>SEGUNDA PARTE. De la pulsión al goce</b>	161
V. Asentando las bases de un nuevo concepto: Jacques Lacan	163
5.1 El juego del algoritmo	163
5.2 En contra de la ley del significante	171
5.3 Lo real del goce, el azar puro y el síntoma	178
VI. Del goce al significante: Jacques Derrida	184
6.1 La ciencia de la gramatología	184
6.2 Un sufrimiento interminable: la partición de la carta robada	194
VII. La revolución del texto literario: Roland Barthes y Julia Kristeva	205
7.1 En el contexto de la revista <i>Tel Quel</i>	205
7.2 ¿Texto de placer o texto de goce?	209
7.3 El proceso de la ‘significancia’ y <i>l’écriture féminine</i>	219
VIII. Ejercicios de escritura desde el goce y la muerte: Maurice Blanchot	231
8.1 El trabajo de la repetición	231
8.2 En busca del silencio	237

<b>TERCERA PARTE. La situación del placer entre la pulsión y el goce</b>	245
IX. Un marxismo renovado: Louis Althusser	247
9.1 La escuela de Ulm	247
9.2 La teoría del valor: placer y plusvalía	253
9.3 Padre, dinero y falo: el sistema de equivalencia de Jean-Joseph Goux	263
X. Entre sociología y religión: exceso	269
10.1 Los antecedentes de la economía de goce: el <i>potlatch</i> de Marcel Mauss	269
10.2 La economía de lo irrecuperable: Georges Bataille	274
10.3 El sistema económico de la muerte: Jean Baudrillard	281
<b>XI. CONCLUSIONES</b>	285
<b>XII. BIBLIOGRAFÍA</b>	297
<b>XIII. ANEXO (conclusiones en francés)</b>	319



## RESUMEN

En el contexto del estructuralismo y el postestructuralismo francés, los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ garantizan un posicionamiento crítico con respecto a la *episteme* moderna, ya que consiguen que el pensamiento se abra a todo lo impensado, para acoger ese ‘más-allá’ de la razón y la conciencia que desestructura los límites del conocimiento. Así, mientras el concepto de ‘placer’ permanece adscrito al orden de la *episteme* moderna –como principio de la racionalidad económica–, veremos que los conceptos de ‘pulsión’ y ‘goce’ –desde la experiencia de la transgresión y la muerte– anuncian un nuevo marco epistemológico, origen de las ciencias humanas. De esta manera, analizaremos el desgarró que provocan estos conceptos en el orden autosuficiente que exhiben los saberes de la biología, la filología y la economía, descubriendo el límite de los discursos y, como consecuencia, la interrelación y el entrecruzamiento de diferentes contextos de enunciación. Por lo tanto, la intención de este trabajo es analizar la incidencia que tienen los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ en el pensamiento francés de 1957 a 1973, ya que nos permitirá comprender la construcción epistemológica del campo intelectual francés de estos años.

## RÉSUMÉ

Dans le contexte du structuralisme et du poststructuralisme français, les concepts de « pulsion », « jouissance » et « plaisir » assurent un positionnement critique vis-à-vis de l'épistémè moderne, puisqu'ils réussissent à ce que la pensée s'ouvre à tout ce qui est impensé, pour accueillir cet « au-delà » de la raison et la conscience qui déstructure les limites du savoir. Ainsi, alors que le concept de « plaisir » s'attribue à l'ordre de l'épistémè moderne – comme un principe de la rationalité économique –, nous verrons que les concepts de « pulsion » et « jouissance » – à partir de l'expérience de la transgression et la mort – annoncent un nouveau cadre épistémologique, qui est à l'origine des sciences humaines. De cette manière, nous analyserons le déchirement causé par ces concepts dans l'ordre autosuffisant des savoirs de la biologie, la philologie et l'économie, découvrant les limites du discours et, en conséquence, l'interrelation et l'entrecroisement des différents contextes d'énonciation. Par conséquent, l'intention de ce travail est d'analyser l'impact des concepts de « pulsion », « jouissance » et « plaisir » dans la pensée française de la période allant de 1957 jusqu'à 1973, car ceci nous permettra de comprendre la construction épistémologique du champ intellectuel français de cette époque-là.



# **PREFACIO**



Hablar es incurrir en tautologías. Esta epístola inútil y palabrera ya existe en uno de los treinta volúmenes de los cinco anaqueles de uno de los incontables hexágonos, y también su refutación.

Jorge Luis Borges, *La biblioteca de Babel*.

En “Les Sorties du texte” (1972), retomando una afirmación nietzscheana, Barthes llega a la conclusión de que detrás de la pregunta ‘¿Qué es eso?’ está la pregunta ‘¿Qué es eso para mí?’. De esta manera, la pregunta implica la dimensión de una subjetividad, que se enreda con insistencia (¿y soberbia?) en el texto, incapaz de dejar de autoinvocarse. En el ‘eso’, explica Barthes, siempre está el ‘para mí’: una necesidad de reafirmar y proteger la intrusión del valor, con el que el discurso del saber se rompe y se desgarrá, convirtiéndose en una ficción interpretativa. Así se establece, dice Barthes, una especie de ritmo amoroso entre el saber y el valor, que permite descansar del poder que ejerce la verdad y sus razonamientos. Sin embargo, para Barthes, ese ‘para mí’ no implica la existencia de una subjetividad del sujeto – que, de manera irremediable, conduce al más puro impresionismo–, sino que inaugura la dimensión paradójica de una subjetividad sin sujeto, en donde el acto de escritura se dedica a borrar los últimos vestigios que quedan de la identidad. Es el ser que existe como un proceso o una actividad: es un puro devenir, que desarticula la integridad del sujeto y la verdad del discurso, a través de la invocación de las voces de la escritura.

Y, desde el ‘para mí’, se construye este texto, integrando la instancia del valor en la interpretación de los textos recibidos como herencia. Al fin y al cabo, según dice Barthes en “La Mort de l’Auteur” (1968), el texto es un tejido de citas provenientes de los mil focos de la cultura. No hay, pues, un gesto original. Sólo se trata de mezclar las escrituras, en un gesto (¿quizá vano?) por no incurrir en tautologías; se trata de combinar la herencia recibida, dejando que el ‘para mí’ asome también en la infidelidad y el olvido, que igualmente escriben este texto. En definitiva, consiste en establecer un diálogo, a partir de diferentes voces y escrituras.



## **0. INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN**



# 01. La aproximación de Michel Foucault a las nuevas condiciones del pensamiento en las ciencias humanas

## 0.1.1 La ruptura del campo epistémico

El lenguaje parece poblado siempre por lo otro, lo de otro lugar, lo distante, lo lejano; está vaciado por la ausencia. ¿No es el lugar de aparición de otra cosa sino de sí mismo, y en esta función no parece disiparse su propia existencia?

Michel Foucault, *La arqueología del saber*.

Según explica Foucault en “La vida: la experiencia y la ciencia” (1984), la lectura de *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología* de Husserl –traducida al francés por Emmanuel Levinas y Gabrielle Peiffer, en 1931– provoca una escisión en el pensamiento teórico francés en los años de entreguerras. El cambio de perspectiva en el análisis trascendental –al desplazarse desde la objetividad de las ciencias positivas a la subjetividad trascendental del *ego* puro y sus *cogitationes*– y la transformación que la fenomenología efectúa en la función del *cogito* –al pasar de la evidencia apodíctica del *ego cogito* a la desarticulación de la sustancialización cartesiana, por el devenir de las *cogitationes (ego cogito cogitationes)*– convierte la obra husserliana en una lectura imprescindible, que va a condicionar el destino de la filosofía occidental. Por una parte, el estudio de la obra de Husserl posibilita una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto –representada por autores como Sartre o Merleau-Ponty– que queda abocada al idealismo, sin poder salir del ‘yo’ en las ecuaciones del ‘ser’ y del ‘ser-para-mí’; por otra parte, con Cavailles, Bachelard o Canguilhem, se inicia una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto que –desde los parámetros de la historia de la ciencia– critica la centralidad del *cogito* y recupera la pregunta por la *Aufklärung*, con el fin de dilucidar el papel que la razón y el saber desempeñan en el pensamiento. Este segundo enfoque filosófico, a pesar de reintroducir de manera subrepticia un problema filosófico inaugurado en Alemania en el siglo XVIII, queda profundamente ligado a los acontecimientos históricos que se viven en estos momentos en Francia, haciendo que el examen crítico de las condiciones y las estrategias de la razón se conviertan en el signo inconfundible de

este tiempo. En Alemania, la crítica de la razón ilustrada queda articulada en el contexto de una reflexión histórico-política sobre la sociedad, desde el posthegelianismo de la escuela de Frankfurt, por la vía de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Weber; en cambio, en Francia, la reflexión en torno a la *Aufklärung* va a ser promovida por la historia de la ciencia, consecuencia de la crítica del *cogito* y la *ratio* que inaugura la fenomenología trascendental de Husserl. Así, según explica Foucault, desde los marcos establecidos por la historia de la ciencia, “se trata (...) de examinar una razón cuya autonomía de estructuras lleva inscrita la historia de dogmatismos y despotismos –una razón que, en consecuencia, tiene efectos de emancipación sólo a condición de que logre liberarse de sí misma–” (“La vida: la experiencia y la ciencia”, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, p. 46). La pregunta por la *Aufklärung* obliga a la historia de la ciencia a enfrentarse con los límites del pensamiento racional, con el fin de cuestionar los efectos de poder que se desprenden del ejercicio de la razón, que nunca es inocente. Así, suspendida en los abismos de la razón –cuando el orden lógico-racional desfallece–, la historia de la ciencia señala las debilidades de un sistema de pensamiento que necesita ser replanteado de nuevo, para poder iluminar las sombras que deja fuera el discurso hegemónico.

En esta línea, el trabajo que realiza Canguilhem es uno de los más importantes para el pensamiento francés de los años sesenta, ya que analiza la historia de la razón, pero se interesa por esos momentos concretos en los que el conocimiento deductivo falla y la imaginación y el esoterismo invaden la ciencia, para cubrir los vacíos epistemológicos que atraviesan (y desarticulan) el conocimiento científico. Si la ruptura cartesiana plantea la cuestión de la relación entre la verdad y el sujeto, a partir del siglo XVIII en adelante –y, concretamente, con la *Crítica de la razón pura* (1781) de Kant y la *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel– se inaugura la pregunta por la relación entre la verdad y la vida, que va a determinar el pensamiento francés de estos años. Para Canguilhem, según demuestra en *Le Normal et le Pathologique* (1943), la omnipotencia de la razón se configura a partir del error, que consigue construir, extender y reafirmar el marco epistemológico delimitado por el sistema de la norma, desde una exterioridad paradójica que llega a condicionar (y a perturbar) –de manera radical– la interioridad autocomplaciente de la lógica racional. En este sentido, dice Canguilhem, “C’est dans le pathologique (...) qu’on déchiffre l’enseignement de la santé” (*Le Normal et le Pathologique*, p. 14). La infracción, por lo tanto, es necesaria

para que la norma quede instaurada, haciendo que la dimensión de la vida sólo acceda al ámbito científico a través de la inadaptación, el fallo y el dolor, que no marcan la ausencia de una norma biológica, sino otra dimensión de la vida. No obstante, para Canguilhem, el error y la patología no son hechos objetivos medibles, sino valores dinámicos que irrumpen en un espacio relacional –construido a partir de una norma cambiante–, que revela la configuración de un campo epistemológico determinado. Así, dice Foucault, “el error constituye no el olvido o la postergación de una realización prometida, sino una dimensión propia de la vida de los hombres, indispensable para la temporalidad de la especie” (“La vida: la experiencia y la ciencia”, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, p. 56). Ahora, el error es la marca de lo vivo: no se opone a la verdad, más bien, es la condición de la verdad, que ya sólo puede ser parcial. Cercano al pensamiento nietzscheano, Canguilhem comprende que la verdad no es más que un error corregido, que trata de sustentar la evidencia científica en la exclusión de cualquier desviación y fallo posibles. Para Canguilhem, entonces, el error es lo que se enrosca (y se enreda) en la historia de la vida y el devenir del ser humano, articulando la dimensión de la razón desde una exterioridad crítica que impide el hermetismo autosuficiente y seguro del aparato científico. De este modo, a través del análisis del error –en *Le Normal et le Pathologique*–, Canguilhem consigue unir la biología con la historia, pero sin sucumbir a los presupuestos de la teoría evolucionista, en donde el progreso (siempre lineal) se mide por la disminución o la eliminación del error. Así, para Canguilhem, el error obliga a la razón a convivir con aquello que –desde una posición de extimidad paradójica– desestructura el dogmatismo de la objetividad científica. En este sentido, afirma Canguilhem, “la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère”. Al fin y al cabo, termina: “les dissonances n’en ont que plus de sens et de prix” (*Le Normal et le Pathologique*, p. 7 y 17). Ahora, la exterioridad irreductible de lo extranjero –de aquello que nunca debió tener un nombre– permite deconstruir los presupuestos dogmáticos de la razón, abriendo un espacio de interrogación crítico y constante sobre ese ‘más-allá’ que (de manera silenciosa) acompaña siempre al pensamiento.

De este modo, la historia de la ciencia abre la vía para que se produzca una ruptura en la *episteme* moderna, ya que la crítica de la razón posibilita la rearticulación del saber

con todo lo impensado, pero desde una extimidad que no es extraña al pensamiento. Esta tarea de ampliar la razón, para hacerla capaz de comprender todo aquello que excede la razón, acerca el trabajo de la tradición epistemológica francesa –con Cavaillès, Bachelard y Canguilhem– a la escuela de Frankfurt, hecho que inaugura la apertura del campo filosófico a la inteligibilidad de lo irracional, que en estos momentos queda representada por la doble figura del loco y el salvaje. Ahora, frente a la pretensión de universalidad, la razón se presenta como contingencia, con un enclave geopolíticamente delimitado que remite a una dominación occidental y a un sistema de valores que, hasta este momento, ha sustentado esa hegemonía. Así, dos siglos después de su aparición, la pregunta por la *Aufklärung* invade de nuevo el terreno filosófico, obligando al pensamiento occidental a reflexionar sobre las capacidades y los límites de la razón, para dar paso a esa distancia que (a la vez) separa y acerca el pensamiento con todo lo impensado que excede la razón.

Influenciado por la historia de la ciencia y la filosofía del concepto, al inscribir su pensamiento en la tradición que recoge la pregunta por la *Aufklärung*, Foucault analiza el cambio que se produce en la configuración de las formaciones epistemológicas, con la introducción del sistema de la norma en el siglo XIX, demostrando la contingencia de la razón y el orden, que están en constante cambio y transformación. Según explica Foucault, en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966), un estudio arqueológico sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en la época clásica revela un pensamiento construido sobre el principio de identidad y semejanza, en donde se sustentan los códigos fundamentales de la cultura occidental desde la primera mitad del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII. En este caso, el análisis arqueológico demuestra una profunda coherencia entre la teoría de la representación y las ciencias del lenguaje, de la riqueza y de la vida que, a partir de la *mathesis*, la *taxinomia* y la *génesis* –que ordenan y articulan las identidades y las diferencias, de acuerdo con una serie sucesiva– configuran los saberes de la *episteme* clásica: la gramática general, la teoría de la moneda y el valor y la historia natural. Sin embargo, a principios del siglo XIX, emerge un nuevo campo epistemológico, como consecuencia de la desaparición de la teoría de la representación, que es el fundamento general de ordenación del sistema de valores y conocimientos de la época clásica. Esta transformación, dice Foucault, no significa que “la razón haya hecho progresos, sino (...) que el modo de

ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente” (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 8). La época clásica, inaugurada con las aventuras de Don Quijote –el héroe de lo ‘Mismo’–, se termina con la retirada de la teoría de la representación, cuando los personajes libertinos de Sade irrumpen en escena y el deseo, la muerte y la sexualidad –desde la exterioridad del pensamiento– destruyen el orden representativo del discurso y alteran el modo de ser de las cosas. Así, con la nueva *episteme* moderna, la gramática general cede su lugar a la filología, que pasa del estudio del lenguaje – como discurso representativo– al análisis de los mecanismos internos del lenguaje, entendido ahora como sistema; la historia natural, a su vez, se transforma en biología, al convertir la ‘organización’ en el concepto fundador de la caracterización natural, que ahora queda dividida en los pares antitéticos de orgánica e inorgánica; y, finalmente, la teoría de la moneda y el valor da paso a la economía política, en donde el interés por los cambios que se producen en las riquezas es sustituido ahora por el análisis de la producción real de las riquezas. De acuerdo con esta configuración de la *episteme* moderna, el hombre<sup>2</sup> aparece como un ser que quiere decir algo, conformando un sistema coherente de signos, con el surco de huellas que va dejando a su paso (modelo filológico); un ser que tiene necesidades y deseos y, por lo tanto, se encuentra en una situación de conflicto, que queda gestionada a partir de una serie de reglas (modelo económico); y, por último, un ser que tiene funciones y normas, que le permiten ajustar esas funciones (modelo biológico). En esta tríada epistemológica, explica Foucault, las ciencias humanas se cuelan en los intersticios que dejan abiertos estos saberes hegemónicos, descubriendo el espacio vacío de lo impensado, que

---

<sup>2</sup> Retomamos en toda nuestra investigación el concepto de ‘hombre’ como aparece en los textos de Foucault, porque nos referimos –como hace él mismo en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966)– a esa nueva figura que emerge por primera vez en el campo del saber a finales del siglo XVIII, cuando Nietzsche anuncia la muerte de Dios y, como consecuencia, afirma el nacimiento del hombre. Utilizamos, por lo tanto, el concepto foucaultiano de ‘hombre’, porque nos remite a la configuración de la *episteme* moderna y nos permite comprender también –desde la analítica de la finitud, propia de las ciencias humanas– su final inminente.

Sin embargo, somos conscientes de las críticas que la teoría feminista ha planteado en contra del olvido foucaultiano de la diferencia sexual. Tanto la teoría feminista radical de Monique Wittig, como las reflexiones acerca de las tecnologías de género de Teresa de Lauretis han recordado a Foucault la necesidad de no ignorar las inversiones conflictivas que introduce el sexo, en el campo de la *episteme* moderna. No obstante, también es cierto que esas mismas teorías feministas han mantenido con respecto a las aportaciones del filósofo francés una posición que podemos calificar como ambigua, porque –por una parte– parecen impugnar la indiferencia sexual de los textos foucaultianos, pero –por otra parte– mantienen al sujeto en el cruce de prácticas y discursos donde lo ubicaron esos textos, como por ejemplo ocurre en el caso de Judith Butler o de la misma Teresa de Lauretis. Por eso, no nos parece del todo inapropiado conservar el concepto de ‘hombre’, para pensar la reconstrucción del espacio intelectual que derivó de los textos de Foucault y en el cual se moverá después la teoría feminista.

revela el límite del conocimiento: en el intersticio de la filología, aparece el dominio de los mitos y la literatura, regido por un análisis de las significaciones y de los sistemas significativos; en el de la biología, el dominio psicológico, gobernado por una serie de normas y funciones; y, en el lugar vacío de la economía, el dominio sociológico, administrado por los conflictos y las reglas. Hasta finales del siglo XVIII, la *episteme* moderna privilegia el primer término de este juego de parejas: ‘función-conflicto-significación’ y, como consecuencia, el pensamiento queda dividido en una lógica binaria opositiva, que separa lo significativo de lo insignificante, la psicología normal de la psicología patológica (en el esquema jacksoniano de la desintegración de Ribot y Janet) y, finalmente, las sociedades civilizadas de las sociedades primitivas y enfermas (como hacen Durkheim, Lévy-Bruhl y Blondel). Sin embargo, para Foucault, el momento decisivo llega cuando se produce un deslizamiento que hace recular el primer término de este juego de parejas, en beneficio del segundo: ‘norma-regla-sistema’, que inaugura una nueva forma de pensamiento. Dice Foucault:

Quando el análisis se hizo desde el punto de vista de la norma, de la regla y del sistema, cada conjunto recibió de sí mismo su propia coherencia y su propia validez, no fue ya posible hablar ni siquiera a propósito de los enfermos de ‘conciencia mórbida’, ni a propósito de las sociedades abandonadas por la historia de ‘mentalidades primitivas’, ni aun a propósito de relatos absurdos, de leyendas aparentemente incoherentes de ‘discursos insignificantes’. Todo puede ser pensado dentro del orden del sistema, de la regla y de la norma. Al pluralizarse –ya que los sistemas son aislados, ya que las reglas forman conjuntos cerrados, ya que las normas se plantean en su autonomía– el campo de las ciencias humanas se encontró unificado: de golpe dejó de estar escindido de acuerdo con una dicotomía de valores. (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 350).

Ahora, el juego de la norma, la regla y el sistema –en relación con la función, el conflicto y la significación, a los que determinan– ya no queda inscrito en el terreno de la representación y, por lo tanto, el eterno dualismo jerárquico que rige el sistema de valores desaparece y el campo epistemológico de las ciencias humanas se abre a la fuerza de lo heterogéneo que guarda (siempre) la diferencia, incapaz de someterse a la síntesis de los contrarios que exige el método dialéctico. De esta manera, más allá de las limitaciones de la lógica aristotélica, surge un pensamiento serial (y monstruoso) que destruye el sistema racional, al construir una compilación de yuxtaposiciones aberrantes e ininteligibles, que enfrentan el pensamiento con el límite de lo impensable. Por eso, para poder explicar el pensamiento serial, Foucault recurre a Borges, porque se siente fascinado por la clasificación de ese bestiario fabuloso, en el

volumen de una Enciclopedia china. Aquí, los animales se dividen en: “a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas” (“El idioma analítico de John Wilkins”; citado por Foucault, en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 1). Según explica Foucault, esta serie alfabética consigue incomodar e inquietar el pensamiento, pero no porque construye encuentros extravagantes, sino porque esa enumeración interminable destruye el lugar de reunión de esos seres fabulosos, revelando los límites de la razón y el pensamiento. En el asombro de esa taxinomia, comenta Foucault, “lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*” (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 1). Ahora, el desorden que produce esta serie es más perturbador que el que crea la incongruencia, porque la multiplicidad inconexa de elementos satura de imposibilidad el espacio de convivencia en el que se reparten las cosas enumeradas, destruyendo el ser mismo del lenguaje. Las heterotopías (y no utopías) que construye el pensamiento serial ya no consuelan: el espacio común ha sido destruido y, por eso mismo, las palabras y las cosas se separan definitivamente. Con el pensamiento serial, al margen de la teoría de la representación, la mesa de disección que posibilita el encuentro del paraguas y la máquina de coser ya no existe, hecho que propicia el nacimiento de una clasificación monstruosa que cuestiona la lógica racional del pensamiento. Y esa incomodidad que provoca una (media) sonrisa –al leer los textos de Borges– es similar a la angustia que manifiesta el sujeto, cuando el lenguaje desfallece:

Parece ser que algunos afásicos no logran clasificar de manera coherente las madejas de lana multicolores que se les presentan sobre la superficie de una mesa; como si este rectángulo uniforme no pudiera servir de espacio homogéneo y neutro en el cual las cosas manifestarían a la vez el orden continuo de sus identidades o sus diferencias y el campo semántico de su denominación. Forman, en este espacio uniforme en el que por lo común las cosas se distribuyen y se nombran, una multiplicidad de pequeños dominios grumosos y fragmentarios en la que innumerables semejanzas aglutinan las cosas en islotes discontinuos; en un extremo, ponen las madejas más claras, en otro las rojas, por otra parte las que tienen una consistencia más lanosa, en otra las más largas o aquellas que tiran al violeta o las que están en bola. Sin embargo, apenas esbozados, todos estos agrupamientos se deshacen, porque la ribera de identidad que los sostiene, por estrecha que sea, es aún demasiado extensa para no ser inestable; y al infinito el enfermo junta y separa sin

cesar, amontona las diversas semejanzas, arruina las más evidentes, dispersa las identidades, superpone criterios diferentes, se agita, empieza de nuevo, se inquieta y llega, por último, al borde de la angustia (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 4).

En estos momentos, el lenguaje y el espacio –que hasta la época clásica han permanecido unidos– ya no se complementan. La afasia y la Enciclopedia china de Borges construyen un pensamiento sin espacio, que desafía el poder del lenguaje. Al perder el lugar común, el pensamiento serial –privado de ese espacio donde el lenguaje toma la palabra– se convierte en la herramienta de ataque contra los presupuestos de la teoría de la representación, en donde se sustenta el edificio de la *episteme* clásica. Al fin y al cabo, cuando la enumeración indiscriminada desarticula el lenguaje, el pensamiento racional se queda sin palabras.

Esta crítica de la razón y del sujeto, en el seno del pensamiento estructuralista, conlleva la desarticulación de la filosofía –disciplina central hasta este momento– y provoca la emergencia de las ciencias humanas, como un espacio renovado que emerge en los huecos que deja abiertos la tríada epistemológica de la época moderna. Así, según dice Foucault, “Llegamos a una era que es quizá la del pensamiento puro, del pensamiento en acto, y una disciplina tan abstracta y general como la lingüística, tan fundamental como la lógica o incluso la literatura después de Joyce son actividades de pensamiento. Hacen las veces de filosofía, no es que ocupen el lugar de la filosofía, sino que son el despliegue de lo que antes era filosofía” (citado por Dosse, en *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo 1945-1966*, p. 371). Ahora, como relevo del sistema filosófico de pensamiento, las ciencias humanas practican un corte en el campo de la *episteme* moderna, al abrirse a la exterioridad que queda más allá de los límites internos de la lógica racional y discursiva. Así, esa figura de la alteridad y lo extranjero, silenciada por el miedo que provoca la diferencia en el sistema inmunitario de la razón occidental, se convierte –en estos momentos– en la principal herramienta teórica que permite renovar el pensamiento.

### 0.1.2 Temporalidades múltiples y discontinuas

Si la historia se define como el pasado, lo arcaico es el pasado de ese pasado, es la otra ciudad enterrada bajo el sótano de la vieja ciudad, la época pagana bajo la catedral medieval, los huesos del cementerio desconocido.

Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1979)*.

A partir del siglo XIX, con la implantación de la nueva *episteme* moderna, la Historia ocupa el vacío que deja la retirada del Orden clásico y el espacio del saber, en vez de constituirse a partir del cuadro de las identidades y las diferencias sucesivas, queda organizado en torno a una serie de rupturas y discontinuidades temporales. Así, dice Foucault,

La historia se convirtió en lo inmoldeable de nuestro pensamiento. (...) la metafísica clásica se alojaba precisamente en esta distancia del orden al Orden, de las clasificaciones a la Identidad, de los seres naturales a la Naturaleza (...) La filosofía del siglo XIX se alojará en la distancia de la historia con respecto a la Historia, de los acontecimientos al Origen, de la evolución al primer desgarramiento de la fuente, del olvido al Retorno. No será, pues, metafísica sino en la medida en que será Memoria y, necesariamente, volverá a llevar el pensamiento a la cuestión de saber qué significa para el pensamiento el tener ya historia (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 215).

Ahora, la filosofía se consagra al Tiempo y anuncia el fin de la metafísica, ya que queda al margen del espacio infinito del orden y la representación que construye la *episteme* clásica, revelando la historicidad de los dominios de la vida, el trabajo y el lenguaje y, como consecuencia, el carácter limitado de todo conocimiento. De esta manera, cuando la Historia penetra en el espesor de las cosas, la vida, el trabajo y el lenguaje adquieren un modo de ser que ya no es compatible con la teoría de la representación de la época clásica y, sin poder refugiarse en el consuelo de la reduplicación infinita, el conocimiento no hace más que replegarse sobre sí mismo y anunciar su propia finitud. Por eso, dice Foucault, la filosofía moderna sólo será metafísica si es Memoria: búsqueda incansable (e inalcanzable) por conservar el origen, que se pierde con el paso del tiempo; tentación vana por construir una metafísica de la vida, el trabajo y el lenguaje, con la confianza depositada en la

capacidad del Retorno frente al olvido. Así, el sujeto moderno de esta nueva *episteme* se construye en correlación con la historicidad de la vida, el trabajo y el lenguaje, incapaz de descubrir la identidad de un origen que –en estos momentos– resulta ya inaccesible. Sin embargo, para Foucault, es precisamente esta imposibilidad del origen lo que constituye la posibilidad del tiempo moderno: un tiempo disperso, que se pierde en la búsqueda reiterada de un origen que ya no le pertenece; un tiempo que está siempre excedido por aquello que ya no es ni siquiera él mismo; en definitiva, un tiempo que está atravesado por múltiples cronologías entrecruzadas, que cuestionan la sucesión lineal y progresiva de la unidad temporal del positivismo, con la que se pretende salvar al ser humano.

A principios del siglo XX, cuando la Historia se convierte en el modo de ser de lo empírico y el espacio fundamental en el que todo ser llega al conocimiento, aparecen una serie de revistas que tratan de cuestionar la concepción positivista de la historia, con el fin de practicar un corte en la (supuesta) homogeneidad temporal que exhibe la historia occidental. En 1903, en la *Revue de Synthèse* (fundada por Henri Berr), François Simiand arremete contra los métodos positivistas de Ernest Lavisse y Charles Seignobos que presentan la historia como una narración lineal y progresiva, fundada en el encadenamiento de una serie de hechos verdaderos –avalados por la validez objetiva que, según ellos, proporciona el documento–, de acuerdo con la decisión individual (y siempre consciente) de una serie de figuras emblemáticas. Años más tarde, inmersos en la vorágine del *crack* económico del 29 en Wall Street, Marc Bloch y Lucien Febvre fundan la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, para luchar contra la noción de progreso que estructura la concepción positivista de la historia, herencia de la filosofía clásica del siglo XVIII. En contra del maniqueísmo de las ciencias positivas, pero sin abordar el estudio de las culturas minoritarias desde el exotismo, Bloch y Febvre presentan una historia plural, configurada a partir de diferentes organizaciones discontinuas y simultaneidades fragmentarias, con el fin de acoger esas historias alternativas que el pensamiento occidental ha invisibilizado a lo largo de los años. Herederos del proyecto fenomenológico de Husserl y la teoría de la relatividad de Einstein, los miembros de la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale* proponen una deconstrucción espacio-temporal del sujeto, cuya identidad queda rota, atravesada por una pluralidad de historias que ya no le pertenecen y no puede controlar. Así, en el momento en que la Historia irrumpe en el modo de ser de

las cosas, el sujeto deja de ser el agente de su destino y se convierte en objeto de una serie de temporalidades, que desestructuran la autosuficiencia del *ego cogito* cartesiano. El momento decisivo llega en 1969, cuando Blaudel cede la dirección de la revista a una generación más joven de historiadores, que colocan la revista al lado del estructuralismo: André Burguière, Marc Ferro, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie y Jacques Revel. En 1971, esta nueva generación publica un número especial de la revista titulado “Histoire et structure”, cuya finalidad es conjugar esos dos términos aparentemente contradictorios. La participación de Lévi-Strauss, Maurice Godelier o Michel Pêcheux demuestra una colaboración estrecha entre antropólogos, historiadores y semiólogos, cuya finalidad es demostrar que hay una realidad plural y discontinua, escondida detrás de la historia oficial y manifiesta. De esta manera, en consonancia con el proyecto teórico de Barthes (1953), se privilegia una especie de ‘grado cero’ de la historia, que –más allá del estudio encadenado de los grandes acontecimientos– analiza las rupturas y discontinuidades sincrónicas de un tiempo detenido.

En los años sesenta, influenciado por este contexto teórico, Althusser arremete contra la concepción hegeliana del tiempo dialéctico e introduce una nueva manera de pensar la historia, con el fin de renovar el marxismo y distanciarse del funesto dogma estalinista. Según explica Althusser, en *Lire Le Capital* (1965), Marx critica los presupuestos de la economía clásica, porque universalizan las condiciones de producción capitalista, sin comprender que estas categorías están históricamente determinadas y, por lo tanto, son efímeras y transitorias. Sin embargo, las palabras de Marx han sido malinterpretadas y hay quienes han pensado que su trabajo consiste simplemente en introducir la preocupación histórica en las entrañas de la economía clásica –dialectizando el contenido de la obra de Ricardo–, incapaces de comprender que existen otros métodos aparte del método hegeliano de la dialéctica.

Según la perspectiva hegeliana, el tiempo histórico es el despliegue sucesivo de la Idea, en diferentes momentos de la totalidad histórica. De este modo, explica Althusser, la continuidad homogénea y la contemporaneidad del tiempo son las dos características principales de la concepción hegeliana del tiempo histórico. Así, de acuerdo con estos presupuestos de base, Hegel llega a la conclusión de que todos los elementos del presente coexisten y, por lo tanto, es posible practicar un corte vertical

que revele el sistema de relaciones en ese momento preciso. Sin embargo, para Althusser, la categoría ontológica del presente hegeliano impide la anticipación del tiempo histórico, porque el horizonte absoluto del saber se constituye en el presente y no en el futuro. Por eso, al no haber un saber del futuro en el pensamiento hegeliano, Althusser cree que Hegel no puede desarrollar una ciencia política: “au sens strict, il n’y a pas de *politique hégélienne* possible, et, de fait, on n’a jamais connu d’homme politique hégélien” (*Lire Le Capital*, p. 278). En cambio, en el pensamiento marxista, la coexistencia propia de la contemporaneidad hegeliana se transforma, porque ya no se piensa desde la lógica del movimiento y la sucesión de un tiempo empírico, sino desde la simultaneidad de las discontinuidades del ‘todo-social’. En *Misère de la Philosophie*, Marx comenta:

Les rapports de production de toute société forment un tout. M. Proudhon considère les rapports économiques comme autant de phases sociales, s’engendrant l’un l’autre, résultant l’un de l’autre comme l’antithèse de la thèse, et réalisant dans leur succession logique la raison impersonnelle de l’humanité. Le seul inconvénient qu’il y ait dans cette méthode, c’est qu’en abordant l’examen d’une seule de ces phases, M. Proudhon ne puisse l’expliquer sans avoir recours à tous les autres rapports de la société, rapports que cependant il n’a pas encore fait engendrer par son mouvement dialectique. Lorsque ensuite, M. Proudhon, au moyen de la raison pure, passe à l’enfentement des autres phases, il fait comme si c’étaient des enfants nouveau-nés, *il oublie qu’ils sont de même âge* que la première... En construisant avec les catégories de l’économie politique l’édifice d’un système idéologique, on *disloque les membres du système social*. On change les différents membres de la société en autant de sociétés à part, qui arrivent les unes après les autres. Comment la seule *formule logique du mouvement, de la succession, du temps, peut-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports économiques coexistent simultanément, et se supportent les uns les autres?* (citado por Althusser, en *Lire Le Capital*, p. 281 y 282).

De acuerdo con la teoría marxista, primero hay que partir de la estructura específica del ‘todo-social’, para poder pensar con posterioridad la coexistencia jerárquica de los elementos y las relaciones internas que constituyen esa estructura. Así, según explica Althusser, es imposible practicar un corte vertical en la estructura marxista del ‘todo-social’, ya que cada nivel de la estructura está atravesado por un tiempo propio, relativamente autónomo e independiente (dentro de su dependencia), que no se corresponde con la contemporaneidad hegeliana de un tiempo sucesivo. De esta manera, según el pensamiento marxista, hay un tiempo propio de las relaciones de producción, un tiempo propio de la superestructura política y un tiempo propio de la filosofía, en el que si se practica un corte vertical no se obtiene la omnipresencia consciente de ese nivel específico, sino la ausencia de ‘otro’ nivel diferente. Así, dice

Althusser, “La spécificité de ces temps et de ces histoires est donc *différentielle*, puisqu’elle est fondée sur les rapports différentiels existant dans le tout entre les différents niveaux: le mode et le degré d’*indépendance* de chaque temps et de chaque histoire sont donc déterminés avec nécessité par le mode et le degré de *dépendance* de chaque niveau dans l’ensemble de articulations du tout” (*Lire Le Capital*, p. 284). Ahora, no basta con establecer diferentes periodizaciones, según diferentes etapas históricas que quedan repartidas –de manera ordenada– a lo largo de un tiempo empírico y sucesivo. Al fin y al cabo, el tiempo diferencial de la estructura marxista se construye con ausencias, desde la invisibilidad de esas discontinuidades temporales, que la historia hegemónica trata de ocultar. Por eso, dice Althusser, “[il] ne faut pas se contenter de réfléchir ainsi l’existence de temps *visibles* et mesurables, mais [il] faut, de toute nécessité, poser la question du mode d’existence de temps *invisibles*, de rythmes et de scansiones invisibles à déceler sous les apparences de chaque temps visible” (*Lire Le Capital*, p. 285). El tiempo, por lo tanto, debe ser construido, para acceder a esa temporalidad inconsciente que –de manera silenciosa– acompaña (y perturba) la sucesión cronológica de la biografía; más allá de la visibilidad del tiempo lineal y progresivo, dividido por etapas temporales que discurren con el paso de los años, la temporalidad que desvela el método marxista es invisible, ajena al tiempo ideológico hegeliano y, por lo tanto, inaccesible a una mirada empírica.

Así, a partir de la teoría marxista, Althusser rechaza la visión hegeliana del tiempo histórico, cuya predestinación teleológica culmina con el fin de la Historia, cuando la verdad del sentido se desvela finalmente. Ahora, en cambio, la historia ya no es la descripción de una evolución, ni siquiera el descubrimiento de un progreso. Alejada de una concepción hegeliana del tiempo –como afirmación progresiva de una racionalidad cada vez más desarrollada–, la perspectiva marxista se preocupa por los campos de constitución y validez de una historia múltiple y fragmentada. Con Althusser, por lo tanto,

la estructura se pluraliza (...) descompone la temporalidad unitaria en temporalidades múltiples: “No hay historia en general, sino estructuras específicas de la historicidad” (Althusser, *Lire Le Capital*). No hay entonces más que temporalidades diferenciales, situadas en relación de autonomía respecto del todo: “La especificidad de cada uno de estos tiempos, de cada una de estas historias, o dicho de otro modo su autonomía e independencia relativas, están basadas en un

cierto tipo de articulación con el todo” (Althusser, *Lire Le Capital*). Althusser participa, por lo tanto, en una deconstrucción de la historia, propia del paradigma estructural, sin negar la historicidad, pero descomponiéndola en unidades heterogéneas (*Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo 1945-1966*, p. 342).

En este sentido, para Althusser, hay un entrelazamiento de diferentes tiempos, torsiones y disrupciones en la historia, producidos por los diferentes niveles de la estructura, en donde la combinación compleja constituye el tiempo propio del proceso histórico. No se trata, por lo tanto, de hablar de tiempos e historias plurales sin salir de la continuidad temporal de la historia ideológica, sino de destruir la concepción empírica del tiempo, apelando a una invisibilidad que debe ser construida. Esta temporalidad determinada –configurada con los retazos de historias discontinuas y plurales– se aleja de los esfuerzos desesperados del humanismo, cuya finalidad es reconstituir la figura (perdida) del ser humano, en la continuidad del tiempo histórico. Por eso, termina Althusser, “le marxisme est, d’un même mouvement et en vertu de l’unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme” (*Lire Le Capital*, p. 310).

En la línea propuesta por Althusser, algunos trabajos de Foucault –como *Historia de la locura en la época clásica* (1961) o *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (1963)– vienen a confirmar que la verdadera historia no puede leerse en el *continuum* ideológico de un tiempo lineal, sino en una temporalidad extremadamente compleja, que escapa a la simplicidad de la mirada empírica. La finalidad de Foucault, con el estudio de las distintas formaciones epistemológicas, no es realizar un análisis histórico sobre las diferentes formas del saber, sino buscar las configuraciones conceptuales e institucionales que hacen que un saber sea de tal o cual manera. En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault practica un corte en la historia occidental, a través de la figura del loco: ese doble silencioso que ha permanecido –durante demasiado tiempo– en la sombra del pensamiento hegemónico. No obstante, su intención no es hacer hablar al silencio, sino hacer una arqueología de esa experiencia que transcurre en los márgenes, para rastrear la historia que se esconde (siempre) detrás del pensamiento dominante. A través del par antitético razón/sinrazón, que resume todo el juego de exclusiones a lo largo de la historia, Foucault llega a la conclusión de que la experiencia de la locura es la que posibilita el devenir histórico de la cultura occidental, que se construye en la negación de aquello

que no comprende. De esta manera, Foucault se sitúa en el límite de ‘nuestra’ historia, para descubrir esa alteridad irreductible que excede el sistema y que queda excluida por el principio de identidad que gobierna el pensamiento occidental. La historia de la locura, por lo tanto, es la búsqueda de la verdad en lo no dicho: la valoración de aquello que ha sido rechazado y que queda en los huecos vacíos (¿el silencio?) de una sociedad que –de manera paradójica– se construye en aquello que condena y esconde.

Influenciado por el pensamiento nietzscheano –introducido en Francia (sobre todo) por los trabajos de Bataille y Klossowski, desde el Colegio de Sociología–, Foucault decide centrar su estudio sobre la historia en las rupturas y las discontinuidades temporales. En la *Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1874), Nietzsche comenta que la historia puede ser explicada desde tres perspectivas diferentes: la historia monumental, la historia anticuaria y la historia crítica. Para Nietzsche, la historia monumental y la historia anticuaria se concentran en la dimensión del pasado y, sin ningún interés por el futuro, acaban debilitando el tiempo presente. Así, a partir de la perspectiva teórica de la sucesión lineal del tiempo, la historia monumental y la historia anticuaria tratan de conservar intacto el pasado, con el fin de salvar al hombre a través de la memoria. Al no poder proyectarse en el presente ni en el futuro, la historia monumental y la historia anticuaria recluyen al hombre en la inmovilidad temporal que caracteriza al pasado, privándole de cualquier posibilidad de acción que pudiera transformar su existencia. En este sentido, la historia monumental y la historia anticuaria guardan la vida, pero no contribuyen a crearla. Por eso, Nietzsche comenta, “cuando la historia sirve al pasado hasta el punto de debilitar la vida presente y, especialmente, la vida superior, cuando el sentido histórico ya no conserva la vida sino que la momifica, entonces el árbol muere de modo no natural, disecándose gradualmente desde la cúpula hasta las raíces –y, generalmente, éstas acaban por morir a su vez” (*Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, p. 63). En contra de la historia monumental y la historia anticuaria, Nietzsche reivindica una historia crítica que sirva al presente y al futuro, contribuyendo a crear una nueva generación de hombres fuertes que consigan curarse de la dolencia histórica que –hasta este momento– los mantenía bien amarrados al pasado. Ahora, más allá del interés que tiene la razón por cubrir todos los aspectos del conocimiento, Nietzsche apela a lo incomprensible –como expresión de lo sublime–, en donde se

descubre la otra cara del tiempo histórico. De esta manera, a través de la historia crítica, Nietzsche condena la historia que —obsesionada por los grandes acontecimientos del pasado— conduce a la admiración del éxito y a la idolatría de lo efectivo, incapaz de comprender el valor del fracaso y el olvido. Así, en *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche comenta:

Me refiero a que también la *inutilización* parcial, la atrofia y la degeneración, la privación del sentido y la finalidad; en una palabra, la muerte, forman parte de las condiciones del *progressus* real: el cual aparece siempre en la forma de una voluntad y una vía hacia un *poder mayor* y siempre se abre paso a costa de numerosos poderes menores. La grandeza de un ‘progreso’ se *mide* incluso por todo aquello que debió sacrificarse a él (*La genealogía de la moral*, p. 118 y 119).

Para Nietzsche, la historia crítica es una herramienta política que permite cuestionar la concepción tradicional de la historia, que no hace más que encerrar al sujeto en el pasado, convirtiéndolo en un ser débil y conservador, incapacitado para la acción. Y, para poder superar ese fetichismo del pasado, Nietzsche recurre a la historia crítica, que es capaz de vivir (en) el presente, porque contempla la fuerza creadora de la pérdida, el fracaso y el olvido: en definitiva, la muerte. Así, la historia crítica se opone a las tres modalidades platónicas de la historia: por una parte, propone un uso paródico de la realidad, que se opone a la noción de historia como reconocimiento; por otra parte, aboga por un uso dissociativo y destructor de la identidad, que contrasta con la continuidad histórica o la tradición; y, finalmente, plantea un uso sacrificial de la verdad, que destruye la teoría de la representación donde descansa el sentido y la verdad de la historia. De esta manera, comenta Nietzsche,

el ‘desarrollo’ de una cosa, de una costumbre, de un órgano, es cualquier cosa excepto su *progressus* hacia un fin, y menos aún un *progressus* lógico y breve (...) al contrario es la sucesión de procesos de sojuzgamiento que tienen lugar en la cosa, más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, además de las resistencias que cada vez se aplican contra ellos, los intentos de transformación con vistas a la defensa y la reacción, y también los resultados de reacciones contrarias que han tenido éxito (*La genealogía de la moral*, p. 118 y 119).

La perspectiva genealógica arremete contra el uso metafísico y antropológico de la historia, cuya finalidad es conservar el pasado —en la concepción continuista y teleológica de una historia homogénea y ordenada—, para salvar la figura desgastada del hombre, con la fuerza de la tradición y la memoria. Sin embargo, para Nietzsche, la historia crítica es antihumanista: la pluralidad de historias y tiempos diferentes no

hacen más que destruir la identidad unitaria del hombre, que queda despojado del consuelo que proporciona el recuerdo, a la deriva de tiempos y narraciones que no son subjetivos y que ya no le pertenecen.

De ahí que Foucault, heredero de la genealogía nietzscheana y la ruptura epistemológica bachelardiana, analice las transformaciones múltiples en acción y trate de captar las discontinuidades, desgarros y fracturas que configuran distintas formaciones epistemológicas, a partir de los cortes sincrónicos practicados en la (supuesta) unidad temporal de la historia empírica. En *La arqueología del saber* (1969), Foucault rechaza una visión evolucionista, a favor de la fragmentación de la continuidad lineal, provocando un cambio esencial en la concepción de la historia que va a condicionar la *episteme* moderna. Así, según comenta Foucault,

Desde hace décadas, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos períodos, como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a la luz los desequilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten tras de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas, los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales había cubierto de una espesa capa de acontecimientos. Para llevar a cabo este análisis, los historiadores disponen de instrumentos de una parte elaborados por ellos, y de otra parte recibidos: modelos de crecimiento económico, análisis cuantitativo de los flujos de los cambios, perfiles de los desarrollos y de las regresiones demográficas, estudio del clima y de sus oscilaciones, fijación de las constantes sociológicas, descripción de los ajustes técnicos, de su difusión y de su persistencia. Estos instrumentos les han permitido distinguir, en el campo de la historia, capas sedimentarias diversas; las sucesiones lineales, que hasta entonces habían constituido el objeto de la investigación, fueron sustituidas por un juego de desgajamientos en profundidad (*La arqueología del saber*, p. 3).

La época clásica, sustentada en el espacio del Orden, define la historia según una concepción racionalista que tiende a disolver la singularidad del acontecimiento, en una continuidad finalista y causal. En cambio, con el nacimiento de la *episteme* moderna, la historia ya no puede ser teleológica ni cronológica, sino que se fragmenta en una pluralidad de historias que desarticulan esa Historia unitaria –con pretensiones de universalidad–, a través de un sistema de fuerzas móviles que están en contante lucha y transformación. Así, dice Foucault (1969), el esquema horizontal y teleológico –que culmina en un fin totalizador y omniabarcante– es sustituido por un esquema vertical que atiende a los fenómenos de ruptura, destruyendo toda unidad aparente. El problema, como dice Foucault, “no es ya de la tradición y del rastro, sino

del recorte y del límite; no es ya el del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones que valen como fundación y renovación de las fundaciones” (*La arqueología del saber*, p. 7). Ahora, Foucault reivindica la discontinuidad y la ruptura: el lapso de tiempo que une dos momentos antagónicos; ese tiempo que, sin ser un instante muerto, deja de ser un obstáculo que impide el pensamiento y pasa a quedar reintegrado en el discurso de la historia, como instrumento y objeto de investigación. Lo que interesa, entonces, es el punto de inflexión de una curva, que ya no se convierte en una fatalidad exterior al pensamiento, sino en el concepto positivo y operatorio que condiciona –de manera radical– el discurso histórico del momento. De esta manera, a la deriva de una multiplicidad de historias heterogéneas y discontinuas, la arqueología foucaultiana se adentra en el espacio de la diferencia, en donde la Historia (por fin) descubre la(s) historia(s).

### 0.1.3 La filosofía del concepto y la arqueología foucaultiana

On a vu le texte sous les espèces d'un fruit à noyau (un abricot, par exemple), la pulpe étant la forme et l'amande étant le fond, il convient de le voir plutôt maintenant sous les espèces d'un oignon, agencement superposé de pelures (de niveaux, de systèmes), dont le volume ne comporte finalement aucun cœur, aucun noyau, aucun secret, aucun principe irréductible, sinon l'infini même de ses enveloppes – qui n'enveloppent rien d'autre que l'ensemble même de ses surfaces.

Roland Barthes, *Le Bruissement de la Langue*.

En 1969, acercándose al trabajo de los nuevos historiadores de la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, Foucault publica *La arqueología del saber*, con el fin de analizar los campos de constitución y validez de las formaciones discursivas, desplazándose desde la pregunta por el origen y el sentido a la cuestión de la domiciliación del discurso. La finalidad de la arqueología foucaultiana consiste en desligarse del imperialismo del sentido que gobierna el trabajo hermenéutico de la historia de las ideas y, al margen de la tradición y la memoria, Foucault aboga por el estudio de esa historia soterrada y silenciosa, que emerge en la exterioridad del discurso hegemónico. En este sentido, comenta Foucault,

[es] como si, después de haberse habituado a buscar orígenes, a remontar indefinidamente la línea de las antedecencias, a reconstituir tradiciones, a seguir curvas evolutivas, a proyectar teleologías, y a recurrir sin cesar a las metáforas de la vida, se experimentara una repugnancia singular en pensar la diferencia, en describir desviaciones y dispersiones, en disociar la forma tranquilizante de lo idéntico. O más exactamente, como si con esos conceptos de umbrales, de series limitadas –tales como los utilizan de hecho los historiadores–, costase trabajo hacer la teoría, sacar las consecuencias generales y hasta derivar de ellos todas las implicaciones posibles. Como si tuviéramos miedo de pensar el *Otro* en el tiempo de nuestro propio pensamiento (*La arqueología del saber*, p. 19 y 20).

Frente a la dispersión múltiple de la historia, el método hermenéutico trata de esconder la diferencia bajo la uniformidad de lo ‘Mismo’, a través de la fuerza conservadora de la tradición y la memoria, con la que ofrece coherencia unitaria a la discontinuidad y la fragmentación temporal. Preocupada por la reconstitución de los acontecimientos y la descripción de las identidades, la historia de las ideas se centra en el estudio de una serie de representaciones sucesivas –que se despliegan de manera jerárquica y ordenada a lo largo de una continuidad ideal–, de acuerdo con el imperativo que impone siempre el principio de la referencia. De esta manera, la génesis, la continuidad y la totalización se convierten en las herramientas de base de la historia de las ideas, que dividen el campo discursivo en una lógica opositiva que separa los discursos originales y los discursos repetidos, estableciendo una relación tautológica a partir del principio de identidad. La arqueología, en cambio, interesada por los vectores temporales de dispersión

pretende definir no los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino esos mismos discursos, esos discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas. No trata el discurso como *documento*, como signo de otra cosa, como elemento que debería ser transparente pero cuya opacidad importuna hay que atravesar con frecuencia para llegar, en fin, allí donde se mantiene en reserva, a la profundidad de lo esencial; se dirige al discurso en su volumen propio, a título de *monumento*. No es una disciplina interpretativa (*La arqueología del saber*, p. 233 y 234).

La arqueología foucaultiana arremete contra la perspectiva teórica de la historia de las ideas que –sin poder aceptar la fuerza que arrastra siempre la diferencia– convierte la dispersión del monumento en documento, con el fin de salvar las huellas borradas del hombre, en la progresión lineal y ordenada de la memoria y el tiempo. Sin embargo, la arqueología fija su mirada en la diferencia y, al margen de la teoría de la identidad y la representación, se convierte en un método de reescritura, que no busca plasmar

aquello que quedó dicho en el pasado. De este modo, a través de la infidelidad y el olvido, la arqueología rompe con la tautología narcisista de la historia de las ideas, convirtiendo el cambio y la transformación en el fundamento de un trabajo productivo (y no tanto descriptivo o interpretativo), que garantiza una temporalidad creativa y hospitalaria con la figura del extranjero. Así, explica Foucault, “[la arqueología] no es nada más y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito. No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto” (*La arqueología del saber*, p. 235). Ahora, desde una exterioridad crítica que hace fracasar los presupuestos representativos, la arqueología multiplica las diferencias y enreda las líneas de comunicación, destruyendo la homogeneidad autosuficiente de los discursos: ya no existe ‘la’ biología, ‘la’ filología o ‘la’ economía, sino una serie de dispersiones y diferencias, en donde la unidad monolítica del discurso queda desarticulada, exhibiendo aquello que siempre perteneció a la sombra y el silencio. Así, la arqueología foucaultiana demuestra que “el discurso manifiesto no sería a fin de cuentas más que la presencia represiva de lo que no dice, y ese ‘no dicho’ sería un vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice” (*La arqueología del saber*, p. 40). En definitiva, Foucault consigue desligar la historia del destino racional, la circularidad del origen y la teleología del sentido, experiencias características del método hermenéutico de la historia de las ideas. De este modo, al despojar a la historia de ese narcisismo trascendental –que la mantenía encerrada en la interioridad consciente de sí misma–, Foucault revela una verdad que hasta ahora no era más que silencio.

Además, en el ámbito de la historia de la ciencia, la crítica de los valores que realiza Nietzsche en el siglo XIX va a condicionar la definición de la noción de ‘verdad’ como ideología, demostrando que la búsqueda incansable de la verdad y el sentido ya no es un buen fundamento para sustentar el trabajo teórico de la filosofía. En *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche se pregunta: “¿en qué condiciones inventó el hombre esos juicios de valor ‘bueno’ y ‘malo’?” y, más adelante, trata de averiguar “cómo se fabrican los ideales” (*La genealogía de la moral*, p. 57 y 87). En su opinión, los valores morales son una invención de las clases dirigentes que, con el tiempo y la costumbre, han quedado sedimentadas como verdades objetivas que el hombre acepta y transmite sin cuestionar. De esta manera, Nietzsche demuestra que el

lenguaje está atravesado por el poder o, mejor, que es el espacio donde se perpetúa el poder, convirtiendo el lenguaje en ideología. Así, comenta Nietzsche, “el derecho de los señores a dar nombres llega tan lejos que podríamos permitirnos concebir el origen del lenguaje mismo como una manifestación del poder de los señores” (*La genealogía de la moral*, p. 67 y 68). En este sentido, para Nietzsche, los valores morales se fabrican en talleres que “apestan a pura mentira”, pero que consiguen ocultar la condición artificial de la verdad para poder perpetuar el poder hegemónico, a través del recurso (al parecer incuestionable) de la objetividad del lenguaje (*La genealogía de la moral*, p. 88). Por eso, según comenta Nietzsche, la rebelión de los esclavos llegará el día en que el resentimiento se haga creador y, en la construcción de nuevos valores, consiga desenmascarar la falacia de las verdades, que no son más que ideología.

Influenciado por la genealogía nietzscheana y crítico con la omnipotencia que ejerce el principio de identidad, Foucault rechaza emprender la búsqueda del origen –como sustento de la verdad– y demuestra el vacío que se esconde detrás de la máscara que exhiben la identidad y la semejanza, que siempre se articulan sobre una exterioridad irreductible que desestructura aquello que parecía conforme a sí mismo. En este sentido, Foucault se pregunta:

¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar ‘lo que estaba ya dado’, lo ‘aquello mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto (“Nietzsche, la genealogía, la historia”, *Microfísica del poder*, p. 9 y 10).

Para Foucault, de acuerdo con el método arqueológico, lo importante no es el origen primigenio, sino el conglomerado de enunciados que destruyen la posibilidad de retornar al comienzo de cualquier concepto: ese juego de enunciados que no hace referencia a ningún sujeto individual o conciencia colectiva, sino a un campo anónimo, cuya configuración define el lugar posible del sujeto. Así, el trabajo

arqueológico de Foucault no reconstituye las tradiciones, no remonta indefinidamente la línea de los antecedentes, no sigue ninguna curva evolutiva y no proyecta teleologías, porque su interés se concentra únicamente en las mutaciones y los cambios que dispersan el consuelo que proporcionan el origen y el sentido. Por eso, frente al postulado que tiende a identificar el origen (inaccesible) con el lugar de la verdad, Foucault afirma: “lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia de las otras cosas, es el disparate” (“Nietzsche, la genealogía, la historia”, *Microfísica del poder*, p. 10).

Así, en contra de la pretensión de verdad de la hermenéutica del sentido, Foucault reivindica una nueva exégesis, más allá de la autorreflexividad de la conciencia de la teoría de la representación, con el fin de acceder al reino ilimitado y desconocido del inconsciente. Por lo tanto, en estos momentos, la confianza que a lo largo de la historia el pensamiento hegemónico deposita en la dimensión de la conciencia –libre del trabajo metódico de la *epokhé* cartesiana– va a entrar en crisis, revelando la parte oscura que se esconde detrás de la imagen representada y demostrando que la exégesis ya no puede remitir a una conciencia del sentido. Así, tomando el cuadro de *Las Meninas* de Velázquez como metáfora, Foucault comenta: “por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis” (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 19). Frente al método hermenéutico de la historia de las ideas, cuya finalidad es desvelar el sentido del sentido, la filosofía de la sospecha de Marx, Nietzsche y Freud proporciona, en estos momentos, un método de desmitificación de la verdad y el sentido, que abre el camino para la reconstitución de una nueva exégesis, que el pensamiento francés de los años sesenta va a saber apreciar enormemente. Ahora, comenta Foucault,

no se tratará de reencontrar una palabra primera que se hubiera escapado, sino de inquietar las palabras que decimos, de denunciar el pliegue gramatical de nuestras ideas, de disipar los mitos que animan nuestras palabras, de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 291).

Esta nueva exégesis –iniciada por la tríada de Marx, Nietzsche y Freud– rechaza la transparencia y la inmediatez del sentido, que se presenta a la conciencia como una presencia plena, y demuestra que las formas aparentes esconden un complejo entramado de estructuras profundas, que guardan una verdad silenciosa. Así, según explica Ricœur en *De l'Interprétation. Essai sur Freud* (1965), el trabajo de Marx, Nietzsche y Freud enseña que las palabras manifiestas del discurso de la moral occidental, de la economía y del sueño trascienden las apariencias y se sumergen en un pensamiento latente, que no se manifiesta a la conciencia. De esta manera, la filosofía de la sospecha establece una relación (no representativa) entre la dimensión de lo visible y lo invisible, en donde se revela ese otro lado del decir, que consigue desplazar el signo de su contenido metafísico. Así, al margen de la referencialidad consciente de la historia de las ideas, la filosofía de la sospecha se acerca a la región del inconsciente e inaugura un nuevo método interpretativo, cuya finalidad no es ofrecer una reproducción tautológica del sentido consciente del discurso, sino apuntar hacia la dimensión de lo real que escapa a la apariencia sensible.

En esta misma línea, en el coloquio de Royaumont en 1964, Foucault –tomando como punto de partida el perspectivismo nietzscheano<sup>3</sup>– afirma lo siguiente: “Si la interpretación nunca puede acabarse es sencillamente porque no hay nada que interpretar. No hay ningún primero absoluto que interpretar, pues en el fondo todo es ya interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos” (*Nietzsche, Freud, Marx*, p. 35 y 36). Así, desde la ausencia que inaugura la falta de un origen primigenio, la lógica estructural y arqueológica se abre a una interpretación infinita, que mantiene el proceso de la significación siempre abierto, hacia un futuro impredecible que todavía está por construir. Este proceso de interpretación infinito, que se mantiene en la exterioridad que impide clausurar el sentido del concepto, es lo que Foucault (1964b) denomina ‘locura’. El despliegue al infinito del proceso de significación mantiene al sujeto siempre a la espera, con el fin de alcanzar el origen primigenio donde se gesta el sentido del concepto. Sin embargo, la ausencia de origen impide la estabilización del sentido, hecho que inaugura la dimensión del deseo y la locura del sujeto, que se

---

<sup>3</sup> Las palabras exactas de Nietzsche son: “Sólo hay un ver perspectivista, sólo un ‘conocer’ perspectivista; y *cuanto más* dejemos hablar a los afectos acerca de una cosa, *cuantos más* ojos, ojos diversos, sepamos emplear para la misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de esa cosa, nuestra ‘objetividad’” (*La genealogía de la moral*, p. 165).

mantiene a la espera de una verdad que nunca llega. Por eso, la nueva exégesis debe olvidarse del origen primigenio, para centrar su atención en ese concepto que queda atravesado por una multiplicidad de historias y sentidos, que extienden el proceso de la significación al infinito. Así, la nueva exégesis requiere una perspectiva abierta hacia el ‘por-venir’ (siempre político y revolucionario), en donde se manifiesta la ausencia del sentido o, mejor, su ideología.

#### 0.1.4 La noción de ‘descentramiento del sujeto’

[El sujeto], ese insoportable  
niño mimado que ha ocupado durante  
demasiado tiempo la escena filosófica.

Lévi-Strauss, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*.

A principios del siglo XIX, el nacimiento de la nueva *episteme* moderna –al romper con los principios de la teoría de la representación y dar la bienvenida a una historicidad que penetra en el espesor de las cosas– demuestra que el sujeto es una figura de fecha (relativamente) reciente, cuyo final no está muy alejado en el tiempo. A lo largo de los años, el hombre conoce varias heridas narcisistas que cuestionan la hegemonía que detenta el sujeto en el pensamiento occidental: en el siglo XVI, Copérnico demuestra que la tierra no es el centro del universo; en el siglo XIX, Darwin comprende que el hombre simplemente es un eslabón más en la cadena de la evolución; en el siglo XX, Freud revela que el hombre no es sólo su conciencia, también es su inconsciente. Así, sin poder aceptar la autosuficiencia que exhibe el *ego cogito* cartesiano, las heridas y los cortes practicados van dirigidos a derrocar el fetichismo del sujeto, para anunciar una nueva era, en donde ya no exista la figura del hombre. Siguiendo con esta línea crítica, los principales trabajos teóricos del momento arremeten contra la antropología y el humanismo, cuya finalidad es garantizar la salvación de la figura del hombre, y anuncian la muerte del sujeto: en *Anthropologie structurale* (1958), Lévi-Strauss disuelve cualquier vestigio subjetivo, en las estructuras universales del lenguaje; en *Écrits* (1966), Lacan deconstruye la figura del sujeto, como una mera ilusión de identidad; en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966), Foucault vaticina la muerte del hombre, como consecuencia del cambio epistémico; en *Marges de la Philosophie*

(1972), Derrida interroga la historia del concepto de ‘hombre’ y anuncia su fin próximo; en el *Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari (1972) introducen el ‘ello’, para evitar hablar del ‘yo’. De esta manera, la revolución estructural y postestructural trata de distanciarse del engaño del humanismo que, sustentado en una metafísica onto-teológica de la presencia, trata de salvar al hombre de su (irremediable) condena a muerte.

Según explica Foucault, en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966), el hombre no existía antes de finales del siglo XVIII. Con la implantación de la nueva *episteme* moderna –en el momento preciso en que la historia natural se convierte en biología, el análisis de la riqueza en economía y la reflexión del lenguaje en filología– el hombre aparece por primera vez en el espacio del saber, ocupando el centro de la *episteme* moderna, como medida de todas las cosas. Sin embargo, y de manera paradójica, el nacimiento de la figura del hombre es contemporáneo de la irrupción de la analítica de la finitud en el saber occidental, hecho que anuncia la muerte del hombre en el mismo momento en que viene a la vida. El pensamiento moderno –al distanciarse de la teoría de la representación y hacer que los contenidos empíricos de la vida, el trabajo y el lenguaje se impliquen a sí mismos– se aleja de la metafísica de lo infinito que ha condicionado la *episteme* de los siglos XVII y XVIII. Así, cuando las positividades empíricas de la vida, el trabajo y el lenguaje reciben una historicidad propia, el conocimiento queda limitado por la analítica de la finitud, que anuncia la fragilidad y el carácter transitorio del saber y del hombre. Atravesado por una multiplicidad de historias que funcionan al margen del tiempo cronológico del ser humano, el hombre queda deshistorizado: objeto (y no sujeto) de una historia que limita su cuerpo, su deseo y su lenguaje, desde una exterioridad extranjera que ya no le pertenece. Así, al ser privado de una historicidad propia, la figura del hombre queda atrapada en la analítica de la finitud que pronostica su final inminente, en el momento en que se instaura un nuevo marco epistémico. En este sentido, explica Foucault,

En nuestros días –y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión–, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han repartido juntos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su

pensamiento, su risa en el espacio del Dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato? Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está abocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 373).

Para Foucault, la muerte de Dios –anunciada por Nietzsche– también anuncia el fin de la era de su asesino. Así, la muerte de Dios es correlativa de la ausencia del hombre que a través del asesinato inaugura el espacio de la finitud, con el que firma su sentencia de muerte. De esta manera, con la llegada de la nueva *episteme* moderna, la analítica de la finitud traspasa la figura del hombre, que descubre el reino ilimitado del límite y, por primera vez, se enfrenta con la nada y el vacío del ser. Por eso, Foucault llega a la conclusión de que, cuando el saber encuentre una nueva forma epistémica, “El hombre se [borrará], como en los límites del mar un rostro de arena”, anunciando la llegada de nuevos dioses que ocuparán el vacío que deja la muerte del sujeto (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 375).

Hasta el siglo XIX, dice Foucault (1966b), la concepción continuista de la historia es el relato de la función del sujeto que, en contra de la analítica de la finitud, tiene la finalidad de garantizar la salvación del hombre. Así, a pesar de la descentralización del sujeto que Nietzsche, Marx y Freud llevan a cabo, el discurso histórico va a repensar la dispersión de la temporalidad en la forma de lo ‘Mismo’, con el fin de conservar –a través de la concepción de la historia como devenir (y no ruptura)– la soberanía del sujeto y su hegemonía. Para eso, el discurso histórico se apoya en las figuras de la antropología y el humanismo, que luchan por mantener al hombre sano y con vida, incapaces de aceptar el límite que impone la analítica de la finitud. Sin embargo, Foucault rechaza estos esfuerzos y aboga por una nueva concepción de la historia que –más allá del principio de identidad– desarticule el ser del sujeto, hasta romper esas máscaras que tratan de ocultar la pluralidad que atraviesa (y perfora) el cuerpo del hombre. En este sentido, comenta Foucault, “la procedencia se enraíza en el cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo. (...) La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo” (“Nietzsche, la genealogía, la

historia”, *Microfísica del poder*, p. 14 y 15). Ahora, de acuerdo con la arqueología foucaultiana, el hombre está inmerso en una serie de temporalidades múltiples que se le escapan y no controla, llegando a afectar la integridad de su cuerpo, que queda roto. Así, en estos momentos, la inversión de la continuidad histórica es el correlato necesario del descentramiento del sujeto, que acaba por perder su hegemonía. Al cuestionar el principio de semejanza de la teoría de la representación, Foucault –del mismo modo que el perspectivismo cubista– desarticula la continuidad homogénea de la historia, con lo que consigue anunciar el nacimiento de una historia deshumanizada, en donde muere el hombre.

En “Histoire et dialectique”, último capítulo de *La Pensée sauvage* (1962), Lévi-Strauss arremete contra la *Critique de la Raison dialectique* (1960) de Sartre, incapaz de aceptar el humanismo existencial y marxista que recorre su filosofía. Al fin y al cabo, dice Lévi-Strauss, “le but dernier des sciences humaines n’est pas de constituer l’homme, mais de le dissoudre” (*La Pensée sauvage*, p. 294). Por eso, frente a la preeminencia que Sartre concede a la historia –convirtiéndola en una herramienta de totalización, que restituye un *continuum* temporal colectivo–, Lévi-Strauss opta por la discontinuidad en la que se despliega la etnología (y también el psicoanálisis), centrando su atención en una pluralidad de historias que no quedan vinculadas a ninguna figura de la subjetividad. Así, más allá de la perspectiva unificadora del existencialismo sartreano, Lévi-Strauss comenta que “dans le système de Sartre, l’histoire joue très précisément le rôle d’un mythe” y que, a través de esa función mítica, Sartre trata de suplir el vacío ontológico que queda en el campo de la *episteme* moderna, cuando el hombre pierde su posición privilegiada (*La Pensée sauvage*, p. 303). La historia sartreana, incapaz de aceptar la subjetividad sin sujeto que caracteriza el campo de la antropología estructural, se convierte en el correlato de un humanismo trascendental que trata de conservar intacta la figura del hombre, a través de la historia como totalidad y despliegue del sujeto. Sin embargo, para Lévi-Strauss, el pensamiento humanista implica un pensamiento eurocéntrico –que motiva la dicotomía entre las sociedades primitivas y las sociedades civilizadas de Sartre (también de Lévy-Bruhl)–, hecho que demuestra que la lucha por la salvación del hombre está geopolíticamente delimitada. Apresada por el viejo paradigma cartesiano, explica Lévi-Strauss, la filosofía del pensamiento humanista es incapaz de admitir la exterioridad de la conciencia y, por ese motivo, se encierra en la interioridad de sí

misma, sin ningún interés por acoger la alteridad irreductible que queda en los márgenes de su pensamiento. Así, el ‘Otro’ de Occidente queda reducido a puro exotismo, al que se le ofrece una bienvenida hospitalaria siempre y cuando se convierta en un ‘Otro-privado-de-otredad’, al someterse a las exigencias de lo ‘Mismo’<sup>4</sup>. Pero Lévi-Strauss afirma: “il faut beaucoup d’égocentrisme et de naïveté pour croire que l’homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être” (*La Pensée sauvage*, p. 297). Así, en contra de las consideraciones morales del etnocentrismo, Lévi-Strauss opina que incluso en el pensamiento mágico más antiguo se encuentran modelos de ciencia y de sentido válidos, lo que demuestra que la confianza depositada en la superioridad del pensamiento occidental no es adecuada. Al final, dice Lévi-Strauss, “il est donc vain de s’enquérir du sens le plus vrai auprès de la conscience historique”, porque el sentido sólo es un efecto de superficie, que depende del lugar que ocupa en la estructura (*La Pensée sauvage*, p. 302). De esta manera, con la antropología estructural, la temporalidad bascula hacia la espacialidad, haciendo que el sentido se desprenda de la relación que lo mantenía bien atado a la historia, para quedar sometido a la estructura. Por eso, Lévi-Strauss critica el existencialismo sartreano, porque asocia la verdad con la historia –incapaz de comprender que el sentido se crea en el juego topológico de la estructura– y, por ese motivo, Lévi-Strauss considera que Sartre elabora un humanismo egocéntrico y jerárquico, que trata de salvar al hombre (occidental) a través de la verdad del sentido y la historia.

Así, en el contexto de la nueva *episteme* moderna, se produce el declive de la figura del hombre, atravesado por la analítica de la finitud que anuncia su muerte. En contra del humanismo y la antropología, cuya finalidad es salvar al hombre a través de un *continuum* histórico –como correlato del sujeto–, la lógica estructural arremete contra la concepción teleológica del tiempo y, en la dispersión y la deriva de una multiplicidad de temporalidades inconexas, cuestiona el lugar privilegiado que ocupa la figura del hombre. De esta manera, desde la dimensión desconocida del inconsciente, el estructuralismo rechaza el etnocentrismo que se deriva del pensamiento humanista, que al pensar el sujeto desde el *ego cogito* cartesiano queda

---

<sup>4</sup> En esta línea, Badiou comenta: “visiblemente se *horrizan por toda diferencia un poco marcada*. (...) En verdad, este famoso ‘otro’ es presentable únicamente si es un *buen otro*; es decir, *¿qué otra cosa que el mismo que nosotros mismos?*” (*La ética, ensayo sobre la conciencia del mal*, p. 50).

encerrado en el solipsismo de lo ‘Mismo’, incapaz de acceder a la exterioridad extranjera que permanece más allá de sus límites internos. En este sentido, comenta Dosse,

Las ciencias humanas han sustituido la conciencia de una Europa modelo, vanguardista en la marcha de la humanidad, por una conciencia crítica destructora del Sujeto y de la Historia, por el retorno de la conciencia sobre sí misma, o más bien sobre su envés, que lo rechaza. Esta idea de una igualdad de los pueblos es una idea completamente nueva que modifica todos los puntos de referencia para pensar el espacio geopolítico. La percepción de la humanidad se ve descentrada para el intelectual occidental. La identidad ya no se lee desde el exterior, sino que es proyectada sobre un espacio exterior. Esta inflexión de la mirada impone la dialectización de los espacios (...) escrutando el universo del Otro (*Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*, p. 398).

En definitiva, este conjunto de rupturas epistemológicas a lo largo de la historia desemboca en un relativismo del saber y del hombre, en el pensamiento estructuralista y postestructuralista francés. Al fin y al cabo, ya no se trata de buscar una verdad en las diferentes formaciones epistemológicas, sino de descubrir las distintas formas constitutivas del saber y del hombre, en un período determinado.

## **0.2 Metodología, estructura y objetivos**

Sobre todo, depende de los hilos.

Chantal Maillard, *Hilos*.

Este trabajo pretende construir el campo intelectual francés que se extiende entre los años 1957 y 1973, centrándose en el estudio de los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’, que –en estos momentos– contribuyen a crear un nuevo marco epistemológico, al margen de la razón y la conciencia. Desde el contexto de la filosofía estructuralista y postestructuralista, los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ introducen nuevas condiciones de pensamiento, que contrastan con los modos de hacer de los saberes clásicos, anunciando –como señala Foucault (1966b)– el final de la metafísica occidental y la muerte del Hombre. En estos momentos, cuando la dimensión del inconsciente atraviesa el pensamiento, los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ señalan el nacimiento de un nuevo sistema, en donde emerge el

espacio de las ciencias humanas. Así, al margen de la teoría de la representación de la *episteme* clásica, las ciencias humanas –desde la experiencia de la transgresión y la muerte– se abren a la dimensión desconocida de lo impensado, en donde irrumpe la figura del extranjero: ese ‘Otro’ fraternal y gemelo, dice Foucault (1966b), que ya no es el reverso negativo o la figura degradada de lo ‘Mismo’, sino el rostro en donde el sujeto puede (por fin) reconocerse.

En este caso, enmarcado en el nuevo contexto de las ciencias humanas, el objetivo de este trabajo es analizar cómo los conceptos de ‘pulsión’ y ‘goce’ (no tanto, el ‘placer’) delimitan el nacimiento de una nueva *episteme*, más allá de los saberes de la biología, la filología y la economía del pensamiento moderno. Así, en los años que van de 1957 a 1973 –delimitados por *El erotismo*, de Georges Bataille y *Le Plaisir du texte*, de Roland Barthes–, veremos cómo estos conceptos revelan la configuración de un nuevo sistema de pensamiento, que desgarrar la autosuficiencia de los saberes hegemónicos. De hecho, en un momento en que la filosofía de la ciencia y el concepto –con Cavallès, Bachelard y Canguilhem– retoma la pregunta por la *Aufklärung*, los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ anuncian los límites del pensamiento racional y discursivo, descubriendo que la (supuesta) universalidad de la razón no es más que una estrategia (geo)política, cuya finalidad es garantizar la hegemonía del mundo occidental. De esta manera, si tomamos el concepto de ‘ruptura bachelardiana’, podemos asegurar que los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ practican un corte en la estructura de la *episteme* moderna, revelando esa dimensión extraña y desconocida –bajo la doble figura del loco y el salvaje–, en donde el silencio se hace con la palabra. En este sentido, mientras el concepto de ‘placer’ –como principio económico– permanece circunscrito a la racionalidad de la *episteme* moderna, veremos que los conceptos de ‘pulsión’ y ‘goce’ –desde una posición antimetafísica– destruyen el orden racional del pensamiento, descubriendo el ‘más-allá’ de la biología, la filología y la economía.

Así, para poder configurar el campo epistemológico de estos años, la intención es rastrear el juego intertextual que plantean los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ en estos momentos, poniendo en contacto diferentes contextos de enunciación, hecho que demuestra el carácter insuficiente de los discursos. De esta manera, al margen de la perspectiva hermenéutica –preocupada por definir el ‘sentido’ de los conceptos–, el

enfoque metodológico de este trabajo –influenciado por la arqueología foucaultiana– se centra en el juego de estrategias múltiples que proponen cada uno de los conceptos, en un diálogo ininterrumpido que transcurre ‘entre’ diferentes discursos y disciplinas. Por lo tanto, no hay un interés exhaustivo por analizar el pensamiento de cada uno de los autores que se proponen en este trabajo, porque todo está leído en la línea de los conceptos, con el fin de dilucidar el juego intertextual que plantean la ‘pulsión’, el ‘goce’ y el ‘placer’, prestando especial atención al diálogo que se establece entre el marxismo y el psicoanálisis. Por eso, a pesar del lapso temporal (más o menos arbitrario), el estudio que aquí se presenta –al estar estructurado desde la perspectiva de los conceptos– franquea en muchos casos el límite que imponen los años de 1957 y 1973, porque si bien –de manera aproximativa– ayudan a delimitar la constitución de un nuevo marco epistemológico, en ningún momento tienen un carácter restrictivo. Así, pues, este trabajo no pretende buscar la verdad de los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’, sino que trata de comprender la estrategia de su historización, atendiendo al juego cruzado de los discursos.

A partir de aquí, por razones metodológicas, el trabajo queda dividido en tres grandes bloques, que se corresponden con los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’, en relación a tres disciplinas principales: la biología, la filología y la economía, que conforman la tríada epistemológica del pensamiento moderno. Sin embargo, a pesar de separar y delimitar cada uno de los conceptos, es importante tener en cuenta que la ‘pulsión’, el ‘goce’ y el ‘placer’ sólo existen de manera conjunta, a partir del juego estructural que cada uno de ellos establece con los demás, en diferentes contextos de enunciación. Al fin y al cabo, la perspectiva de estudio adoptada –al centrarse en el análisis de tres conceptos diferentes– exige que la ‘pulsión’, el ‘goce’ y el ‘placer’ se pongan en contacto, cuestionando la suficiencia autorreferencial de los conceptos. Por eso, si bien cada uno de los bloques que estructuran este trabajo se centra en el análisis de un concepto, resulta evidente que –en ese juego cruzado de miradas– los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ están atravesados por la alteridad, estructurados a partir la relación diferencial que mantienen con el resto de conceptos.

En la primera parte, el concepto de ‘pulsión’ invita a una reflexión sobre el carácter cultural o biológico de los impulsos del hombre, estableciendo un diálogo abierto con las propuestas biologicistas del positivismo científico, cuya finalidad –incapaz de

reconocer la dimensión del inconsciente— consiste en restringir el alcance de las enseñanzas freudianas, que quedan sometidas a la disciplina de la ciencia médica y la psiquiatría. Así, veremos que en los años cincuenta Lacan recupera el concepto de ‘pulsión’ freudiano, para tomar distancia con respecto a las lecturas reduccionistas del positivismo científico y poder reorientar la ortodoxia psicoanalítica, más allá de las restricciones que impone la biología. De esta manera, para Lacan, el concepto de ‘pulsión’ —reelaborado desde la dimensión simbólica del lenguaje— se convierte en todo un desafío, cuya finalidad es garantizar la supervivencia de la ciencia psicoanalítica. En la misma línea, pero desde el contexto de la sociología, veremos que Bataille retoma el concepto de ‘pulsión’ y, bajo la forma de la teoría sobre el erotismo, cuestiona el orden racional del mundo del trabajo, edificado a través de la confluencia del discurso biológico y el discurso económico. Por eso, para Bataille, la ‘pulsión’ es un concepto revolucionario, porque permite transformar las condiciones materiales de la existencia, al recuperar —detrás de la domesticación que ejerce lo biológico— la intimidad perdida del hombre. A partir de aquí, el interés se centrará en analizar la relación entre Lacan y Bataille, porque —a pesar de compartir ese rechazo común contra la ciencia de la biología— Lacan recurre al orden simbólico del lenguaje, para distanciar la pulsión del determinismo biológico de los instintos, y Bataille —a su vez— apela a la dimensión de lo real-pulsional, rompiendo con la estructura del sistema social y adentrándose en el horror del goce y la muerte. Al final, desde la (anti)psiquiatría materialista del esquizo-análisis, veremos cómo Deleuze y Guattari se reapropian del concepto de ‘pulsión’ freudo-laciano, cuestionando su carácter intrasubjetivo que —restringido a la instancia psíquica, a través del complejo de Edipo— se mantiene alejado del campo social. Así, para Deleuze y Guattari, la nueva definición del concepto de ‘pulsión’ —como energía maquina transformadora— permite acercar las perspectivas teóricas del marxismo y el psicoanálisis, aunando la realidad libidinal del deseo y la realidad material de la economía.

En la segunda parte, el concepto de ‘goce’ —irreverente y excesivo— inaugura la pregunta por el lenguaje, hecho que permite cuestionar el orden racional y discursivo del pensamiento occidental, a través de una palabra que se acerca a la dimensión del silencio. Así, desde la teoría lacaniana, veremos que el concepto de ‘goce’ —elaborado a partir de la pulsión de muerte freudiana y el mal sadiano— arremete contra el orden simbólico del lenguaje, desestructurando la equivalencia saussureana del significante

y el significado, en donde emerge la dimensión del deseo. De esta manera, para Lacan, el concepto de ‘goce’ remite a la dimensión de lo real, que se resiste a la simbolización, en donde emerge un lenguaje más allá de las palabras. A partir de aquí, el estudio se centrará en analizar la estrategia deconstruccionista de Derrida, cuya finalidad es cuestionar la domesticidad o el etnocentrismo del sistema logocéntrico, a través de una crítica minuciosa del concepto de signo lingüístico, desde el proceso de la diseminación o del espaciamiento como diferencia. De esta manera, veremos cómo Derrida recupera el concepto de ‘goce’ lacaniano de los años setenta, para arremeter contra la dimensión simbólica del lenguaje y, concretamente, contra la omnipotencia del significante fálico en la teoría lacaniana de los años cincuenta, fiel representante de la metafísica de la presencia en estos momentos. Además, desde el contexto de *Tel Quel* –con Barthes y Kristeva–, la intención será reflexionar sobre el concepto de ‘escritura’: un proceso revolucionario de la palabra –reelaborado desde el concepto de ‘goce’ lacaniano–, que permite desestabilizar las estructuras que sustentan el sistema capitalista del mundo occidental, a través de la experiencia de la transgresión y la muerte. Por eso, al final retomaremos las propuestas teóricas de Blanchot, para ver cómo –desde la teoría y la crítica literaria– se reflexiona sobre el concepto de ‘goce’, a través de las marcas que la compulsión a la repetición deja en el lenguaje, que queda desestructurado por la violencia de la dimensión de lo real-pulsional y la muerte.

En la tercera parte, el concepto de ‘placer’ se enmarca en el contexto de la economía y la teoría política, como un principio racional y conservador –elaborado por Freud en los años veinte– que garantiza la homeostasis del sistema social. A partir de aquí, veremos cómo los intelectuales marxistas de los años sesenta –de un modo implícito– recuperan el concepto freudiano de ‘placer’ para pensar la teoría del valor marxista y, concretamente, el principio de intercambio que estructura el sistema económico del capitalismo. Sin embargo, comprobaremos cómo la intención de los intelectuales marxistas del momento es descubrir las inconsistencias que atraviesan la lógica racional del principio de equivalencia –escondidas bajo la forma de la ideología (o el principio del placer)–, hecho que les lleva a reflexionar sobre el excedente de la plusvalía, en donde se ocultan el beneficio del capitalista y la explotación del proletario. Después, desde el contexto de la sociología y la religión, veremos cómo Mauss, Bataille y Baudrillard –en contra del egoísmo utilitario del mercado capitalista– arremeten contra el principio del placer y recuperan el concepto de

*potlatch*: un gasto estéril e improductivo de los excedentes –como estrategia política revolucionaria–, que permite desestabilizar la lógica homeostática del sistema capitalista, a través de la irreverencia del erotismo y la muerte, en busca de un ‘más-allá’ de la economía racional.

Por eso, de manera transversal, este trabajo permite cuestionarse sobre la actualidad de esta nueva *episteme*, constituida en los intersticios que deja abiertos la tríada epistemológica de la biología, la filología y la economía a mediados del siglo XX. Al fin y al cabo, el análisis arqueológico de los conceptos no sólo supone un esclarecimiento del pasado, sino que –de manera programática– permite problematizar nuestra propia actualidad, ofreciendo una ontología crítica de nosotros mismos. Así, pues, la reflexión crítica sobre la historicidad de los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ –de manera indirecta– permite reflexionar sobre nuestra propia pertenencia a un régimen discursivo preestablecido y, por lo tanto, no se trata únicamente de establecer el nacimiento de una nueva *episteme*, sino de comprender también su actualidad.

## **PRIMERA PARTE**

**Un concepto psicoanalítico y sus consecuencias: pulsión**



# I. Revisiones y primeras propuestas teóricas: Jacques Lacan

## 1.1 Desbiologización del discurso freudiano

¿Quién no sintió alguna vez el sexo  
como un corte sin compasión  
en la rama fundamental del Árbol de la Ciencia?

Vladimir Holan, *Avanzando*.

En Francia, en los años cincuenta, la lectura de la obra freudiana va a ser gestionada por el positivismo científico que tiende a obviar la dimensión del inconsciente, en beneficio de una psicología dinámica cercana al behaviorismo estadounidense, cuyo campo de aplicación –la mayoría de las veces– se reduce a medicalizar cualquier forma de patología. Así, debido a la injerencia del positivismo científico, el psicoanálisis freudiano pierde su identidad y se diluye en los entresijos del organicismo psiquiátrico, convirtiendo la readaptación social del individuo en su principal cometido, tal y como demanda el higienismo mental de la práctica médica en estos momentos. Ahora, la disciplina psiquiátrica reduce las enseñanzas freudianas a un simple método de curación, al servicio de los ideales de la ciencia médica que –después de la Segunda Guerra Mundial– conoce un nuevo apogeo con los avances de la psicofarmacología y la investigación biológica. En este contexto, crítico con el destino que el positivismo reserva al psicoanálisis, Lacan reivindica un retorno a la obra freudiana, con el fin de reestablecer una ciencia psicoanalítica autónoma, a través de la fuerza del inconsciente y la palabra. Influenciado por las nuevas corrientes de la modernidad –el surrealismo y el dadaísmo, en el marco de la expresión artística; el hegelianismo, gracias a los cursos de Alexandre Kojève, en la École des Hautes Études de París; la lectura de Husserl, Nietzsche, Hegel y Heidegger; y la amistad sincera y comprometida con Alexandre Koyré, Henry Corbin y Georges Bataille–, Lacan se adentra en una modernidad filosófica, que condiciona de manera decisiva su acercamiento a la obra freudiana. Así, desde la exterioridad que proporciona el pensamiento filosófico del estructuralismo, Lacan excede los límites internos que circunscriben la ciencia del psicoanálisis y consigue renovar la teoría freudiana:

C'est d'une initiation aux méthodes du linguiste, de l'historien et je dirai du mathématicien, qu'il doit être maintenant question pour qu'une nouvelle génération de praticiens et de chercheurs recouvre le sens de l'expérience freudienne et son moteur. (...) Cette réforme sera une œuvre institutionnelle, car elle ne peut se soutenir que d'une communication constante avec des disciplines qui se définiraient comme sciences de l'intersubjectivité, ou encore par le terme de sciences conjecturales ("La Chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse", *Écrits*, p. 435).

Al quedar marcado por la transversalidad que delimita el contexto estructuralista, Lacan conforma un saber multidisciplinar y heterodoxo, que le permite distanciarse de las lecturas del positivismo científico y reformular el dogma de la teoría freudiana. Así, en estos momentos, el retorno de Lacan a Freud está motivado por la situación de desprestigio en la que se encuentra sumido el psicoanálisis, incapaz de desprenderse del control que la ciencia médica y la psiquiatría ejercen sobre la doctrina freudiana, cuya finalidad es aplacar los presupuestos teóricos sobre el inconsciente que resultan más incómodos e irreverentes. Sin embargo, al escribir 'sobre' los textos (y no 'desde' los textos), la lectura lacaniana de la obra freudiana no reproduce los contenidos originales y, como consecuencia, construye un aparato teórico novedoso, que consigue revitalizar y prolongar las enseñanzas freudianas, con la licencia que otorga siempre la infidelidad del pensamiento. De la misma en que se lee la inscripción del inconsciente, la exégesis lacaniana consigue que el texto freudiano confiese el secreto que, hasta ahora, ha mantenido en silencio. Así, apoyado en la exterioridad que proporciona la filosofía estructuralista e incapaz de rendir un homenaje servicial a la herencia recibida, Lacan cuestiona la autoridad freudiana y, al incidir en el carácter simbólico de la dimensión pulsional, consigue devolver al freudismo lo que el reduccionismo biologicista del positivismo científico le ha arrebatado: la ciencia del inconsciente. Por eso, comenta Roudinesco,

[Lacan] devient « lacanien » parce qu'il est freudien, et parce que, au lieu d'ouvrir l'enseignement de Freud à une prétendue modernité, il s'appuie sur son passé surréaliste, sur la philosophie hégélienne et bientôt sur la linguistique, pour repenser l'ensemble d'une découverte à la lumière de son histoire. Certes, il est porté par le mouvement français, qui s'oppose massivement au révisionnisme, mais il est le premier à doter cette opposition d'un outil théorique cohérent. Il critique les idéaux adaptatifs de la société américaine, non par chauvinisme, mais dans la mesure où ils servent de support à une idéologie du moi dont lui-même dira plus tard qu'elle se résume à une théologie au service de la libre entreprise. Lacan ne reprend pas à son compte l'idéal d'une « psychanalyse française » opposée à une « psychanalyse américaine », mais, pour critiquer la situation d'outre-Atlantique, il livre une lutte politique contre un certain « impérialisme » qui tend à s'implanter dans l'IPA. Au cours des batailles, il n'évitera pas que son combat prenne la forme d'un

antiaméricanisme et emploiera parfois le mot « psychanalyse américaine » pour désigner l'ensemble d'une configuration centrée sur la psychologie du moi (*Histoire de la Psychanalyse en France 2: 1925-1985*, p. 190).

De manera paradójica, el retorno de Lacan –cargado de infidelidades– consigue mantener con vida el psicoanálisis freudiano y, a su vez, es el gesto que inaugura la teoría lacaniana, como una manera de reorientar la ortodoxia psicoanalítica, más allá de la mirada del positivismo científico. Así, a través de esa vuelta (adulterada) a los orígenes del psicoanálisis, Lacan trata de demostrar la banalidad del behaviorismo y el *ego psychology* americano que, fortalecidos tras la Segunda Guerra Mundial, consiguen imponerse sobre el psicoanálisis vienés, transformando una verdadera ciencia del sujeto en un mero tecnicismo al servicio de las ilusiones del yo-consciente. En este sentido, la rearticulación lacaniana del inconciente trasciende el ámbito clínico y adopta un cariz político, ya que trata de combatir el imperialismo americano y, concretamente, la perspectiva psicoanalítica del behaviorismo y el *ego psychology* que se está implantando con fuerza en el viejo continente, extendiendo un psicoanálisis medicalizado y asimilado a la psiquiatría<sup>5</sup>. Toda esta polémica culmina en 1953, cuando Lacan dimite de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP) –perdiendo su calidad de miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA)– y se une con Daniel Lagache a la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), publicando el famoso “Discours de Rome”: un texto que marca el paso de la teoría freudiana a la teoría lacaniana, al recuperar el psicoanálisis del inconsciente, hecho que provoca la desbiologización del aparato teórico freudiano, a través de la primacía concedida al efecto del significante, después de que la lingüística se convierta en la ciencia piloto del momento. En definitiva, con el fin de distanciar el psicoanálisis del biologicismo, Lacan recurre a la teoría de la pulsión –articulada, a partir de este

---

<sup>5</sup> Esta necesidad de luchar contra el imperialismo americano queda reflejada en una anécdota. En 1955, en una conferencia en la Sociedad Neuropsiquiátrica de Viena, Lacan confiesa que Jung –de manera confidencial– le contó que Freud, al llegar al continente americano en 1909, dijo lo siguiente: “Ils ne savent pas que nous leur apportons la peste”. Sin embargo, en sus memorias, Freud no menciona este comentario en ningún momento. Y, como expertos en la obra freudiana, Ernst Jones, Max Schur, Henri Ellenberger, Clarence Oberndorf, Vincent Brome o Paul Roazen tampoco documentan la frase. En su opinión, lo que dijo Freud fue lo siguiente: “Ils seront surpris quand ils sauront ce que nous avons à leur dire” (*Histoire de la Psychanalyse en France 2: 1925-1985*, p. 191). En estos momentos, lo que hace Lacan es distorsionar la frase y resucitar la idea de la peste, para combatir la enfermedad que –en su opinión– viene desde Estados Unidos. Hoy en día, la palabra ‘peste’ se impone para hablar del contagio que el psicoanálisis vienés introduce en el continente americano, atribuyéndole a Freud un vocablo que, sin embargo, pertenece a Lacan.

momento, sobre el orden simbólico del lenguaje—, que se convierte en un concepto central en el psicoanálisis lacaniano, para renovar el dogma del freudismo.

Hasta ahora, de acuerdo con el psicoanálisis freudiano, la pulsión (*Trieb*: empuje) se articula en torno a una estructura dualista: las pulsiones de autoconservación y las pulsiones sexuales (primera tópica: 1910-1915) y las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte (segunda tópica: desde 1920) que —desde una perspectiva económica y dinámica— entran en conflicto como fuerzas antitéticas, con el fin de resolver las tensiones del aparato psíquico y, con ello, obtener cierto grado de satisfacción. En estos momentos, Freud elabora la teoría sobre la pulsión sin herencia filosófica en la que sustentar una práctica novedosa y, por eso mismo, recurre a una serie de términos importados de la física, la biología y la economía de su tiempo. Así, desde la soledad teórica, Freud construye el aparato teórico del psicoanálisis —a partir de una reinención personal de los códigos de la ciencia y la biología del momento—, con el que reformula el concepto de ‘pulsión’, como una manera de flexibilizar el determinismo biológico del pensamiento científico. Según explica en “Tres ensayos sobre teoría sexual” (1905) y “Los instintos y sus destinos”<sup>6</sup> (1915), la pulsión es un proceso dinámico (trans)fronterizo que transcurre entre lo psíquico y lo somático,

---

<sup>6</sup> En este trabajo se ha utilizado la versión de Ramón Rey Ardid, que traduce el *Trieb* freudiano por el término de ‘instinto’ y no de ‘pulsión’. Sin embargo, siguiendo la rectificación que hace José Luis Etcheverry en su traducción para la editorial Amorrortu, hablaremos de ‘pulsión’ cuando Ramón Rey Ardid utilice la palabra ‘instinto’.

La primera traducción española de Freud es la de Biblioteca Nueva, impulsada por José Ortega y Gasset, que publica 17 volúmenes entre 1922 y 1934. Posteriormente, Freud envía una carta a Luis López Ballesteros y de Torres, encargado de la traducción, para felicitarlo por su trabajo. Sin embargo, la obra no está completa, porque Freud todavía vive. A partir de 1943, la editorial Americana de Buenos Aires inicia un proyecto para completar la versión española y le encarga la traducción de los nuevos textos a Ludovico Rosenthal. Al parecer, la idea consiste en reimprimir los 17 volúmenes que ya existen y agregar cinco nuevos. No obstante, el proyecto queda truncado y sólo aparecen dos volúmenes: el número 18 y el 19. En 1948, la Biblioteca Nueva de Madrid unifica los contenidos de los 17 volúmenes anteriores en una edición única de dos tomos. En el segundo tomo, se incluyen 14 textos traducidos por Luis López Ballesteros y de Torres, que no figuran en la edición anterior, aunque sí forman parte del trabajo de Rosenthal. En 1952, la editorial argentina Santiago Rueda retoma el proyecto truncado de la editorial Americana y, cuatro años más tarde, aparece la versión completa de 22 volúmenes. La traducción de los textos restantes es realizada —nuevamente— por Ludovico Rosenthal. Curiosamente, hasta que se completa la edición alemana de los *Gesammelte Werke*, la unificación de las obras completas de Freud existe antes en español que en su lengua original. En 1967-1968, Biblioteca Nueva intenta agregar un tercer volumen con los últimos trabajos de Freud y la edición estará prologada y traducida por el neuropsiquiatra zaragozano y célebre ajedrecista Ramón Rey Ardid (1903-1988).

Luis López Ballesteros y Ramón Rey Ardid traducen el término de *Trieb* por ‘instinto’ y no por ‘pulsión’. En español, la traducción del término de *Trieb* por el concepto de ‘pulsión’ aparece en 1971, como consecuencia de la influencia que ejerce el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, que se publica en 1967. Después, el término de ‘pulsión’ es adoptado por José Luis Etcheverry, en su traducción de las *Obras Completas* para la editorial Amorrortu.

cuya fuerza energética acecha al sujeto de un modo constante, sin que éste pueda huir o protegerse. Así, debido a su capacidad para conectar instancias, la pulsión hace referencia al representante mental de los estímulos que emanan del interior del organismo y penetran en la mente y, al mismo tiempo, remite a la exigencia de energía que tiene la mente, como consecuencia de su vinculación con el cuerpo. A partir de aquí, Freud llega a la conclusión de que la sexualidad humana no es del orden del instinto –que representa una conducta genéticamente adquirida y estereotipada–, sino del orden de la pulsión: una carga de energía plástica e indeterminada –siempre en movimiento– que carece de objeto y fin específico y que, por eso mismo, se moldea de manera social y biográfica con el paso de los años. De esta manera, a través de la teoría de la pulsión, Freud refuta el determinismo sexual que une –de manera irrevocable– la excitación sexual y el objeto sexual, sin tener en cuenta la contingencia del objeto y la variabilidad de los fines, característicos de la elasticidad de la pulsión freudiana. Así, Freud se aleja de las teorías biologicistas que constriñen la sexualidad a una concepción puramente genética y demuestra, gracias a la teoría de la pulsión, que la sexualidad se articula de acuerdo con dos órdenes complementarios: por una parte, un orden endógeno, en la medida en que la sexualidad sigue una línea de desarrollo y pasa por una serie de fases evolutivas (oral, anal, fálica y genital); y, por otra parte, un orden exógeno, ya que la sexualidad irrumpe en el sujeto desde el mundo adulto, obligando al sujeto-infantil a adoptar una posición en el mundo fantasmático de su familia, como consecuencia del complejo de Edipo. Así, con el concepto de ‘pulsión’, Freud critica el discurso de la ciencia médica y la psiquiatría, cuestionando la relación indisociable entre sexualidad, genitalidad y reproducción que, durante tantos años, ha condicionado el cuerpo y sus prácticas. Ahora, en contra del determinismo biológico, la plasticidad de la pulsión freudiana consigue flexibilizar la conexión que se establece entre la excitación sexual y el objeto sexual y, de este modo, Freud demuestra que no hay un objeto adecuado que calme la tensión pulsional, que se mantiene siempre abierta y constante.

Sin embargo, el positivismo científico desvirtúa la teoría pulsional freudiana, incapaz de discernir entre la pulsión y el instinto, la necesidad y el deseo, al no poder pensar más allá del aspecto biológico del cuerpo humano. De ahí que el positivismo científico se olvide de la situación (trans)fronteriza de la pulsión freudiana –siempre a la deriva entre lo psíquico y lo somático– y no reconozca el valor de la teoría del

representante, que tiene la capacidad de mantener conectadas las instancias del cuerpo y la mente. En su momento, Freud explica, “Un instinto no puede devenir nunca objeto de la conciencia. Únicamente puede serlo la idea que lo representa. Pero tampoco en lo consciente puede hallarse representado más que por una idea. Si el instinto no se enlazara a una idea ni se manifestase como un estado afectivo, nada podríamos saber de él” (“Lo inconsciente”, *El malestar en la cultura*, p. 235). Para Freud, la pulsión sólo se da a conocer a través de aquello que la representa y que le permite –gracias a esa delegación de lo somático– conformar el escenario psíquico y, a su vez, ese escenario se sostiene en la fuerza pulsional que emana de la instancia somática. Por eso, como no hay pulsión sin representante, Lacan llega a la conclusión de que existe una relación estrecha entre la pulsión y la dimensión simbólica, que permite cuestionar el reduccionismo biologicista del positivismo científico. Así, comenta Miller, si la teoría pulsional freudiana es –a la vez– económica y semántica, “Lacan sin duda priorizó (...) la vertiente semántica, por la que la otra vertiente se volvió problemática. Su enseñanza tomó partido, a partir del informe de Roma, por la significación, que prevalece sobre la satisfacción” (*La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, p. 337). De esta manera, al demostrar la incidencia que la dimensión simbólica del lenguaje tiene sobre la pulsión, Lacan consigue desmontar las lecturas positivistas de la obra freudiana, que con el fin de ofrecer una perspectiva meramente biológica del cuerpo humano rechazan el alcance de la vertiente semántica y se centran en el aspecto económico de la satisfacción.

Evidentemente, en estos momentos, Lacan ya no escribe desde la soledad teórica, pero aunque se ampara en el legado freudiano, construye un aparato teórico novedoso, que va a revolucionar el campo intelectual francés de estos años. Según explica Roudinesco, “Lacan ne s’est jamais réclaté véritablement du nom d’un maître ou plutôt du *nom du père*. Quand il se dit freudien, c’est pour se situer comme *interprète* d’un texte et non comme disciple d’un théoricien. (...) La dette de l’héritier envers le maître ou du « fils » envers le « père » s’exprime lorsque le fils est devenu lui-même un père fondateur” (*Histoire de la Psychanalyse en France 2: 1925-1985*, p. 155). Ahora, como intérprete de la obra freudiana, Lacan opera un cambio decisivo en la teoría de la pulsión, al sustituir –del mismo modo en que hace Lévi-Strauss (1949)– la representación fisicalista por la representación lingüística, hecho que motiva un cuestionamiento crítico de la base biológica que sustenta el freudismo. Así, de

acuerdo con la teoría lacaniana, el acceso al cuerpo está mediado por la palabra y, por ese motivo, Lacan llega a la conclusión de que “las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (citado por Assoun, en *Lacan*, p. 116 y 117). De esta manera, a través de la dimensión de la palabra, la centralidad de lo biológico –sustento de la ciencia positivista– va a ser cuestionada, a través de la hendidura que lo simbólico lacaniano provoca en lo real del cuerpo. En este sentido, para Lacan, la pulsión no implica una relación directa con el propio cuerpo, ya que para poder satisfacer la pulsión el sujeto debe adaptar su demanda –previamente– a la estructura que le impone el discurso. Por eso, la pulsión siempre funciona en el nivel del gran Otro –en la dimensión simbólica del lenguaje– que es quien responde a la demanda de satisfacción que exige la pulsión. No obstante, desde el positivismo científico, critican duramente la propuesta teórica de Lacan, porque consideran que –a través de la dimensión simbólica del lenguaje– realiza una interpretación errónea de la obra freudiana, desvirtuando la línea biológica que atraviesa y vertebra el conjunto de su obra. Sin embargo, frente a estas críticas, Lacan se defiende y dice: “Qu’on nous laisse rire si l’on impute à ces propos de détourner le sens de l’œuvre de Freud des assises biologiques qu’il lui eût souhaitées vers les références culturelles dont elle est parcourue” (“Fonction et champ de la Parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, p. 321). Ahora, a diferencia del positivismo científico, la dimensión biológica ya no es convocada para promover un discurso dogmático sobre lo real del cuerpo y, por lo tanto, gracias al orden simbólico del lenguaje, Lacan puede operar un desplazamiento teórico desde las bases biológicas a las referencias culturales de la pulsión, arremetiendo contra la interpretación dogmática que el *ego psychology* y el behaviorismo americano hacen del psicoanálisis freudiano.

## 1.2 Entre la necesidad y la demanda

Siempre tomamos nuestras resoluciones definitivas basándonos en un estado de ánimo que no habrá de ser duradero. Yo apenas podía imaginarme que aquella sustancia extraña que posaba en Gilberta, y que irradiaba a sus padres y a su casa, dejándome indiferente a todo lo demás, pudiese algún día tomar vuelo y emigrar hacia otro ser.

Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. A la sombra de las muchachas en flor*.

En *Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse* (1964), a partir del texto freudiano “Los instintos y sus destinos” (1915), Lacan desarrolla su teoría sobre la pulsión, uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, junto con el inconsciente, la repetición y la transferencia. En estos momentos, la publicación de la revista de Bataille –*Acéphale*<sup>7</sup> (1936-1939)– proporciona a Lacan el concepto central con el que va a definir el término de ‘pulsión’, como una fuerza energética que desestructura la integridad del sujeto, que queda más allá de sí mismo, atravesado por la dimensión simbólica del lenguaje. Así, dice Lacan, “[la pulsión] est un montage qui, d’abord, se présente comme n’ayant ni queue ni tête – au sens où l’on parle de montage dans un collage surréaliste” (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 190). Influenciado por el surrealismo y, concretamente, por la superposición de diferentes estratos significantes en los *collages* de vanguardia, Lacan presenta la pulsión como un montaje artificial, caracterizado por la discontinuidad y la ausencia de lógica racional, impregnando de un matiz estético-literario una reformulación teórica que, por otra parte, pretende ser científica.

Según explica Lacan, la primera satisfacción pulsional –proporcionada por una relación anaclítica con (el pecho de) la madre, cuando las pulsiones de conservación y las pulsiones sexuales convergen en una– es la satisfacción originaria que busca el

---

<sup>7</sup> El grupo y la revista *Acéphale* fueron creados por Georges Bataille en 1929, junto a Roger Caillois, Pierre Klossowski y André Masson. La idea surge cuando Bataille, que trabaja en el Departamento de Medallas de la Biblioteca Nacional de Francia, descubre una imagen gnóstica en metal del siglo III o IV d.c., que representa a un dios acéfalo de origen egipcio. El símbolo fue diseñado, posteriormente, por André Masson y representa a un hombre desnudo, con los brazos en cruz y las piernas abiertas, con una granada en llamas en una de sus manos y un puñal en la otra, con un dédalo como vientre y un cráneo en lugar del sexo.

sujeto a lo largo de toda su vida, hecho que motiva una búsqueda infatigable a través de una serie de objetos sustitutivos, que siempre se quedan cortos o no alcanzan. De esta manera, la pulsión –que no puede ser conocida por el sujeto más que a través de la expresión en el aparato psíquico de un representante– busca aliviar su estado de tensión de la misma manera que lo hizo aquella primera vez, gracias a la relación de dependencia que se establece entre las pulsiones sexuales y las pulsiones de autoconservación en los primeros años de vida. La experiencia de la primera satisfacción, por lo tanto, deja una huella mnésica en el aparato psíquico del sujeto – como representación del proceso pulsional– y, en el momento en que la tensión vuelve a aparecer, la huella mnésica se activa de nuevo, ligando la satisfacción a la imagen/percepción del objeto que en la relación anaclítica consiguió calmar esa primera exigencia pulsional. Según comenta Lacan, esta imagen nunca se pierde del todo y, de hecho, es el modelo que va a guiar al sujeto-infantil a lo largo de los años, para orientar sus futuras búsquedas de satisfacción en el objeto amoroso. Así, la imagen mnésica funciona –en el aparato psíquico– como una representación anticipada de la satisfacción que se producirá posteriormente, cuando la pulsión consiga catexizar el objeto de amor. A través de este proceso, después de la primera experiencia de satisfacción, ya no es posible tener una necesidad en estado puro, porque ésta queda entrelazada a la huella mnésica: un vestigio silencioso que condiciona el proceso de satisfacción desde la memoria, construyendo una historicidad anclada en el pasado o, mejor, que tiene el pasado como guía. Debido a la constitución de la huella –que amplía el presente con el pasado–, la dimensión pulsional se extiende más allá del momento concreto de la excitación, anudada a la satisfacción (inalcanzable) de un pasado remoto, que no hace más que recordar que todos los esfuerzos por recuperar el origen primigenio son vanos e insuficientes. Además, la inscripción simbólica del significante en las entrañas de la dimensión pulsional no hace más que incidir en una satisfacción que –inexorablemente– arrastra su contrario, dividida siempre entre la necesidad biológica y la demanda, cuando el sujeto queda atravesado por el lenguaje. Así, Lacan habla

(...) d'une déviation des besoins de l'homme du fait qu'il parle, en ce sens qu'aussi loin que ses besoins sont assujettis à la demande, ils lui reviennent aliénés. Ceci n'est pas l'effet de sa dépendance réelle (...), mais bien de la mise en forme signifiante comme telle et de ce que c'est du lieu de l'Autre qu'est émis son message ("La Signification du phallus", *Écrits*, p. 690).

Según explica Lacan, el sujeto transforma la necesidad en demanda y, de esta manera, la relación con el otro (materno) –que garantiza la satisfacción– queda sometida a la relación asimétrica con el gran Otro<sup>8</sup>: lugar de lo simbólico y espacio de la palabra, que conlleva la alienación del sujeto en el lenguaje y, como consecuencia, el enfrentamiento con la castración simbólica y el orden de la pérdida. De esta manera, dice Lacan, “Ce qui caractérise la demande, ce n’est pas seulement d’être un rapport de sujet à un autre sujet, c’est que ce rapport se fait par l’intermédiaire du langage, c’est-à-dire du système des signifiants” (*Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation*, p. 60). Ahora, para poder satisfacer la necesidad, el sujeto debe transformar la estructura de la necesidad –desde su estado informulado– en un mensaje dirigido al otro, a través de los códigos del lenguaje discursivo; el lugar del código se convierte, entonces, en el lugar del Otro, en donde la necesidad –más allá de sí misma, por la intervención de la palabra– se hace lenguaje y se convierte en demanda. Así, como consecuencia del asedio que realiza el significante sobre la pulsión, se origina una desvirtuación (siempre creadora) que introduce la dimensión de la demanda, como un exceso de lenguaje que tiene la capacidad de desarticular el sistema biológico, para producir lo inesperado. En este sentido, comenta Lacan, “La production est un domaine original, un domaine de création *ex nihilo*, pour autant qu’il introduit dans le monde naturel l’organisation du signifiant” (*Le Séminaire VII. L’Éthique de la Psychanalyse*, p. 253). Al instalar el significante en el orden de la pulsión, la teoría lacaniana desestructura la centralidad que el positivismo científico concede a lo biológico, a través de la creación de un ‘más-allá’ del organismo que queda marcado por el gesto de la palabra. Por eso, el psicoanálisis lacaniano no acude a la teoría de la representación para explicar el acto creativo que inaugura la cadena simbólica, porque el principio de identidad es incapaz de plasmar el desplazamiento que convierte la necesidad en demanda, cuando el significante traspasa la pulsión.

Así, es evidente que la discursivización de la dimensión pulsional crea una demanda doble, ya que el sujeto reclama la satisfacción de una necesidad instintiva, pero a su vez, transforma la necesidad en una demanda de amor que dirige al otro (materno). En este caso, comenta Lacan, el discurso del inconsciente –como espacio del gran Otro– se introduce en la palabra del sujeto, que pasa a realizar una demanda que la

---

<sup>8</sup> Lacan introduce este término en *Le Séminaire II. Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse* (1954-1955).

intencionalidad consciente del sujeto desconoce. De esta manera, Lacan demuestra la primacía del discurso del gran Otro que, con el mensaje secreto y encriptado del inconsciente, desarticula la intencionalidad consciente del sujeto, desplazando la necesidad hacia una demanda (de amor) que exige reconocimiento. Lacan demuestra, entonces, que la construcción de la demanda queda estructurada a través de la pregunta *Che vuoi?*<sup>9</sup> dirigida al Otro, en donde se origina el deseo como “désir de désir, désir de l’Autre” (“Du « Trieb » de Freud et du désir du psychanalyste”, *Écrits*, p. 852). El principio de conmutatividad –un principio de elección susceptible de hacer advenir un significante por encima de otro, en la cadena simbólica que articula la demanda– produce efectos metafóricos, al sustituir un significante por otro, haciendo que la necesidad del sujeto se transforme en una demanda (de amor) que busca reconocimiento. De hecho, es la respuesta del Otro la que va a hacer que la demanda del sujeto deje de ser un enigma y pase a convertirse en un vehículo de significación que exige ser satisfecho, a través del reconocimiento que proporciona el otro (materno). Al final, dice Catelli, la pulsión se sostiene “en la diferencia que existe entre lo hallado y lo buscado”, en donde surge la dimensión del deseo, como un significado (perverso) que produce la cadena significante de la pulsión, cuando la necesidad se convierte en demanda (“¿Es representable el deseo?”, *Políticas del deseo: literatura y cine*, p. 65).

---

<sup>9</sup> Término introducido –por primera vez– el 6 de febrero de 1957, en *Le Séminaire IV. La Relation d’objet*, y elaborado a partir de la novela *El diablo enamorado* (1772) de Jacques Cazotte.

### 1.3 El nacimiento de la dimensión del deseo

No decía palabras  
Acercaba tan sólo un cuerpo interrogante  
Porque ignoraba que el deseo es una pregunta  
cuya respuesta no existe  
una hoja cuya rama no existe  
un mundo cuyo cielo no existe.

Luis Cernuda, "No decía palabras", *Los  
placeres prohibidos*.

En estos momentos, la teoría lacaniana sobre el deseo provoca una escisión en el pensamiento francés de los años cincuenta, ya que consigue conciliar dos tradiciones aparentemente contradictorias: por una parte, una tradición filosófica, fundada en el concepto de *Begierde* hegeliano, que hace referencia al apetito o la concupiscencia y que presenta el deseo como un movimiento de reconocimiento, que soporta la relación de la conciencia consigo misma; y, por otra parte, una tradición analítica, enraizada en el concepto de *Wunsch* freudiano, que tiene que ver con el anhelo o la aspiración y que plantea un deseo inconsciente que tiende a cumplirse (*Wunschfüllung*) y, a veces incluso, a realizarse (*Wunschbefriedigung*). De esta manera, a partir de la confluencia de las dos tradiciones, Lacan antropologiza el deseo humano, al poner el inconsciente freudiano en el lugar de la conciencia hegeliana e introducir el deseo inconsciente en una perspectiva fenomenológica, que transforma la realidad del deseo. Sin llegar a oponer una filosofía del deseo a una biología de las pasiones, Lacan utiliza el discurso filosófico para reconceptualizar el alcance de la teoría freudiana sobre el deseo inconsciente y, al establecer una unión con el deseo hegeliano fundado sobre el reconocimiento, Lacan consigue distanciarse de las lecturas biologicistas del positivismo científico del momento.

En este sentido, de acuerdo con la teoría lacaniana, el deseo emerge como consecuencia del sometimiento a la ley de la castración simbólica impuesta por el Nombre-del-Padre, cuando la muerte del yo [*moi*] –completo y autosuficiente– inaugura el nacimiento del yo [*je*] barrado por la marca de la cadena significativa. Así, al quedar traspasado por la fuerza del gran Otro, el sujeto transforma la necesidad biológica en una demanda (de amor) que exige el reconocimiento del otro y, en ese momento preciso, el sujeto descubre la dimensión del deseo, como signo de una

carencia imposible de llegar a colmar a través del objeto de amor. El deseo irrumpe, entonces, en el abismo que separa la necesidad y la demanda, cuando el corte que imprime el significante fálico abre una dimensión que queda más allá de las exigencias del cuerpo biológico, dando lugar a una insatisfacción duradera que sostiene el deseo. En este sentido, comenta Lacan,

Ce qui se trouve aliéné dans les besoins constitue une *Urverdrängung* de ne pouvoir, par hypothèse, s'articuler dans la demande: mais qui apparaît dans un rejeton, qui est ce qui se présente chez l'homme comme le désir (*das Begehren*). La phénoménologie qui se dégage de l'expérience analytique, est bien de nature à démontrer dans le désir le caractère paradoxal, déviant, erratique, excentré, voire scandaleux, par où il se distingue du besoin ("La Signification du phallus", *Écrits*, p. 690).

Para Lacan, el falo es el significante del deseo, que se sostiene en la confrontación que mantiene con el gran Otro, como la diferencia que queda cuando la necesidad se desplaza hacia la demanda. Así, debido a su carácter disconforme, el deseo se sitúa más allá de los reclamos de la demanda, como un resto metonímico –siempre en movimiento–, que resulta imposible de llegar a satisfacer. Atravesado por una falta constitutiva, como consecuencia del corte que imprime la dimensión simbólica del lenguaje, el deseo lacaniano camina a la deriva, en busca de un objeto perfecto que se ajuste a sus necesidades y consiga calmar la angustia de sentirse incompleto. Sin embargo, de acuerdo con la teoría lacaniana, no hay ningún objeto adecuado a las exigencias del deseo y, por eso mismo, la imposibilidad de llenar la falta es lo que permite que el deseo siga en movimiento, desplazándose a través de diferentes objetos sustitutivos con los que trata de ocultar la insatisfacción y el vacío.

En esta situación, explica Lacan, se instaura una dialéctica hamletiana –sustentada en una lógica distributiva–, que obliga al sujeto a adoptar un rol determinado con el que enfrentarse a la experiencia de la pérdida: ‘o ser el falo o tener el falo’ es la disyuntiva que se le presenta al sujeto en estos momentos, ya que no puede ser –al mismo tiempo– el objeto que colma la carencia y el sujeto que sufre esa carencia<sup>10</sup>. Así, de acuerdo con esta tragedia de corte dialéctico, está el sujeto que decide ‘ser’ el falo,

---

<sup>10</sup> Desde el feminismo, se critica la lógica hamletiana del significante fálico, como única marca que soporta la diferencia de sexos. En su opinión, el juego entre el ‘ser’ y el ‘tener’ reproduce la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, reservando el segundo término (siempre) a la mujer. Ver, por ejemplo, Luce Irigaray (1977): *Ese sexo que no es uno*, Raúl Sánchez Cedillo (trad.), Madrid: Ediciones Akal, 2009; Judith Butler (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York: Routledge, 2006.

para colmar la falta en el Otro, al convertirse en su objeto de deseo: “Si le désir de la mère *est* le phallus, l’enfant veut être le phallus pour le satisfaire” (“La Signification du phallus”, *Écrits*, p. 693). De esta manera, nace el amor: una interpretación del deseo del Otro, que obliga al sujeto a adoptar la posición de objeto de deseo, para llenar el vacío que define el ser del Otro. En este sentido, comenta Zizek, “la respuesta del amor es ‘Yo soy lo que a ti te falta; con mi devoción a ti, con mi sacrificio a ti, te llenaré, te completaré’” (*El sublime objeto de la ideología*, p. 160). Ahora, al convertirse en un objeto de deseo, el sujeto intenta contrarrestar la carencia que invade al Otro, ofreciéndole aquello que le falta para llegar a ser completo y, a su vez, trata de aliviar su propia carencia, renunciando a ocupar la posición de sujeto de deseo que –al final– es la experiencia que desgarrar la completud del ser. Éste es, dice Zizek, el engaño del amor: creer “que esta superposición de dos faltas anula la falta como en una completud mutua” (*El sublime objeto de la ideología*, p. 160). Por otra parte, está el sujeto que quiere ‘tener’ el falo y, por eso, rechaza convertirse en el objeto de deseo del Otro y adopta una posición de sujeto deseante, que debe pasar –previamente– por una aceptación de la afánisis que rompe su ser y lo separa de sí mismo. Este sujeto que ya no quiere ‘ser’ el falo, sino que quiere ‘tenerlo’ se desplaza de manera metonímica por distintos objetos parciales, con los que trata de calmar el vacío que introduce el efecto del significante. De esta manera, para el sujeto deseante, el objeto se convierte en una especie de bálsamo, que consuela de la angustia de sentirse en falta consigo mismo. Así, comenta Lacan,

pour autant que le rapport d’articulation du sujet à l’objet se situe dans le champ du désir, l’objet ne saurait être le corrélatif et le correspondant d’un besoin du sujet. L’objet est ce quelque chose qui supporte le sujet au moment précisément où celui-ci a à faire face, si l’on peut dire, à son existence. C’est ce quelque chose qui supporte le sujet dans son existence au sens le plus radical, à savoir, au sens justement où il existe dans le langage. Autrement dit, l’objet consiste en quelque chose qui est hors de lui, et qu’il ne peut saisir dans sa nature propre de langage qu’au moment précis où lui, comme sujet, doit s’effacer, s’évanouir, disparaître derrière un signifiant. À ce moment, qui est, si l’on peut dire, un point panique, le sujet à se raccrocher à quelque chose, et il se raccroche justement à l’objet en tant qu’objet du désir (*Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation*, p. 108).

Incapaz de vivir (en) la falta, el sujeto inicia un proceso de búsqueda, con el fin de encontrar un objeto que consiga eliminar la angustia de sentirse incompleto. La unión indisoluble con la madre, en los primeros años de vida, es el modelo que guía esta búsqueda incansable, pero después del estadio del espejo, el sujeto comprende que el

nacimiento del yo [*je*] se paga con la pérdida de la imagen unificada del yo [*moi*], que conduce irremediamente a la dimensión de la pérdida y la falta. La aceptación de la imagen exterior proyectada en el espejo, gracias a la confirmación y reconocimiento simbólico del otro (materno), consigue unificar la dimensión imaginaria y la dimensión simbólica, en donde se anuda la experiencia de la castración, hecho que provoca la destrucción de la unidad del sujeto con su madre –a través de la prohibición del incesto– y la unidad del sujeto consigo mismo. En este sentido, Lacan afirma,

Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec *das Ding*, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste (*Le Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse*, p. 83).

El nacimiento del deseo –que irrumpe con el lenguaje– está supeditado a la búsqueda o, mejor dicho, al reencuentro con un goce primero, representado por el lazo de unión que el sujeto establece con la madre en sus primeros años de vida. De este modo, a diferencia de la dimensión simbólica que ocupa el padre en la teoría lacaniana, la madre se sitúa del lado de lo real, en una posición de *das Ding* ('la Cosa'<sup>11</sup>), que imprime un movimiento de retorno a la pulsión, siempre en busca de un pasado que resulta ya inalcanzable. Así, como un objeto de deseo imposible de llegar a recuperar –debido a la saturación simbólica–, la madre es el *das Ding* que produce una carencia

---

<sup>11</sup> El concepto de *das Ding* ('la Cosa') aparece en *Le Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse* (1959-1960) y permite establecer una distinción entre el objeto de la necesidad y el objeto (imposible) de la pulsión: el *das Ding*.

A partir de aquí, y tomando como punto de referencia el amor cortés, Lacan coloca a la dama en una posición de *das Ding* (idea que comparte con los surrealistas). Así, Lacan explica, "Il s'agit toujours dans une œuvre d'art de cerner la Chose" (*Le Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse*, p. 169).

Como ejemplo, una poesía de Desnos: "J'ai tant rêvé de toi que tu perds ta réalité. Est-il encore temps d'atteindre ce corps vivant et de baiser sur cette bouche la naissance de la voix qui m'est chère? J'ai tant rêvé de toi que mes bras habitués, en étreignant ton ombre, à se croiser sur ma poitrine ne se plieraient pas au contour de ton corps, peut-être. Et que, devant l'apparence réelle de ce qui me hante et me gouverne depuis des jours et des années, je deviendrais une ombre sans doute. Ô balances sentimentales. J'ai tant rêvé de toi qu'il n'est plus temps sans doute que je m'éveille. Je dors debout, le corps exposé à toutes les apparences de la vie et de l'amour et toi, la seule qui compte aujourd'hui pour moi, je pourrais moins toucher mon front et tes lèvres que les premières lèvres et le premier front venus. J'ai tant rêvé de toi, tant marché, parlé, couché avec ton fantôme qu'il ne me reste plus peut-être, et pourtant, qu'à être fantôme parmi les fantômes et plus ombre cent fois que l'ombre qui se promène et se promènera allégrement sur le cadran solaire de ta vie" ("J'ai tant rêvé de toi", *A la misteriosa. Las tinieblas*, p. 40).

infinita: herida (abierta) de un dolor que no se puede enterrar. A raíz de la prohibición del incesto, impuesta al entrar en la dimensión simbólica del lenguaje y superar el complejo de Edipo, la madre se convierte en el *das Ding* ('la Cosa') y, de este modo, se erige en el objeto inalcanzable que va a motivar el proceso metonímico de sustitución, a lo largo de toda la vida del sujeto: "claro que en amor", decía Proust, "nunca puede haber calma, porque lo que se logra es tan sólo un nuevo punto de partida para más desear" (*En busca del tiempo perdido. A la sombra de las muchachas en flor*, p. 193). Así, de acuerdo con la teoría lacaniana, el deseo es siempre errante, obligando al sujeto a emprender una búsqueda imposible, con el fin de aplacar la angustia y el dolor que provocan la falta y el vacío del ser, como consecuencia del corte simbólico que provoca el lenguaje.

De esta manera, en la teoría psicoanalítica lacaniana, el deseo instaura un tipo de relación concreta entre el sujeto y el objeto, que nunca está basada en los principios de la necesidad: "Le désir" dice Lacan, "n'est pas représentatif du besoin" (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 254). En "A Revised Psychopathology of the Psychoses and Psychoneuroses" (1941), Fairbairn se pregunta si la pulsión busca el placer (*pleasure-seeking*) o, por el contrario, busca el objeto (*objet-seeking*) y, con estas dos posibles perspectivas, quedan resumidas las dos vías que marcan la teoría freudiana y la teoría lacaniana. Para Freud, la pulsión – aunque de manera prematura experimente la impronta de un objeto determinado – se halla totalmente orientada hacia la satisfacción, es decir, a la resolución de la tensión por las vías más cortas, según las modalidades apropiadas que exige cada zona erógena del cuerpo. En este sentido, condicionado por la noción económica, Freud elabora una teoría sobre el placer y no sobre el deseo, al afirmar que la satisfacción puede alcanzarse con un objeto preparado para ese fin. En cambio, en la teoría de la pulsión lacaniana – remodelada por medio de la dimensión del orden simbólico –, la pulsión ya no busca una satisfacción, sino un objeto<sup>12</sup>: "la libido n'est plus pour nous *pleasure-seeking*, mais *objet-seeking*" (*Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation*, p. 12). Ahora, Lacan rechaza el *pleasure-seeking* freudiano, pero también critica la tradición hedonista del *objet-seeking* – representada por el

---

<sup>12</sup> A partir de aquí, Melanie Klein habla de objetos buenos y objetos malos en "A Contribution to the Psychogenesis of Maniac-Depressive States" (1935) y "Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant" (1952).

determinismo biológico de Fairbairn— que insiste en establecer una especie de equivalencia entre el placer y el objeto, al considerar que puede existir un objeto natural para satisfacer la pulsión. Sin embargo, con el concepto de deseo, Lacan renueva toda la tradición del *objet-seeking* y establece una distinción esencial entre el *Sache* (objeto de la necesidad) y el *das Ding* (objeto —imposible— de la pulsión), con el fin de desligar la práctica psicoanalítica de la perspectiva psicologizante y evolucionista del positivismo científico. Así, explica Lacan, “si on distingue, au départ de la dialectique de la pulsion, le *Not* du *Bedürfnis*, le besoin de l’exigence pulsionnelle — c’est justement parce qu’aucun objet d’aucun *Not*, besoin, ne peut satisfaire la pulsion” (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts de la Psychanalyse*, p. 188). De acuerdo con la teoría lacaniana, la necesidad —de naturaleza biológica— puede ser satisfecha a través de un objeto real: el alimento (*Sache*), que permite que la necesidad se cierre sobre sí misma. La pulsión, en cambio, carece de objeto y, por eso mismo, la alienación que introduce el juego del significante crea una demanda de amor que exige dar lo que no se tiene, hecho que obliga al sujeto a aceptar el orden de la pérdida y la expectativa de un deseo insatisfecho. Así, mientras el objeto de la pulsión intenta satisfacer las exigencias pulsionales —a través de la proyección fantasmática y la dimensión imaginaria—, la necesidad requiere de un objeto de existencia material, al no poder aliviar las tensiones con un objeto fantasmático. En esta línea, dice Lacan, “nul besoin n’est satisfait par une satisfaction hallucinatoire. Le besoin exige pour être satisfait l’intervention du processus secondaire — et même des processus secondaires car il y en a une grande variété — lesquels processus, eux, ne se payent que de réalités, comme leur nom l’indique. Ils sont soumis au principe de réalité” (*Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation*, p. 84). Para Lacan, por lo tanto, es imposible llegar a satisfacer la pulsión y, por ese motivo, la proyección fantasmática de un objeto imaginario trata de ocultar la insatisfacción que provoca el acceso al orden simbólico del lenguaje, cuando la necesidad se transforma en demanda y surge la dimensión del deseo.

Al final, dice Lacan, el *das Ding* es “le lieu des *Triebe*”: un reducto pulsional imposible de apresar por medio del lenguaje, que “est originellement ce que nous appellerons le hors-signifié” (*Le Séminaire VII. L’Éthique de la Psychanalyse*, p. 131 y 67). En este sentido, según explica Lacan, el *das Ding* es lo real puro: el nudo de goce que se resiste a la marca del significante. Y la pulsión, precisamente, busca el

*das Ding*, pero sólo encuentra el ‘objeto a’<sup>13</sup>, que es “ce qui chatouille *das Ding* par l’intérieur” (*Le Séminaire XVI. D’un Autre à l’autre*, p. 233). Como objeto metonímico e insuficiente –clasificado según cuatro elementos: objeto de succión, objeto de excreción, voz y mirada– el ‘objeto a’ se convierte en una modalidad de la frustración, cuya finalidad es colmar la angustia que produce un deseo insatisfecho. Heredero del concepto de la plusvalía marxista y claramente influenciado por el concepto freudiano de ‘ganancia de placer’ (*Lustgewinn*<sup>14</sup>), Lacan elabora el concepto de ‘plus-de-gozar’: una función que implica la renuncia al goce por efecto de un discurso que articula esa renuncia, en donde se forma el ‘objeto a’ lacaniano, como un intento (frustrado) por recuperar el goce perdido, cuando el sujeto viene a ser. Durante toda la vida, el sujeto busca el goce: la fusión o el reencuentro con el *das Ding* o ‘la Cosa’ perdida –como satisfacción de la pulsión–, pero el significante introduce la dimensión de la pérdida y el sujeto se ve obligado a acomodar su demanda al ‘objeto a’ que resulta insuficiente y, por eso mismo, se convierte en el motor que aviva la fuerza del deseo. Así, al no poder alcanzar el objeto que calme las exigencias de la pulsión, el sujeto se engaña a sí mismo, a través del recubrimiento fantasmático de la falta –desde la dimensión imaginaria– o a través del recubrimiento inconsistente que proporciona el ‘objeto a’ – desde la dimensión simbólica.

Sin embargo, como la pulsión no puede ser satisfecha, Lacan llega a la conclusión de que “l’amour, c’est donner ce qu’on n’a pas”<sup>15</sup>, porque la respuesta del otro nunca

---

<sup>13</sup> A pesar de que el propio Lacan sitúa el surgimiento del ‘objeto a’ –de manera simbólica– al final de la obra de *Écrits*, Paul-Laurent Assoun (2003) explica que el concepto de ‘objeto a’ nace en *Le Séminaire XIV. La Logique du phantasme* (1966-1967). Sin embargo, en *Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation* (1958-1959) ya aparece un concepto similar: la noción de ‘objeto para el deseo’ o ‘objeto-causa’ del deseo. Finalmente, Plon y Roudinesco explican que en *Le Séminaire XV. L’Acte psychanalytique* (1967-1968), Lacan reconoce que el ‘objeto a’ ha sido formulado a partir del ‘objeto transicional’ de Winnicott.

<sup>14</sup> En *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905), Freud explica que la sensación de placer que experimenta el oyente no puede provenir del contenido del chiste, sino de su trabajo que –similar al trabajo del sueño: condensación y desplazamiento– tiene la capacidad de producir una sensación de placer en el oyente. En *Le Séminaire V. Les Formations de l’Inconscient* (1957-1958), Lacan retoma esta idea freudiana y afirma que el chiste tiene una estructura ternaria: dos sujetos y el Otro, que funciona como lugar de sanción respecto a la expresión verbal producida.

<sup>15</sup> Cita extraída de “La Direction de la Cure et les Principes de son pouvoir”, *Écrits*, p. 618.

Y, de hecho, esta fórmula lacaniana –‘l’amour, c’est donner ce qu’on n’a pas’– es heredera de la distinción que establece Freud entre el amor celeste y el amor terrestre, en el ensayo “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (contribuciones a la psicología del amor II)” (1912). Concretamente, dice Freud, “Là où ils aiment, ils ne désirent pas et là où ils désirent, ils ne peuvent pas aimer. Ils cherchent des objets qu’ils n’aient pas besoin d’aimer, afin de maintenir leur sensualité à distance de leurs objets d’amour” (citado por Roudinesco y Plon, en *Dictionnaire de la Psychanalyse*, p. 765).

puede adaptarse a las exigencias de la demanda y, por ese motivo, el deseo del sujeto permanece siempre a la deriva, a la espera de una satisfacción imposible, como consecuencia de la violencia que imprime el orden simbólico del lenguaje. Por eso, dice Lacan, en el amor “*je te demande de refuser ce que je t’offre parce que ce n’est pas ça (...) Ce n’est pas ça – voilà le cri par où se distingue la jouissance obtenue, de celle attendue*” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 142). Sin apelar a un masoquismo que se recrea en el dolor y la pérdida, Lacan cree que el amor debe incidir en la insatisfacción permanente del sujeto –sin tratar de recubrir la falta–, ya que es el único modo de mantener el deseo con vida e impedir que el sujeto quede paralizado en la (supuesta) completud consigo mismo. Así, en el abismo que se crea entre la necesidad y la demanda –como consecuencia del corte que introduce el significante fálico–, emerge la dimensión del deseo, que mantiene al sujeto en una estado de insatisfacción permanente, que le impide quedar estancado en la autocomplacencia del sujeto psicótico. La pulsión, por lo tanto, queda más allá de la dimensión del cuerpo biológico, al sufrir la intromisión de la dimensión simbólica del lenguaje, en donde se origina el nacimiento del deseo y del sujeto.

#### 1.4 La historización mítica de lo real

Todo pasa y todo vuelve, eternamente  
gira la rueda del ser. Todo muere, todo  
reflorece; eternamente se desenrolla el  
año del ser. Todo se rompe, todo se  
reajusta; eternamente se edifica la  
morada del ser.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*.

La pulsión, según explica Lacan, crea una temporalidad determinada que toma el pasado como punto de partida, para desarrollar una búsqueda metonímica a través de diferentes objetos sustitutivos, con los que trata de cubrir la falta. Anclada en el pasado –en ese momento preedípico en el que la prohibición del incesto todavía no está vigente–, la pulsión trabaja contra la cadena simbólica del lenguaje, porque quiere recuperar el goce mortífero que proporciona la madre. Sin embargo, en su camino sólo encuentra el ‘objeto a’, que no soporta la ilusión de completud más que por unos breves instantes de tiempo, obligando al sujeto a enfrentarse con el fracaso y

la pérdida que, al final, son las experiencias que mantienen el deseo con vida. En este sentido, comenta Lacan, “Les pulsions sont nos mythes (...). Il ne faut pas l’entendre comme un renvoi à l’irréel. C’est le réel qu’elles mythifient” (“Du « Trieb » de Freud et du désir du psychanalyste”, *Écrits*, p. 811). Debido a la intromisión del orden simbólico del lenguaje, la pulsión se construye en torno a un movimiento metonímico constante, que se desplaza por una serie de objetos parciales que resultan insuficientes, con el fin de alcanzar el goce perdido. Esta deriva errática, estructurada bajo la forma del eterno retorno nietzscheano, provoca una rememoración mítica de lo real que acaba historizando la dimensión de la pulsión, incapaz de olvidar el goce que la madre proporciona en el pasado. Así, dice Lacan, “Ce qui est fondamental, au niveau de chaque pulsion, c’est l’aller et retour où elle se structure (...) aller et retour, (...) réversion fondamentale, (...) caractère circulaire” (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 199). En estos momentos, de acuerdo con la teoría lacaniana, el efecto del significante es lo que confiere a la pulsión su dimensión histórica, ya que le obliga a retrotraerse en el tiempo –en un movimiento circular, que no puede desprenderse del pasado–, con el fin de recuperar el origen perdido, más allá del lenguaje. De esta manera, el psicoanálisis lacaniano presenta un sujeto siempre a la espera, con la mirada puesta en el pasado, para construir el futuro como repetición de ese primer goce experimentado. Por lo tanto, para Lacan,

la pulsion (...) comporte une dimension historique (...) Cette dimension se marque à l’insistance avec laquelle elle se présente, en tant qu’elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisé. La remémoration, l’historisation, est coextensive au fonctionnement de la pulsion dans ce que l’on appelle le psychique humain. C’est aussi là que s’enregistre, qu’entre dans le registre de l’expérience, la destruction (*Le Séminaire VII. L’Éthique de la Psychanalyse*, p. 248).

Esta necesidad constante de reinstaurar un estado anterior –la unión simbiótica con la madre– acerca la pulsión lacaniana a la pulsión de muerte que Freud, de un modo especulativo, anuncia en “Más allá del principio del placer” (1920). Después de observar el juego reiterativo de un niño de año y medio, Freud llega a la conclusión de que existe una compulsión a la repetición más primitiva que el principio del placer. El juego del pequeño consiste en arrojar por encima de la barandilla de la cuna –fuera del alcance de la vista– un carrito de madera atado con una cuerda, cuyo extremo sujeta con la mano. Este movimiento de expulsión va acompañado de un grito de júbilo y satisfacción ‘o-o-o-o’ (*fort.*: lejos, fuera) y, cuando el pequeño recoge el

carrete de madera, saluda su reaparición con un alegre ‘a-a-a-a’ (*da*: aquí, dentro). El juego consiste en hacer aparecer y desaparecer el carrete de madera, con lo que el niño representa la marcha y el retorno de su madre. Evidentemente, la ausencia de la madre no es agradable para el pequeño, pero éste repite –una y otra vez– un momento doloroso en su vida, porque el juego del carrete le permite pasar de una actitud pasiva –en donde, simplemente, sufre la marcha de la madre– a un papel activo, que le permite controlar la ausencia y la reaparición de la madre y, de paso, le ofrece la oportunidad de vengarse del daño que ésta le inflige con su marcha. Así, dice Freud, “la única razón de que el niño repitiera como juego una impresión desagradable era la de que a dicha repetición se enlazaba una consecución de placer de distinto género, pero más directa” (“Más allá del principio del placer”, p. 92). De esta manera, en la compulsión de repetición, Freud ve la marca de lo demoníaco: es una fuerza primitiva y constante –independiente del principio del placer– que trabaja en silencio y que es incapaz de estabilizarse. Al final, a través de la obsesión demoníaca por la repetición, la pulsión de muerte establece un juego entre un fragmento doloroso del pasado que se reprime y el presente en el que se revive la experiencia, configurando una temporalidad novedosa, con la suma de dos momentos distantes en el tiempo.

Del mismo modo, Lacan asocia el goce con la compulsión de repetición y remarca “l’affinité essentielle de toute pulsion avec la zone de la mort” (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 223). El proceso histórico de la pulsión lacaniana se sitúa, entonces, del lado de la repetición –al margen de la prohibición que instaura el Nombre-del-Padre–, con el fin de recuperar ese ‘más allá del principio del placer’ que se perdió al proferir la primera palabra. Sin embargo, para Lacan, la compulsión de repetición de la teoría freudiana está concebida a partir de la teoría de la representación –como identidad de dos momentos distantes en el tiempo–, hecho que impide contemplar el juego creador que implica todo proceso de repetición. En este sentido, explica Lacan,

La répétition demande du nouveau. Elle se tourne vers le ludique qui fait de ce nouveau sa dimension. (...) le vrai secret du ludique, à savoir la diversité plus radicale que constitue la répétition en elle-même. Voyez-là chez l’enfant, dans son premier mouvement, au moment où il se forme comme être humain, se manifester comme exigeant que le conte soit toujours le même, que sa réalisation raconté soit ritualisée, c’est-à-dire textuellement la même (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 72).

La pulsión establece una relación con el pasado, desde la potencialidad de dos presentes paralelos: el ‘presente del pasado’ y el ‘presente del presente’, desde el cual se rememora el pasado. Así, la obsesión que tiene la pulsión por instaurar un estado anterior inaugura una temporalidad determinada, como eterno retorno nietzscheano de lo ‘Mismo’, pero lo que retorna ya no es idéntico, porque el pasado se reformula – nuevamente– bajo los parámetros del presente actual, hecho que conlleva la transformación de aquel ‘presente del pasado’. La pulsión de muerte, por lo tanto, es una tendencia lúdica, capaz de producir lo inesperado, a través de la compulsión demoníaca de la repetición. De este modo, más allá de los principios básicos de la filosofía platónica, Lacan arremete contra la concepción freudiana de la representación –estancada en la repetición de lo ‘Mismo’– y consigue introducir la noción de repetición creadora, a partir del juego de la diferencia, que desarticula la equivalencia temporal entre el presente y el pasado. En este sentido, en la teoría lacaniana, la historización mítica de lo real no implica que la pulsión quede paralizada en la dimensión del pasado, incapaz de transformar el futuro, sino que la repetición – desde la apertura de lo desconocido– ya no reproduce lo ‘Mismo’, sólo repite el acto mismo de repetir.

De esta manera, como consecuencia de la prohibición del incesto que impone la ley de la castración simbólica, la pulsión lacaniana adopta una dimensión histórica – construida en torno a un movimiento metonímico constante–, con el fin de alcanzar el goce mortífero que proporciona la madre en los primeros años de vida del sujeto. Así, como el eterno retorno nietzscheano, la pulsión lacaniana introduce una temporalidad determinada que tiene el pasado como guía, para configurar un futuro inesperado a través de la repetición. De ahí que la perspectiva pulsional lacaniana se acerque a la teoría freudiana sobre la pulsión de muerte, ya que se estructura en torno a un movimiento de repetición compulsivo, cuya finalidad es recuperar la satisfacción que proporciona el goce perdido, para cubrir la falta que atraviesa el ser del sujeto. Sin embargo, para Lacan, la pulsión no puede alcanzar la satisfacción –hecho que permitiría ocultar la falta–, sino que mantiene abierta la herida del dolor, para que el deseo pueda seguir trabajando. En este sentido, argumenta Lacan,

la caractéristique de la pulsion est d’être une *konstante Kraft*, une force constante (...). La constance de la poussée interdit toute assimilation de la pulsion à une fonction biologique, laquelle a toujours un rythme. La première chose que dit

Freud de la pulsion, c'est (...) qu'elle n'a pas de jour ou de nuit, qu'elle n'a pas de printemps ni d'automne, qu'elle n'a pas de montée ni de descente. C'est une force constante (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 185).

Así, a través del orden simbólico del lenguaje, Lacan expulsa la dimensión económica y cuantitativa de la teoría freudiana sobre la pulsión –cuestionando el reduccionismo biologicista del positivismo– e introduce la dimensión del deseo y la pérdida, que efectúa una rememoración mítica de lo real, obligando a la pulsión a mantenerse siempre a la espera. De esta manera, la pulsión lacaniana inicia un proceso de búsqueda desesperado, con el fin de alcanzar el goce que proporciona la madre en el pasado –antes de que la prohibición del incesto la convierta en un imposible–, pero sólo encuentra la satisfacción efímera del ‘objeto a’, que no hace más que alimentar la avidez del deseo. Por eso, dice Braunstein, la pulsión lacaniana “ne tranquillise, ni ne rassasie. La pulsion historise: le mémorable et la transgression sont réunis par elle dans un seul faisceau, elle côtoie l'échec en venant vers les bords du réel impossible: c'est en cela qu'elle réussit” (*La Jouissance, un concept lacanien*, p. 61).

## II. Derivadas culturales de la pulsión: Georges Bataille

### 2.1 Norma, transgresión y erotismo

Cansada de esperar a que Teseo regrese del  
Laberinto, cansada de acechar su paso igual y de  
reconocer su rostro tras todas las sombras que pasan,  
Ariadna acaba de colgarse. Del hilo amorosamente tejido  
de la identidad, de la memoria y del reconocimiento, su  
cuerpo pensativo gira sobre sí mismo. Sin embargo,  
Teseo, rotas todas las amarras, no regresa. Corredores,  
túneles, bifurcaciones, abismos, relámpagos sombríos,  
truenos quedos: él avanza, cojea, danza, salta. ¿En la sabia  
geometría del Laberinto hábilmente centrado? No, sino a  
lo largo de lo disimétrico, lo tortuoso, lo irregular, lo  
montañoso, lo escarpado. ¿Por lo menos hacia la  
conclusión de su prueba, hacia la victoria que le promete  
el retorno? Tampoco; va alegremente hacia el monstruo  
sin identidad, hacia el disparate sin especie, hacia aquel  
que no pertenece a ningún orden animal, que es hombre y  
bestia, que yuxtapone en sí mismo el tiempo vacío,  
repetitivo, del juez infernal y la violencia genital,  
instantánea, del toro. Y va hacia él, no para borrar de la  
tierra esa forma insoportable, sino para perderse con ella  
en su extrema distorsión.

Michel Foucault, “Ariadna se ha  
colgado”, *Entre filosofía y literatura*.

En los años cincuenta, a pesar de no emplear la palabra de un modo explícito, Bataille reconfigura el concepto psicoanalítico de la pulsión freudiana desde una perspectiva novedosa, a través de la teoría sobre el erotismo. Fundador del Colegio de Sociología –junto a Michel Leiris y Roger Callois (1937-1939)–, el acercamiento de Bataille a la obra freudiana está condicionado por su bagaje sociológico, hecho que le lleva a interesarse sobre todo por la aplicación política del psicoanálisis –como ciencia de la cultura– y no tanto por su dimensión clínica. Así, al leer “Tres ensayos sobre teoría sexual” (1905) y trasladar el alcance de la pulsión freudiana a una esfera política, Bataille llega a la conclusión de que el erotismo –como una actividad exclusiva de la intimidad humana que excede lo biológico– es el problema fundamental de la existencia humana, que tiene la capacidad de transformar las bases que sustentan el sistema racional del mundo del trabajo. Fascinado por la filosofía nietzscheana, Bataille elabora un pensamiento provocador e iconoclasta, que se alimenta de la

confrontación que mantiene con los principios de la moral cristiana y, de este modo, la teoría sobre el erotismo se convierte en una glorificación de la violencia de las pulsiones, que se sitúan del lado de la perversión y la culpa. Así, desde una nueva perspectiva teórica, Bataille consigue resucitar la teoría psicoanalítica freudiana, más allá del reduccionismo biologicista que impone el positivismo científico, al reintroducir la pulsión en una nueva dimensión –esta vez– cultural y política.

Según explica Bataille (1957), el erotismo difiere del determinismo biológico del instinto sexual y, al quedar más allá de la práctica reproductiva y comprometer la dimensión fantasmática del individuo, es una experiencia de la vida interior del ser humano que el animal desconoce. Así, para Bataille, el erotismo nace en el paso del animal al hombre, en el momento en que el trabajo irrumpe en el mundo y se instaura el orden de la prohibición –con el fin de domesticar la violencia de las pulsiones–, hecho que provoca el desplazamiento desde una sexualidad animal a una sexualidad avergonzada, cuando el pudor invade el sexo. El mundo del trabajo –incompatible con los excesos del mundo sagrado de la fiesta– se rige por una racionalidad estricta, que obliga al hombre a sacrificar la satisfacción inmediata de sus impulsos, para que el esfuerzo humano revierta de manera productiva en el sistema racional de trabajo. Influenciado por *Tótem y tabú* (1913), Bataille llega a la conclusión de que las prohibiciones –esas reacciones afectivas, que nacen como consecuencia del estupor que siente el hombre frente a la violencia– están dirigidas a controlar la sexualidad y la muerte, caracterizadas por el derroche ilimitado de energía. De esta manera, al expulsar la violencia del curso habitual de las cosas, el conjunto de prohibiciones en torno a la sexualidad y la muerte consiguen que el hombre se aleje de una animalidad primaria y se adentre en el estado de la cultura, al renunciar a una parte esencial de sí mismo. Sin embargo, Bataille en ningún momento habla del paso de la naturaleza a la cultura –que considera una abstracción–, sino del paso del animal al hombre y, a diferencia de Lévi-Strauss (1949), afirma que la prohibición primera que fundamenta este paso es aquella que restringe el contacto con los muertos y no aquella que prohíbe el incesto. De esta manera, a través de la teoría sobre el erotismo, Bataille demuestra la capacidad política de las pulsiones que, al margen del determinismo biológico de los instintos, consiguen desestabilizar el sistema racional del mundo del trabajo, al transgredir las prohibiciones que garantizan la continuidad del orden social establecido.

No obstante, todas estas prohibiciones encierran una profunda paradoja, porque si bien permiten al hombre separarse de la animalidad, también lo convierten en un esclavo de la prohibición, por el miedo que le inspira al hombre infringir la norma. Según dice Bataille, el mundo del trabajo aprovecha este miedo para dominar al hombre que, temeroso de transgredir los límites establecidos, abandona la violencia de los impulsos desenfrenados –que lo convertirían en un ser soberano– y se encadena a la maquinaria del sistema de producción capitalista. Por eso, incapaz de aceptar el orden racional del mundo del trabajo, Bataille trata de recuperar la violencia que emana del mundo animal, pero no para reinstaurar un estado natural anterior a la cultura –empresa que, por otra parte, resulta inalcanzable–, sino para cuestionar la tiranía que impone el mundo de las cosas. Así, para poder liberarse de esa esclavitud consentida que el ser humano llama comodidad, Bataille elogia la violencia irracional e improductiva del mundo animal, cuestionando la (aparente) superioridad del hombre:

En presencia de seres *ilegales* y básicamente libres (los únicos verdaderos *outlaws*) la más inquietante envidia sigue prevaleciendo sobre un estúpido sentimiento de superioridad práctica. (...) Tantos animales en el mundo y todo lo que hemos perdido: la inocente crueldad, la opaca monstruosidad de los ojos, apenas distinguibles de las pequeñas burbujas que se forman en la superficie del barro, el horror unido a la vida como un árbol a la luz. Quedan las oficinas, los documentos de identidad, una existencia de sirvientas amargadas y, no obstante, una especie de locura estridente que en el curso de algunos extravíos linda con la metamorfosis. Podemos definir la obsesión por la *metamorfosis* como una necesidad violenta, *que se confunde además con cada una de nuestras necesidades animales* impulsando a un hombre a desistir de repente de los gestos y las actitudes exigidos por la naturaleza humana: por ejemplo, un hombre entre otros, dentro de un departamento, se tira al suelo boca abajo y se pone a comer la papilla del perro. De modo que en cada hombre hay un animal encerrado en una cárcel, como un preso, y hay también una puerta, y si entreabrimos la puerta, el animal se abalanza hacia afuera como el preso que encuentra la salida; entonces, provisionariamente, el hombre cae muerto y el animal se comporta como animal, sin preocupación alguna por suscitar la admiración poética del muerto. En ese sentido se puede considerar al hombre como una cárcel de apariencia burocrática (“Metamorfosis”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, p. 53 y 54).

A través de la teoría sobre el erotismo, al recuperar la violencia del animal, Bataille arremete contra la banalidad cotidiana en la que se desenvuelve el ser humano, incapaz de enfrentarse con las normas sociales que rigen el sistema racional del mundo del trabajo. Por eso, dice Bataille, la finalidad de Teseo en estos momentos ya no es matar al Minotauro y salir del laberinto, sino “très précisément [le désir] du Minotaure, désir par conséquent de libérer l’animalité de l’homme, de retrouver les

métamorphoses monstrueuses refoulées par la prison du projet” (*La Prise de la Concorde suivi de Les Dimanches de la Vie. Essais sur Georges Bataille*, p. 116). Y, para Bataille (1930a), la animalidad se libera por la boca, a través de ese órgano que marca el comienzo de la animalidad y que es el orificio de los impulsos físicos profundos. Según explica (1930b), en el momento en que el hombre se incorpora, el eje horizontal propio de los animales (boca-ano) es sustituido por el eje vertical del hombre, que supone un desplazamiento del centro de gravedad del animal: su orificio anal –que marca el final de su estructura horizontal– queda escondido en el interior del cuerpo del hombre, cuya finalidad excretora debe sustituir por la boca. Así, para Bataille, la boca se convierte en el órgano común a los dos ejes que constituyen al hombre: el eje biológico, constituido por la polaridad boca-ano; y el eje ideológico, constituido por la polaridad boca-ojos. A veces en las grandes ocasiones, comenta Bataille, la vida humana todavía se concentra bestialmente en la boca: la ira que hace retorcer los dientes o el terror que motiva gritos desgarrados es la manera que encuentra el hombre de liberar la animalidad de sus impulsos más violentos. Y en la boca están también la risa y el silencio. Así, con el movimiento de la prohibición el hombre se separa del animal y se somete a las exigencias que impone el mundo racional del trabajo que, para garantizar la continuidad del sistema social, obliga a renunciar a la violencia de las pulsiones; sin embargo, con el movimiento de la transgresión, el hombre se acerca nuevamente al animal, pero no para instaurar el mito rousseauiano del buen salvaje, sino para cuestionar el orden racional establecido, a través de la desobediencia y la rebeldía de las pulsiones.

Por eso, según explica Bataille, el erotismo es transgresión: su territorio es el territorio de la violencia y de la violación –siempre más allá del sistema de la norma que impone el mundo racional del trabajo–, en donde el hombre puede volver a recuperar la animalidad de las pulsiones. Sin embargo, la transgresión no significa un retorno a la naturaleza, sino que más bien “*levanta la prohibición sin suprimirla*”, manteniendo lo prohibido para gozar de él (*El erotismo*, p. 40). Fascinado por la obra de Sade –que se niega a construir una sociedad sin prohibiciones, porque su finalidad es demostrar la perversión que recorre todo signo restrictivo–, Bataille afirma que el verdadero goce se encuentra siempre escondido en la experiencia del pecado: “No tenemos posibilidad más que de lo imposible”, dice Bataille, “Estás en poder del deseo al abrir tus piernas, exhibiendo tus partes sucias. En cuanto dejases de experimentar esa

posición como prohibida, el deseo moriría de inmediato, y con él la posibilidad de placer” (*El culpable*, p. 175). El deseo del erotismo, por lo tanto, nace con el impulso contradictorio de miedo y fascinación que siente el hombre, cuando se enfrenta con la prohibición, que incita a la desobediencia y la transgresión. Sin embargo, en ese momento preciso en que el sujeto se adentra en la experiencia del pecado, la infracción de la norma no elimina la prohibición, sino que la ratifica y la perpetúa, estableciendo una unión indisoluble entre el límite y su transgresión. En este sentido, comenta Foucault,

el límite y la transgresión del límite se deben uno a otra la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no pudiera ser franqueado en absoluto; vanidad a su vez de una transgresión que no franqueara más que un límite de ilusión o de sombra. Pero, ¿tiene el límite una existencia verdadera fuera del gesto que gloriosamente lo atraviesa y lo niega? ¿Qué sería, después, y que podría ser antes? ¿Acaso la transgresión no agota todo lo que es en el instante en que franquea el límite, no existiendo en ningún otro lugar sino en ese punto del tiempo? (...) [La transgresión] actúa como una glorificación de lo que excluye; el límite se abre violentamente sobre lo ilimitado, se encuentra repentinamente arrastrado por el contenido de lo que niega y consumado por esa plenitud extraña que le invade hasta el corazón. La transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo lleva a despertarse en su desaparición inminente, a encontrarse en lo que excluye (más exactamente tal vez a reconocerse allí por primera vez), a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida (“Prefacio a la transgresión”, *Entre filosofía y literatura*, p. 167).

Ahora, lo prohibido incita a la transgresión, que –a su vez– modifica lo prohibido, dotándolo de un sentido nuevo que antes no tenía y, de esta manera, se crea una dependencia mutua entre el ser de la prohibición y el ser de la transgresión, que se sustentan en la negación que se dirigen el uno al otro. Sin embargo, según explica Foucault (1963c), la finalidad de la transgresión de Bataille no es la subversión o el escándalo, sino que su intención es afirmar el ser limitado y abrir el ser ilimitado, en donde el sujeto puede volver a recuperar la animalidad perdida de las pulsiones. Ajena a lo demoníaco –que no hace más que negarlo todo–, la transgresión no reclama una libertad absoluta, porque el gesto que inaugura la experiencia del pecado no está menos sujeto a las reglas que la prohibición. Así, en el erotismo, la superación del límite desencadena la violencia, en un movimiento rápido: no fija nada, no conoce ni reconoce nada –ni ley, ni sentido, ni culpa–, pasa deprisa y repite constantemente el movimiento que da placer, sin llegar a agotar nunca el ser de la prohibición. Por eso, según dice Foucault, el binomio de la prohibición y la transgresión es como “el rayo en la noche que, desde el fondo del tiempo, da un ser denso y negro a lo que niega, lo

ilumina desde el interior de arriba a abajo, aunque le debe su viva claridad, su singularidad desgarradora y erguida, se pierde en ese espacio que firma con su soberanía y finalmente calla, después de haberle dado un nombre a lo oscuro” (“Prefacio a la transgresión”, *Entre filosofía y literatura*, p. 168). Más allá del movimiento dialéctico, sustentado en el juego de contrarios, la transgresión de Bataille no es una fuerza exterior que –con posterioridad– atraviesa el ser de la prohibición, sino que se origina en el mismo momento en que nace la prohibición, iluminando (y construyendo) su ser desde dentro, a partir de un movimiento de negación con el que la transgresión bautiza el límite que impone la prohibición. El erotismo, por lo tanto, sólo existe como paradoja: necesidad de un límite, que nace de la afirmación del movimiento de la transgresión y el pecado; necesidad –a su vez– de la transgresión, cuyo gesto se funda en un límite (al parecer) infranqueable. Ambos ya sólo existen a su encuentro.

Así, a través de la teoría sobre el erotismo, Bataille trata de recuperar la violencia del animal, con el fin de destruir el sistema racional del mundo del trabajo y garantizar la soberanía del hombre. Frente al sujeto-neurótico, que renuncia a satisfacer el deseo, la teoría sobre el erotismo de Bataille es heredera de la incondicionalidad del deseo que manifiesta el libertino sadiano y, por ese motivo, su finalidad es construir un sujeto soberano (¿el nuevo Zaratustra?), que sea capaz de vivir en la afirmación incondicional del deseo. En este sentido, al recuperar la violencia de las pulsiones, Bataille se acerca a la figura del animal, pero su finalidad no es instaurar un estado natural anterior a la cultura, sino que trata de cuestionar la vulgaridad instruida en la que –día a día– vive inmerso el hombre. Y, si bien Freud acaba universalizado la perversión –ese rasgo distintivo que ha servido para distinguir al sujeto-normal del sujeto-patológico<sup>16</sup>–, Bataille introduce la perversión en un nuevo marco político, que permite luchar contra el sistema social establecido, a través de la experiencia de la transgresión y el pecado. De esta manera, gracias a la teoría sobre el erotismo, Bataille reconceptualiza la teoría pulsional freudiana, a través de una perspectiva sociológica novedosa, que no puede prescindir de un estudio sobre las condiciones del trabajo y del sistema de producción capitalista y, por eso mismo, Bataille se interesa

---

<sup>16</sup> Las palabras exactas de Freud son las siguientes: “en ningún hombre normal falta una agregación de carácter perverso al fin sexual normal, y esta generalidad es suficiente para hacer notar la impropiedad de emplear el término ‘perversión’ en un sentido peyorativo” (“Tres ensayos sobre teoría sexual”, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, p. 32).

por el psicoanálisis como una ciencia de la cultura y no tanto por su dimensión clínica. Al final, más allá del determinismo biológico de los instintos, Bataille demuestra la capacidad política que encierra la pulsión, cuya violencia se convierte – en estos momentos– en la fuerza que garantiza la soberanía del sujeto, al cuestionar el sistema de normas que tratan de asegurar la continuidad del orden social establecido.

## 2.2 La experiencia interior

J'introduis ma tête, comme pour regarder,  
dans un orifice à peu près semblable à un œil-de-bœuf  
donnant sur un lieu clos et sombre,  
analogue aux greniers cylindriques de pisé  
que j'ai vus en Afrique noire.  
Mon angoisse est due à ce que,  
me penchant sur cet espace claquemuré  
que je surprends dans son obscurité intérieure,  
c'est en moi-même que je regarde.  
Michel de Leiris, *Nuits sans nuits et quelques  
jours sans jour*.

Para Bataille (1953), el erotismo es una experiencia interior –cercana al arrebató místico– que se caracteriza por la desproporción entre su intensidad y la aparente banalidad de la ocasión que desencadena la experiencia, provocando un desapego frente a todo aquello que tiende a asegurar la vida, con el fin de alcanzar la exuberancia de un instante único. Así, al transgredir los límites de lo establecido, la experiencia interior del erotismo inaugura la dimensión de lo desconocido, obligando al sujeto –más allá de la satisfacción inmediata de sus instintos biológicos– a enfrentarse con la violencia de lo real del goce, que rompe y desgarrá su ser<sup>17</sup>. La pulsión del erotismo, por lo tanto, arremete contra el determinismo biológico –cuya finalidad es conservar y extender la vida–, para proporcionar al sujeto una experiencia interior, que excede los límites que marcan los instintos y su conservadurismo. Sin embargo, mientras el sentido de la experiencia mística trasciende la inmediatez del momento y remite a una instancia superior –desvirtuando el alcance de lo

---

<sup>17</sup> A diferencia de las críticas que Derrida, Althusser o Lyotard dirigen al concepto de 'experiencia', porque en su opinión siempre remite a la noción de 'presencia', el concepto de 'experiencia' en Bataille conduce a la disolución del ser.  
Ver Martin Jay (1995): "Limites de l'expérience-limite: Bataille et Foucault", Denis Hollier (dir.): *Georges Bataille après tout*, París: Éditions Belin, pp. 35-59.

desconocido, al convertir la experiencia mística en una búsqueda desesperada de Dios, cuyo movimiento teleológico consigue mitigar el dolor de la ignorancia–, la experiencia interior de Bataille se enmarca en un mundo que ya no tiene Dios: “Dios está muerto”, dice Bataille, “lo está hasta tal punto que no podría hacer entender su muerte más que matándome. Es decir, volviendo sobre mí mismo y desgarrando el ser” (*El culpable*, p. 103). Ahora, con la muerte de Dios, la experiencia interior se queda sin ese referente externo que –hasta el asesinato de Nietzsche– sustentaba el sentido de la experiencia mística y, como consecuencia, el hombre debe convertirse en el referente de su propia experiencia –replegándose sobre sí mismo–, en donde descubre el goce que traspasa su ser. Así, en ausencia de una figura trascendental que soporte el sentido de la experiencia, el vacío ontológico que deja la muerte de Dios es cubierto por el sujeto, que queda sumido en la soledad, obligado a responsabilizarse de su propia ignorancia. Según explica Foucault,

La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente *interior* y *soberana*. Pero una experiencia tal, en la que la muerte de Dios estalla, descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese umbral donde desfallece la falta. En este sentido, la experiencia interior es enteramente la experiencia de lo *imposible* (“Prefacio a la transgresión”, *Entre filosofía y literatura*, p. 165).

Ahora, la muerte de Dios acaba con la experiencia mística e instaura el paso a la dimensión erótica, al sustituir la relación vertical y ascendente del sujeto hacia el ser ilimitado que es Dios, por una relación horizontal con un ser limitado, que permite al sujeto acceder a la intimidad de su propio cuerpo. En este sentido, la experiencia interior ya no busca la comunión con Dios, sino con el propio cuerpo desgarrado por el juego erótico y, por lo tanto, ya no es la trascendencia del ser la que sustenta la experiencia, sino el deseo inmanente que nace de las entrañas del cuerpo. Así, a través de la experiencia erótica, el sujeto pone en juego su propio cuerpo: lo sacrifica, porque –al fin y al cabo– es lo único que le queda por profanar en un mundo que ya no tiene Dios. De este modo, a diferencia del *objet-seeking* lacaniano, la experiencia interior de Bataille ya no está movida por la búsqueda incansable de un objeto que calme la angustia del ser, sino por ese deseo desesperado de tocar lo real ilimitado, en donde el ser del sujeto desfallece. Por lo tanto, la finalidad de la experiencia interior no es alcanzar un objeto que se ofrezca como un bálsamo –frente al dolor (y el miedo) que provocan la soledad y el vacío–, sino que su finalidad es el sacrificio del cuerpo,

que obliga al sujeto –sin alivio y sin consuelo– a incidir en el desgarramiento que provoca la violencia de lo real.

Así, desde la dimensión de lo desconocido, la experiencia interior proporciona una nueva manera de mirar, ya que permite al sujeto dirigir la mirada hacia el interior de sí mismo: “Más allá, el movimiento perdido de un ciego”, dice Bataille, “los brazos alzados y los ojos completamente abiertos, mirando fijamente al sol y convirtiéndose él mismo, interiormente, en luz” (*El culpable*, p. 41). En estos momentos, para Bataille, el ojo –golosina caníbal de Stevenson<sup>18</sup>– es la seducción extrema, que limita con el horror: ese pequeño globo blanco, cerrado sobre su noche, marca el límite que sólo el juego de la mirada puede llegar a transgredir, rompiendo el silencio de la oscuridad con la violencia que proporciona la insolencia de la luz. En este sentido, según explica Foucault (1963c), el ojo de Bataille es una lámpara y un espejo, ya que la mirada del sujeto ilumina la realidad exterior, pero a su vez esta luminosidad es interiorizada por el sujeto, cuando el ojo en blanco –dado la vuelta– permite que el sujeto se observe a sí mismo. De esta manera, desde esa ‘exterioridad-interiorizada’ que caracteriza la experiencia interior, el sujeto del erotismo incorpora la luz del mundo, en la oscuridad de una intimidad rota por la violencia del goce. Sin embargo, en Bataille, la mirada no sólo se vuelve sobre sí misma, sino que también descentra la posición del sujeto, que no puede gozar de la experiencia erótica sin llegar a sacrificar la integridad de su propio ser. Así, la mirada de Bataille arroja el ojo fuera de la órbita ocular: envuelto en sangre, la bola blanca marca el sacrificio que debe realizar el sujeto, para alcanzar el extremo del límite. En esa posición, desde la exterioridad del cuerpo, el ojo se dirige hacia la cavidad que queda en el cráneo: el vacío que mira un ojo ya muerto (en blanco) ilumina la finitud del sujeto, poniéndolo en contacto con el exceso que desintegra la (supuesta) completud de su ser. La muerte, por lo tanto, no es algo que esté a lo lejos –en el horizonte de la mirada del ojo–, sino que es la experiencia que emplaza el ojo en una posición privilegiada, que permite al sujeto observarse desde fuera. Para Foucault, el ojo en blanco de Bataille marca el límite del lenguaje:

---

<sup>18</sup> Bataille utiliza la metáfora de Stevenson en el artículo “Ojo” (1929), recogido en *La Conjunción sagrada. Ensayos 1929-1939*. El artículo se publica en el “Diccionario crítico” de la revista *Documents*, que consta de cuatro textos de distintos autores: el primero, de Robert Desnos; el segundo, de Bataille; el tercero, de Marcel Griaule; y, finalmente, el cuarto –sin firma– analiza la resistencia que muestra la Academia Francesa frente a ciertas acepciones de la palabra ‘ojo’, que se resiste a aceptar.

indica el momento en el que el lenguaje llegado a sus confines irrumpe fuera de sí mismo, explota y se contesta radicalmente en la risa, en las lágrimas, los ojos transidos del éxtasis, en el horror mudo y exorbitado del sacrificio, y permanece así en el límite de este vacío, hablando de sí mismo en un lenguaje segundo en el que la ausencia de sujeto soberano dibuja su vacío esencial y fractura sin tregua la unidad del discurso. El ojo enucleado o invertido es el espacio del lenguaje filosófico de Bataille, el vacío en el que se derrama y se pierde pero sin dejar de hablar (“Prefacio a la transgresión”, *Entre filosofía y literatura*, p. 177).

(Des)compuesto de espasmos, gritos y silencios –que agotan el lenguaje y producen un ritmo de encantamiento–, el discurso sobre el erotismo sólo puede ser un sacrificio de la palabra, en busca del silencio. Únicamente desde esa posición –fuera de sí mismo y observando la muerte–, el sujeto puede narrar la experiencia del erotismo<sup>19</sup>: esa experiencia que comunica con lo real del goce, en donde el sujeto transgrede los límites del ser y llega al extremo de lo posible, sin poder encontrar a nadie que calme la angustia de su ignorancia. Así, la experiencia del erotismo de Bataille ya no afirma nada, más allá del desgarramiento interior del sujeto, que comunica con la dimensión sagrada del cuerpo y el goce. Ahora, no hay salvación, sólo sacrificio: el gasto desesperado del sujeto erótico nada tiene que ver con la prudencia del místico, que ahorra todas sus fuerzas en la búsqueda del mayor de los posibles: la presencia de Dios. Pero en la experiencia interior de Bataille, cuando Dios ya ha sido asesinado, el sujeto no encuentra ninguna figura trascendente que calme la angustia que provoca el vacío: el erotismo se convierte, entonces, en un consumo ilimitado de energía, que

---

<sup>19</sup> En *Historia del ojo* (1928), el movimiento característico de la experiencia del erotismo está representado por el juego de exteriorización e interiorización de un ojo-testículo. En la plaza de toros de Sevilla, Simone muerde un testículo de toro y se introduce el otro en el cuerpo. Ese momento coincide con la muerte y la avulsión del ojo del torero: “Lo que siguió se produjo sin transición e incluso sin vínculo aparente, no tanto porque las cosas no estuvieran relacionadas, sino porque las presencié como un ausente. En pocos instantes, para mi horror, vi a Simone morder uno de los globos, a Granero adelantarse y presentar al toro la muleta roja; luego a Simone, la sangre a la cabeza, en un instante de densa obscenidad, desnudar su vulva donde entró el otro cojón; Granero fue derribado y acorralado contra la balaustrada; los cuernos golpearon tres veces al vuelo la balaustrada: uno de los cuernos atravesó el ojo derecho y la cabeza. El clamor aterrado de la plaza coincidió con el espasmo de Simone. Catapultada del banco de piedra, vaciló y cayó; el sol la cegaba, sangraba por la nariz. Algunos hombres se precipitaron, cogieron a Granero. Toda la muchedumbre de la plaza estaba en pie. El ojo derecho del cadáver colgaba” (*Historia del ojo*, p. 111 y 112). Se necesitan tres ojos-testículos para revelar la imposibilidad del lenguaje frente al erotismo: la interiorización y exteriorización de cada uno de ellos anuncia el movimiento de la experiencia erótica. Simone muerde un testículo y se introduce otro en su cuerpo. Ese gesto anuncia la transgresión de una mirada que ahora se dirige a la interioridad de sí misma y, replegada sobre su ser desgarrado, Simone goza sin mesura. Pero, a su vez, esta interioridad sólo puede ser transmitida desde la exterioridad de un sujeto descentrado. La experiencia erótica de Simone necesita la imagen del ojo derecho de Granero –la bola blanca colgando fuera de la órbita ocular–, para poder mirarse a sí misma gozando. Ambas imágenes se superponen: el ojo de Granero es el ojo de Simone que se mira gozar, con el testículo del toro en la interioridad de su cuerpo.

transgrede cualquier límite, sin descanso y sin justificación alguna. Al otro lado de la experiencia, el místico descubre la luz: la respuesta de Dios aplaca su miedo. El sujeto de la experiencia interior, en cambio, no conoce más que la noche<sup>20</sup>: esa oscuridad que, para Bataille, es más luminosa que la luz del día, en donde la ignorancia comunica el éxtasis y es –entonces– cuando el sujeto ríe: es su único modo de enfrentarse con el desgarro que provoca la experiencia del erotismo.

Sin memoria ni destino, la experiencia interior se agota en sí misma, incapaz de construir un proyecto duradero, que conserve el goce más allá del instante fugaz en el que se desenvuelve la experiencia. Así, para Bataille, el erotismo construye una historicidad autorreferencial –enredada en sí misma–, en donde el nacimiento y la muerte coinciden en el tiempo. Sin embargo, sin poder aceptar la dimensión de la pérdida, Sartre critica la teoría sobre el erotismo y aboga por una temporalidad que – desde la memoria– sea capaz de preservar la experiencia vivida. En este sentido, dice Sartre,

L'expérience intérieure (...) est le contraire du projet. Mais nous sommes projet, en dépit de notre auteur. Non par lâcheté ni pour fuir une angoisse: mais projet d'abord. Si donc un semblable état doit être recherché, c'est qu'il sert à fonder de nouveaux projets. Le mysticisme chrétien est projet: c'est la vie éternelle qui est en cause. Mais les joies auxquelles nous convie M. Bataille, si elles ne doivent renvoyer qu'à elles-mêmes, si elles ne doivent pas s'insérer dans la trame de nouvelles entreprises, contribuer à former une humanité neuve qui se dépassera vers de nouveaux buts, ne valent pas plus que le plaisir de boire un verre d'alcool ou de se chauffer au soleil sur une plage ("Un nouveau mystique", *Situations I*, p. 187).

De esta manera, al reivindicar una temporalidad que trascienda la inmediatez del momento, Sartre arremete contra la fragilidad y la inconsistencia del tiempo que instaura el erotismo, con el fin de construir un proyecto imperecedero que –en el *continuum* lineal del tiempo– pueda salvar el ser del sujeto. Influenciado por la temporalidad hegeliana, Sartre concibe un tiempo racional y teleológico que se

---

<sup>20</sup> Dice Bataille: “Al contemplar la noche, no veo nada, no amo nada. Permanezco inmóvil, fijo, absorbido en ELLA. Puedo imaginarme un paisaje de terror, sublime, la tierra abierta como un volcán, el cielo lleno de fuego, o cualquier otra visión que pudiese ‘encantar’ al entendimiento; por bella y conmovedora que sea, la noche supera esa posibilidad limitada y, sin embargo, ELLA no es nada, no hay nada de sensible en ELLA, ni siquiera al final de la oscuridad. En ELLA todo se desvanece, pero, exorbitado, atravieso una profundidad vacía y la profundidad vacía me atraviesa a mí. En ELLA me comunico con lo ‘desconocido’ opuesto al *ipse* que soy; llego a ser *ipse*, desconocido para mí mismo, dos términos se confunden en un mismo desgarramiento, apenas diferente de un vacío –no pudiendo distinguirse de él por nada que yo advierta–, más diferente, empero, que el mundo de mil colores” (*La experiencia interior*, p. 133).

desenvuelve de un modo progresivo –conservando la esperanza del futuro en el trabajo de la memoria–, incapaz de aceptar una experiencia que, de manera violenta, consume sus propias fuerzas. Sin embargo, frente a esas críticas, Bataille comenta:

Mientras que Sartre, a quien no enloquece ni embriaga ningún movimiento, juzgando sin experimentarlos mi sufrimiento y mi embriaguez desde fuera, *concluye* su artículo insistiendo en el tema del vacío. (...) Lo que en *La experiencia interior* intenté describir es ese movimiento que, al perder toda posibilidad de detenerse, cae fácilmente bajo los ataques de una crítica que cree detenerle desde fuera porque la crítica misma no está *cogida* en el movimiento. Mi caída vertiginosa y la *diferencia* que introduce en el espíritu pueden no ser captadas por quien no las experimenta en sí mismo: entonces se puede, como lo hace Sartre, reprocharme sucesivamente ¡acabar en Dios y acabar en el vacío! Tales reproches contradictorios apoyan mi afirmación: *no acabo nunca* (“Respuesta a Jean-Paul Sartre. (Defensa de ‘La experiencia interior’)”, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, p. 221).

Si bien Sartre busca una experiencia productiva que, insertada en una historia como proyecto dure más allá de sí misma, Bataille no concibe el erotismo desde el plano de la adquisición, sino de la pérdida que hace circular el pensamiento. Así, para Bataille, no hay reposo, sólo un derroche ilimitado de energía: experiencias fugaces que se pierden a cada instante y que, por lo tanto, obligan al pensamiento a estar fuera de sí mismo, en un movimiento constante que no acaba nunca. Entonces, el erotismo de Bataille insta un tiempo heterogéneo, formado por instantes singulares, que ya no buscan más que la ausencia de su propio ser. Así, según comenta Foucault (1963c), la experiencia interior de Bataille es una afirmación no positiva: una afirmación que no afirma nada y que, únicamente, tiene la facultad de llevar al sujeto –a cada instante– hasta el extremo del límite de sus posibilidades. De esta manera, al reivindicar el goce y la disolución del ser, Bataille renuncia a la salvación y, suspendido en la fugacidad de un tiempo que muere sin memoria, arremete contra el lenguaje y la historia.

En definitiva, la experiencia interior de Bataille –similar a la de Zaratustra– es totalmente afirmativa: afirmación del cuerpo y del pecado –en contra de la negación mística del deseo– que conduce al éxtasis arrebatado del erotismo, en donde el sujeto descubre el reino ilimitado del límite que desgarrar su ser. Sin embargo, la experiencia interior de Bataille no es hedonista, porque no promueve una debilidad ética –en donde todo vale– o un divertimento banal, cuya finalidad es conservar intactos los placeres y valores de la experiencia vivida, en lugar de aceptar el olvido y el deterioro que provoca el paso del tiempo; no obstante, tampoco es un ateísmo racional, que no

es más que un monoteísmo invertido –Dios, por la interioridad del sujeto–, que poco tiene que ver con el vacío del ser que anuncia el erotismo. Para Bataille, más bien, la experiencia interior enfrenta al sujeto consigo mismo, con la ausencia de su propio ser, con la animalidad de sus pasiones y, finalmente, con la muerte, pero tampoco es una ética del sufrimiento y la resignación, en donde el dolor es el camino hacia la soberanía.

### 2.3 Desde la verdad del no-saber

Pienso igual que una chica se quita la  
ropa. En el extremo de su movimiento,  
el pensamiento es el impudor, la  
obscenidad misma.

Georges Bataille, *Método de meditación*.

La violencia del erotismo –esa fuerza pulsional que excede lo biológico– inaugura la dimensión de lo desconocido, obligando al sujeto a enfrentarse con los límites racionales de su propio pensamiento, en donde descubre el goce que provoca la verdad del no-saber. Más allá de los límites de lo conocido, desde aquella parcela de sombra que tiene prohibido el nombre, la experiencia interior del erotismo se abre a la alteridad irreductible que –desde el silencio del no-saber– cuestiona los límites que circunscriben el pensamiento. De este modo, la experiencia del erotismo arremete contra el discurso científico, cuyas ansias de totalización acaban por cubrir –de manera fantasmática– el agujero que provoca en el lenguaje el vacío de la ignorancia. Por eso, para no desvirtuar la experiencia del erotismo, Bataille deja que la violencia pulsional construya un pensamiento obsceno y lleno de goce, de la misma manera que –un día cualquiera– una mujer juega a quitarse el vestido<sup>21</sup>. Así, Bataille comparte la crítica que el psicoanálisis lacaniano dirige al positivismo científico y, a través de la desestabilización que provoca la pulsión del erotismo, su intención es liberar el pensamiento de las amarras del discurso científico-racional, para adentrarse en el reino de la ignorancia y lo desconocido.

---

<sup>21</sup> En *La Pensée dérobée*, Nancy analiza ese gesto concreto, para hablar de “la pensée comme désir” (*La Pensée dérobée*, p. 11). De esta manera, Nancy reflexiona sobre el pensamiento de Bataille, que no sólo plantea una teoría sobre el erotismo, sino que la pone en práctica en la escritura, permitiendo que el goce desarticule el lenguaje discursivo.

Según explica Bataille, el discurso científico funciona estableciendo identidades y reduciendo lo ‘Otro’ a lo ‘Mismo’, con el fin de configurar un pensamiento homogéneo, en donde no quede ningún resquicio de saber informulado que –al final– pueda dificultar la sistematización del pensamiento. Así, comenta Bataille, el fetichismo de la ciencia consiste en reforzar la soberanía de la unidad, al reducir la violencia pulsional de lo desconocido a los límites de lo conocido, para que el exceso de goce no desborde la conceptualización teórica e impida la autoafirmación del pensamiento. Por eso, para Bataille, “La ciencia está hecha por hombres en quienes el deseo de conocer ha muerto” (“Método de meditación”, *La experiencia interior*, p. 182). Indefenso frente a todo lo irracional que no comprende, el discurso científico se desarrolla como un proceso de asimilación, en donde la diferencia queda escondida bajo la uniformidad que impone el pensamiento monológico. Así, según explica Bataille, la ciencia es producto del mundo del trabajo y emprende su labor en el interior del dominio impuesto por la prohibición, incapaz de franquear el límite fijado por la norma, para enfrentarse con la exterioridad que desestabiliza el pensamiento. De esta manera, el discurso científico trata de presentar un conocimiento completo y exhaustivo, eliminando la falta que lo real del goce provoca en el pensamiento, a través de la saturación imaginaria de ese vacío. Así, comenta Stavrakakis, el pensamiento científico llega a confundir el saber que produce su discurso, con la verdad de lo real que excede (y desestructura) el pensamiento:

la circularidad de este juego entre (...) saber y verdad, sólo puede sostenerse cuando se excluye algo; lo que queda fuera de la ecuación es la parte no simbolizada –o, más exactamente, no simbolizable– de la experiencia, lo que siempre escapa a la simbolización y a la representación teórica: en pocas palabras, *lo real* como distinto de la realidad. La teoría sólo puede manifestarse como una adecuación o representación veraz de la experiencia si el campo de la experiencia se reduce a aquello que ya está simbolizado; en el mejor de los casos, a lo que es simbolizable de acuerdo con las reglas prevalecientes de la simbolización: en términos lacanianos, si lo ‘real’ se reduce a la ‘realidad’. (...) Entonces, aquí no se disputa el hecho de que el saber pueda ser fiel a la realidad; claro que puede serlo. Sólo que se trata de una realidad ya producida mediante las reglas científicas de la simbolización, una realidad ya teorizada (*La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, p. 25).

El método científico debe luchar –constantemente– contra la amenaza de lo real que excede la representación discursiva, para construir un pensamiento sólido y homogéneo, sin ninguna hendidura que pueda socavar su hegemonía. Así, el discurso científico recurre al orden imaginario, para cubrir de manera fantasmática el vacío que la violencia pulsional del erotismo ocasiona en el pensamiento, utilizando la ilusión

del saber en contra del goce. De esta manera, la ciencia garantiza la (supuesta) objetividad de su trabajo, al ignorar la dimensión de lo desconocido que –desde la exterioridad del pensamiento– atenta contra los límites que circunscriben la racionalidad científica.

Bataille, en cambio, utiliza la teoría sobre la pulsión para cuestionar la hegemonía del método científico y, a través de la experiencia del erotismo, descubre la verdad de lo desconocido, que –en última instancia– revela la inconsistencia del pensamiento racional y discursivo. Además, a diferencia de la perspectiva lacaniana, Bataille no sólo elabora una teoría sobre el erotismo, sino que tiene la capacidad de convertir el pensamiento en *praxis*, al dejar que la violencia de la pulsión desarticule el lenguaje discursivo. De esta manera, en contra de la objetividad a la que aspira el trabajo científico, Bataille aboga por incluir la experiencia interior del erotismo en la reelaboración teórica, permitiendo que el pensamiento discursivo se rompa, cuando el ser del sujeto alcanza el extremo del límite y desfallece. Así, dice Bataille, si bien el sabio investigador habla desde fuera “tal como lo hace un anatomista del cerebro (...), yo hablo de religión desde dentro, tal como un teólogo lo hace de teología” (*El erotismo*, p. 36). Por eso, Bataille trata de comunicar la verdad del no-saber desde la interioridad de la experiencia –con el cuerpo arrebatado por el goce–, obligando al pensamiento a asomarse a la dimensión de lo desconocido que desestructura la lógica discursiva. No obstante, la interioridad de Bataille no es la unidad serena de una subjetividad soberana –Descartes, por ejemplo–, sino la fragmentación de esa unidad: el *Je est un autre*, de Rimbaud. Así, a diferencia de la posición exterior que adopta la ciencia –aceptando la prohibición–, el método de Bataille privilegia la interioridad como contrapartida a la objetividad científica y, de este modo, construye un pensamiento reflexivo, que queda desgarrado por la violencia del goce erótico.

Sin embargo, Bataille no renuncia completamente a la exterioridad característica del discurso científico y, a través de la experiencia del erotismo, su intención es reintegrar esa exterioridad en la interioridad del pensamiento, hasta que llegue a desarticular el ser del sujeto. Así, Bataille desvirtúa el discurso científico, ya que la aprehensión sensible de la realidad externa –más allá de la objetividad científica– pasa a quedar subordinada a la interioridad de un sujeto atravesado por el goce, en la experiencia del erotismo. Por eso, comenta Bataille,

Hay que comenzar entonces por reducir la ciencia a un estado que debe definirse con el término de subordinación, de tal manera que pueda disponerse libremente de ella, como una bestia de carga, para fines que no son los suyos. Abandonada a su suerte, libre, en el sentido más pobre de la palabra (donde la libertad no es más que una impotencia), teniendo en cuenta que ha heredado, como una primera condición de existencia, la tarea de disipar y aniquilar los fantasmas mitológicos, nada impedirá a la ciencia vaciar ciegamente el universo de su contenido humano. Aunque es posible emplearla para limitar su propio movimiento y para situar más allá de sus límites aquello que ella no podrá alcanzar nunca, aquello frente a lo cual se convierte en un esfuerzo incapaz de prosperar y en vago ser estéril. (...) es posible tratar a la ciencia con la indiferencia que exige su naturaleza específica, pero eso sólo ocurre a condición de que se le haya sometido, en principio, con la ayuda de sus propias armas, haciéndola producir los mismos paralogismos que la limitan (“Dossier de el ojo pineal”, *El ojo pineal precedido de El ano solar y Sacrificios*, p. 58).

En ningún momento, la intención de Bataille es renunciar al pensamiento científico, sino que su finalidad es desestabilizar la supuesta objetividad de la que presume la ciencia, al permitir que la violencia pulsional del erotismo quiebre la racionalidad del discurso. De esta manera, como filósofo de la transgresión, Bataille juega con los límites del discurso científico, tratando de subvertir sus métodos de trabajo, gracias a la fuerza irreverente que proporciona la pulsión. Así, en estos momentos, la inadecuación del goce erótico permite destruir la endogamia de la institución científica, que se abre a la violencia del erotismo, en donde descubre la verdad de lo desconocido. Por eso, al atender al goce (y no al saber), Bataille elabora una ciencia heterológica –la ciencia de lo inasimilable, de los restos, de los desechos–, con el fin de inscribir la alteridad irreductible de lo desconocido (*heteros*) en el pensamiento y, con ello, desarticular la hegemonía del discurso científico. En este sentido, si la ciencia garantiza el ‘ser’, la ciencia heterológica de Bataille –contradictoria en sus términos– introduce el ‘efecto del ser’ después de la experiencia, que coincide con el momento de su negación, afirmando el no-saber y el no-ser del sujeto erótico.

En Bataille, por lo tanto, la teoría sobre el erotismo convierte el pensamiento en *praxis*, dejando que la violencia de lo real-pulsional cuestione la objetividad y la completud del discurso científico, al descubrir el reino ilimitado de lo desconocido, en donde el saber debe acabar admitiendo su ignorancia. Así, según comentan Arnaud y Exoffon-Lafarge, la experiencia interior de Bataille elabora una teología de la ausencia y del no-saber:

Alors que la théologie négative est encore une téléologie dans la mesure où elle comporte l'instanciation sur un avenir qui subsume et accomplit le non-savoir, l'athéologie de Bataille est une a-téléologie, une « question sans réponse », l'absence d'avenir et d'espérance. Alors que la théologie négative est attente d'une atteinte de la Déité et de la fusion en elle du mystique, l'athéologie est une aneschatologie qui n'attend rien et ignore toute possibilité de salut, de retard. La seule « tension » de l'expérience intérieure est une tension vers l'Impossible, qui n'est réponse ni apaisement (*Bataille*, p. 32).

De esta manera, inmerso en la soledad y sin ninguna esperanza de salvación, Bataille configura un pensamiento que remite a un 'más-allá' de la razón y la conciencia, en donde el sujeto descubre la dimensión de lo desconocido y se enfrenta con la verdad del no-saber. Así, Bataille demuestra la fragilidad del pensamiento científico, cuyas ansias de totalización no son más que vanas ilusiones por cubrir la falta que lo real del goce provoca en el pensamiento. Por eso, al recuperar la violencia de las pulsiones y permitir que su fuerza atravesase el discurso, Bataille elabora una teología de la ausencia, que queda suspendida en el vacío que abre el goce en el pensamiento, hecho que permite cuestionar el papel hegemónico que juega la razón en la cultura occidental. Al final, como decía Nietzsche, “comprender los límites de la razón –sólo eso es verdaderamente filosofía” (*El Anticristo*, p. 95 y 96).

### III. La pulsión entre Lacan y Bataille

#### 3.1 Historias de familia

Después de Dios está papá.  
Wolfgang Amadeus Mozart.

A pesar de la muerte del autor anunciada por Barthes en el 68, es evidente que ciertos elementos biográficos de la vida de Bataille y Lacan ayudan a esclarecer algunos conceptos centrales de su pensamiento, pero esto no significa que la riqueza de sus textos deba reducirse –a través del juego de la identidad– a la forma de un autor y sus experiencias. Sin embargo, en ambos casos, la teoría ontológica sobre el ser del sujeto y la relación con la alteridad va a estar condicionada por la figura del padre, que adquiere un papel decisivo en el aparato teórico de los dos autores: para Lacan, la figura del padre remite al orden simbólico del lenguaje, convirtiéndose en el intermediario de la relación que el sujeto mantiene con el ser del otro; en cambio, para Bataille, la figura del padre conduce a la dimensión de lo real, haciendo que la relación del sujeto con el ser del otro implique adentrarse en el abismo del horror y el goce más violento. De esta manera, ciertos acontecimientos biográficos pasan a quedar integrados en la reformulación teórica de su pensamiento y, concretamente, la figura del padre acaba siendo esencial, para comprender el alcance de la teoría ontológica sobre el ser del sujeto y la relación con la alteridad. Así, después de asistir a los cursos impartidos por Kojève, los conocimientos que Bataille y Lacan adquieren sobre la dialéctica hegeliana se enredan con sus vivencias personales, para explicar la relación de violencia y agresividad que el sujeto establece con el ser del otro, a través de la figura de un padre ausente o loco. Al final, dice Sauverzac, “la question de l’Autre, c’est celle du père, pour (...) Bataille et Lacan” (*Le Désir sans foi ni loi. Lecture de Lacan*, p. 45).

En el mito de la horda primitiva –recogido en *Tótem y Tabú* (1913), “Psicología de las masas” (1921) y “El malestar en la cultura” (1930)– Freud explica el nacimiento de la

civilización occidental, a partir del asesinato del padre de la horda primitiva, cuya violencia está dirigida a controlar las pulsiones irrefrenables del sujeto. Sin embargo, para que la comunidad fraternal pueda ser implantada, es necesario acabar con la vida del padre, lo que provoca un sentimiento de culpabilidad que –de manera irremediable– se transmite de generación en generación. Así, explica Freud,

Este remordimiento fue el resultado de la primitivísima ambivalencia afectiva frente al padre, pues los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; una vez satisfecho el odio mediante la agresión, el amor volvió a surgir en el remordimiento consecutivo al hecho, erigiendo el *súper-yo* por identificación con el padre, dotándolo del poderío de éste, como si con ello quisiera castigar la agresión que se le hiciera sufrir, y estableciendo finalmente las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen. Y como la tendencia agresiva contra el padre volvió a agitarse en cada generación sucesiva, también se mantuvo el sentimiento de culpabilidad (“El malestar en la cultura”, *El malestar en la cultura*, p. 123).

Para Freud, esta herencia arcaica que motiva el sentimiento de culpa es el origen del nacimiento de la cultura occidental, como consecuencia del asesinato del padre de la horda primitiva<sup>22</sup>. De esta manera, la cultura descansa en el ejercicio de la violencia, con el fin de erradicar la figura castradora del padre, que se encarga de controlar las pulsiones sexuales del individuo. Sin embargo, a través del proceso de identificación, la figura del padre asesinado queda introyectada en la instancia moral del *súper-yo*: un aparato de control egosintótico, que pasa a ejercer la función castradora del padre asesinado, provocando el sentimiento de culpa en el sujeto, que se debate entre satisfacer las exigencias del *súper-yo* o de las pulsiones. Así, es necesario matar al padre, para que viva eternamente en la conciencia moral del sujeto, obligándole a reprimir la violencia de sus impulsos sexuales, para poder garantizar el mantenimiento y el desarrollo de la civilización occidental. El padre, por lo tanto, sólo puede vivir una vez muerto, hecho que motiva el declive de la figura paterna, en donde descansa el nacimiento de la cultura.

---

<sup>22</sup> Para Marcuse, en la sociedad contemporánea, ya no basta con asesinar al padre. Según explica, “bajo el mando de monopolios económicos, políticos y culturales, la formación del superego maduro parece omitir el estado de individualización: el átomo genérico llega a ser directamente un átomo social. La organización represiva de los instintos parece ser *colectiva*, y el ego parece estar prematuramente socializado por todo un sistema de agentes y agencias extrafamiliares” (*Eros y civilización*, p. 98). En este sentido, la rebelión “aparece ahora como un crimen contra la totalidad de la sociedad humana” (*Eros y civilización*, p. 94). Por eso mismo, dice Marcuse, como el control ya no es únicamente individual, sino colectivo, es un momento propicio para hacer frente al *super-yo*. La familia, al estar en decadencia y ser menos decisiva en la dirección del ajuste del individuo a la sociedad, abre la posibilidad de enfrentarse contra el *super-yo*, debilitado a causa de la crisis de la relación padre-hijo.

En esta situación, como consecuencia de la herencia recibida, el propósito de Lacan es revalorizar la figura del padre, a través de la dimensión simbólica del lenguaje. Así, si bien el padre muerto del mito freudiano es el precursor de la teoría del Nombre-del-Padre, Lacan postula una función que, según dice Assoun, “libera al término de cualquier narratividad mitológica” (Lacan, p. 82). Al fin y al cabo, la finalidad de Lacan ya no es matar al padre –que está muerto incluso antes de su muerte real–, sino que su intención es dignificar la figura del padre, convirtiéndolo en un significante, pero sin necesidad de recurrir a la fabulación de un mito universal. La teoría del Nombre-del-Padre aparece –por primera vez– el 27 de junio de 1956, en *Le Séminaire III. Les Psychoses*, como consecuencia de dos acontecimientos dolorosos en la vida de Lacan, que marcan su trayectoria vital y teórica: por una parte, el hecho de que la figura castradora de su abuelo impida que su padre –un hombre pusilánime– ejerza la función paternal, convirtiéndolo en una figura lejana y ausente; por otra parte, el hecho de que su hija Judith no pueda ser reconocida con su apellido y tenga que llevar el nombre de Bataille, el primer marido de su mujer Sylvia Maklès<sup>23</sup>. Por eso, dolido

---

<sup>23</sup> Lacan y Bataille se conocen en 1933, en los seminarios de Kojève, y entablan una amistad sincera que con el paso de los años trasciende el marco de la academia, ya que ambos van a compartir su vida con la misma mujer: Sylvia Maklès. Así, pues, los secretos de alcoba condicionan la trayectoria intelectual de estos dos hombres que, durante toda su vida, se profesan un gran respeto y admiración, pero siempre de manera clandestina. Según comenta Roudinesco, “Cette présence permanente et non explicitée de Bataille dans le devenir de l’œuvre de Lacan, cette absence totale de l’œuvre de Lacan dans celle de Bataille et, enfin, cette longue amitié souterraine entre deux hommes qui furent, malgré leur proximité familiale, si étrangers l’un à l’autre, sont autant de symptômes d’un échange au long cours dont l’enjeu essentiel tourna autour de l’existence d’une femme: Sylvia Bataille” (Jacques Lacan. *Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*, p. 188).

Judía de origen rumano, Sylvia Maklès es una actriz de renombre en los años treinta: participa en varias obras de Jean Renoir –como *La Partie de campagne* (1936), en donde Bataille hace un pequeño papel de cura, y *Le Crime de monsieur Lange* (1936)–, pero su futuro prometedor se ve truncado por la guerra, cuando las leyes antisemitas le impiden proseguir con su carrera. En 1928, contrae matrimonio con Georges Bataille, pero pocos años más tarde –después de dar a luz a Laurence Bataille– los dos se separan de mutuo acuerdo y Bataille, afectado por la separación, exhibe su dolor en *El azul del cielo*: “me he comportado como un cobarde con todos aquellos a quienes he amado. Mi mujer ha sido de una total abnegación. Enloquecía por mí mientras yo la estaba engañando” (*El azul del cielo*, p. 45). Al poco tiempo, Sylvia empieza a vivir con Jaques Lacan que, a su vez, está casado con Marie-Louise Blondin y tiene tres hijos: Caroline (1936), Thibaud (1938) y Sybille (1940). En su biografía, *L’Ombilic du rêve* (1984), Laurence Bataille explica lo siguiente sobre la familia Maklès-Lacan: “En effet, dans ma famille, la pensée était exclusivement réservée aux hommes. C’était leur privilège, c’était l’attribut viril, celui dont la répartition ordonnée évitait seule le chaos. Pas question donc qu’une femme se l’approprie. En tout cas pas moi. C’est pourquoi je m’étais toujours soigneusement abstenue de penser” (*L’Ombilic du rêve*, p. 57). En 1941, Sylvia y Lacan tienen a Judith, sin que ninguno de los dos haya obtenido el divorcio y, por ese motivo, Judith estará obligada a llevar el apellido de Bataille, porque de acuerdo con la legislación francesa, un padre no puede reconocer al hijo de una mujer, si está casado con otra. A pesar de que Lacan obtiene el divorcio de Marie-Louise Blondin en 1941 y en 1953 contrae matrimonio con Sylvia Maklès, Judith llevará el apellido de un padre que no es el suyo hasta 1962, que es cuando muere Bataille.

Nadie duda, dice Roudinesco, “que la théorie du *nom-du-père*, qui formera durant les années cinquante de la doctrine lacanienne, trouve l’un de ses fondements dans le drame d’une expérience vécue, entre

por no poder reconocer a su hija y condicionado por el rechazo que le provoca la figura castradora de su abuelo, Lacan se rebela contra la célula normativa de la familia tradicional y trata de restaurar la figura desprestigiada del padre, convirtiéndolo en el significante trascendental que gobierna la cadena simbólica del lenguaje. Así, explica Roudinesco, “Se sentant coupable de n’avoir pu donner son nom à sa fille, il théorisait l’idée que seul un acte de parole – une nomination – pouvait permettre à un père d’authentifier sa descendance: « Voilà, me disais-je, en m’adressant à moi-même par mon nom secret ou public, voilà pourquoi ta fille est ta fille, car si nous étions muets, elle ne serait point ta fille » [*L’identification*, séminaire inédit, séance du 6 décembre 1961’]” (“Georges Bataille entre Freud et Lacan”, *Georges Bataille après tout*, p. 206 y 207). Ahora, al identificar la función del padre con un acto de nominación, Lacan salva la figura paterna de la destrucción y la decadencia, transformándola en el significante que instaura el orden simbólico del lenguaje, hecho que le permite transgredir el orden legal que le prohíbe reconocer a su hija, para pasar a convertirse en su padre, a través de la fuerza que otorga la palabra. De esta manera, al asociar su figura con el lugar de la ley, el padre se convierte en el sostén de la función simbólica, al imponer la castración que origina –al mismo tiempo– el desgarramiento del ser y el nacimiento del lenguaje. Influenciado por *Les Structures élémentaires de la Parenté* (1949) de Lévi-Strauss, Lacan llega a la conclusión de que el Edipo freudiano inaugura el paso de la naturaleza a la cultura, a través de la prohibición del incesto que impone la ley de la castración simbólica –ejercida por la figura trascendental del Nombre-del-Padre–, que prohíbe la fusión del sujeto con su madre. Así, como consecuencia de la función paterna, la relación que el sujeto establece con el ser del otro queda mediada por la dimensión simbólica del lenguaje, haciendo que la estructura binaria de la dialéctica hegeliana se transforme en una estructura ternaria, con la irrupción de la figura del gran Otro. Al final, en Lacan, la figura del padre remite a la dimensión simbólica del lenguaje –que consigue suplir su ausencia, con el acto de la palabra– y, de esta manera, la violencia del goce de lo real-pulsional queda traspasada por la figura castradora del Nombre-del-Padre.

---

Bataille et Lacan, au milieu des décombres de la guerre” (“Georges Bataille entre Freud et Lacan”, *Georges Bataille après tout*, p. 205). La figura de Bataille, por lo tanto, va a ser decisiva en la vida (y la obra) de Lacan: Laurence Bataille será educada por Lacan, convirtiéndose en una de las psicoanalistas más brillantes de su generación; Judith Bataille, por su parte, vivirá con el apellido de un hombre que no es su padre. En esta familia recompuesta, es evidente que hay una distorsión entre un orden legal, que obliga a Judith a llevar el apellido de un hombre que no es su padre, y un orden biológico, que impide a Lacan dar su nombre.

En cambio, el padre de Bataille no es una figura simbólica: es un cadáver, que conduce a la veneración del horror y la muerte que se esconde en la dimensión de lo real, condicionando la teoría ontológica sobre el ser del sujeto y su relación con la alteridad. En el verano de 1918, con tan sólo 21 años, Bataille escribe *Notre-Dame de Rheims*<sup>24</sup>: una obra incompleta, en donde glorifica la imagen de la catedral como símbolo maternal y religioso. Todo el sistema ideológico, ordenado en torno a la catedral, representa la castración de la figura del padre, a quien no se nombra en este texto. Así, el inicio de la escritura de Bataille se inaugura con la muerte simbólica del padre y coincide con un acontecimiento doloroso: el abandono del padre enfermo y loco, durante el estallido de la Primera Guerra Mundial, para huir con la madre: “Quelquefois j’imagine que je mourrai abandonné, ou même que je resterai seul, vivant et sans force. Pourquoi évitais-je le sort de mon père?” (*Le Petit*, citado por Surya, en *Georges Bataille: la Mort à l’Œuvre*, p. 33). Sin embargo, todo el trabajo posterior de Bataille es un intento por arruinar este primer texto, con el fin de castrar a la madre y devolver el falo a ese padre ciego y loco, que murió abandonado en plena Guerra Mundial. En este sentido, comenta Hollier,

Il s’agit de rouvrir un trou, de remarquer un creux, une grotte. Ceux précisément que bouchaient les œuvres de l’architecture. Il faut reprendre à la femme, à la mère le phallus paternel qu’elle s’est incorporée pour se compléter, pour ne plus manquer de rien, pour se fermer sur elle-même, enceinte d’elle-même. La Vierge-mère, c’est cette femme inentamée grâce à la rétention du pénis paternel. Et le dieu en qui la foi soutient les cathédrales n’est qu’un autre nom du phallus de la mère. L’enjeu de l’écriture de Bataille sera très précisément de castrer la mère. Après l’appropriation du phallus dans l’érection de la cathédrale maternelle, faire apparaître un trou au sommet, au point culminant du toit du temple, du pinacle (*La Prise de la Concorde suivi de Les Dimanches de la Vie. Essais sur Georges Bataille*, p. 52).

Bataille comienza por la arquitectura, con el falo materno erguido, mirando al cielo, en busca de Dios. Pero pocos años después, en plena madurez, Bataille mata a Dios y la catedral pierde todo su sentido, hecho que provoca la desestructuración del lenguaje discursivo. A partir de ese momento, la escritura se convierte en un puro ejercicio de castración, con el fin de restituir el falo a la figura del padre, ese hombre apóstata y sacrílego, que murió en soledad en los primeros días de la guerra. Así, después de ese primer texto de *Notre-Dame de Rheims* (1918), la escritura de Bataille trata de reinstaurar la figura del padre muerto, resquebrajando la arquitectura de la catedral –

---

<sup>24</sup> Texto recogido en Denis Hollier (1993): *La Prise de la Concorde suivi de Les Dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, París: Éditions Gallimard, 1995, pp. 33-43.

como símbolo materno—, para devolver al padre la función fálica que le arrebataron. De hecho, en una entrevista con Madeleine de Chapsal, Bataille reconoce que su escritura no empieza más que a partir de la cura psicoanalítica que sigue con Adrien Borel, que le permite enfrentarse con el dolor (y la culpa) que le causa el abandono de su padre enfermo: “Le premier livre que j’ai écrit [*Histoire de l’Œil*] ”, dice Bataille, “je n’ai pu l’écrire que psychanalysé, oui, en en sortant. Et je crois pouvoir dire que c’est seulement libéré de cette façon-là que j’ai pu l’écrire” (citado por Surya, en *Georges Bataille: la Mort à l’Œuvre*, p. 126). Por lo tanto, gracias al trabajo de la cura psicoanalítica, Bataille es capaz de afrontar el dolor que le provoca la figura de su padre, exponiendo su malestar en la última parte de *Historia del ojo* (1928), sin ningún pudor:

Nací de un padre sifilítico (tabético). Se quedó ciego (ya lo era al concebirme), y su dolencia le paralizó cuando yo tenía dos o tres años. Siendo niño pequeño, adoraba a aquel padre. Ahora bien, la parálisis y la ceguera tenían, entre otras, estas consecuencias: no podía ir como nosotros a mear al retrete; meaba desde su sillón en un recipiente destinado al efecto. Meaba delante de mí, por debajo de una manta con la que, ciego como estaba, se cubría mal. Por otra parte, lo más desagradable era la forma en que miraba. Al no ver en absoluto, su pupila, en la noche, se perdía, en la parte superior, bajo el párpado: ese movimiento solía producirse en el momento de micción. Tenía grandes ojos muy abiertos, en un rostro demacrado, tallado en pico de águila. Si orinaba, generalmente los ojos se le tornaban casi blancos; asumían entonces una expresión de extravío; no tenían por objeto más que un mundo que él sólo podía ver y cuya visión le sugería una sonrisa ausente (*Historia del ojo*, p. 137 y 138).

Para Bataille, restituir el falo a ese padre ciego y loco no significa convertirlo en una figura simbólica —que se mantiene por un acto de nominación—, sino que implica aceptar la violencia de lo real que traspasa el cadáver de su padre. Por eso, al salvar el horror que acompaña la figura del padre, la escritura de Bataille se traslada de la arquitectura al laberinto, desarticulando el lenguaje discursivo con la violencia que provoca el goce de lo real-pulsional: “le labyrinthe est le parcours décrit par l’écriture de Bataille”, dice Hollier, “dans l’exacte mesure où cette écriture n’a cessé de se décrire (de se dé-écrire), c’est-à-dire de se reprendre et se relancer, de se perdre et de se reproduire dans un mouvement que l’on pourrait dire sui-référentiel s’il n’était à la fois perte de soi et du référent. Écriture qui ne se rapporte pas à soi, qui ne se replie pas sur soi mais constamment s’écarte du droit chemin qu’on attend d’elle” (*La Prise de la Concorde suivi de Les Dimanches de la Vie. Essais sur Georges Bataille*, p. 111). De este modo, al recuperar la figura del padre muerto, Bataille abandona el

lenguaje discursivo, permitiendo que la violencia de lo real-pulsional desgarré la escritura. Así, en Bataille, la figura del padre conduce a la dimensión de lo real, haciendo que la relación dialéctica que el sujeto mantiene con el ser del otro –sin la mediación de la palabra del gran Otro– suponga adentrarse en el abismo del goce, el dolor y la muerte, al experimentar de manera directa el orden de las pulsiones y su violencia.

Así, en estos momentos, la historia personal de Lacan y Bataille y, más concretamente, el dolor que provoca la figura del padre atraviesa la reformulación teórica de su pensamiento, condicionando la pregunta ontológica por el ser del sujeto y la relación dialéctica que mantiene con la alteridad. En este sentido, como consecuencia de las relecturas de la obra freudiana, Lacan conforma un aparato teórico en torno al Nombre-del-Padre, que pasa a mediar en la relación que el sujeto establece con el ser del otro, al convertirse en el significante que instaura la dimensión simbólica del lenguaje. En cambio, en el caso de Bataille, el padre es una figura real, que obliga al sujeto a enfrentarse con el horror y la violencia, en donde descubre el goce pulsional que desgarrá su ser. A partir de aquí, después de asistir a los cursos impartidos por Kojève, la influencia del pensamiento hegeliano se entrelaza con el dolor que provoca la figura del padre, para explicar la relación dialéctica que el sujeto mantiene consigo mismo y con el ser del otro.

### **3.2 El renacimiento de la filosofía hegeliana: las enseñanzas de Kojève**

Quand j'avais vingt ans, en 1925, il n'y avait pas de chaire de marxisme à l'université et les étudiants communistes se gardaient bien de recourir au marxisme ou même de le nommer dans leur dissertations; ils eussent été refusés à tous leurs examens. L'horreur de la dialectique était telle que Hegel lui-même nous était inconnu.

Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*.

A partir de 1870, la filosofía kantiana –combinada con un cartesianismo académico desfasado– se convierte en la ideología oficial de la República francesa, cuya finalidad es construir una doctrina moral destinada a normalizar la enseñanza laica, sustentada sobre la base de una teoría racional del conocimiento. En este contexto, el

pensamiento hegeliano –asociado con el solipsismo característico de la filosofía idealista– queda desterrado del sistema educativo, que no puede aceptar el ateísmo, el inmoralismo y el fatalismo de un pensamiento que conduce a la nada del ser y la muerte. Sin embargo, a partir de la celebración del centenario de su muerte en 1931, el pensamiento hegeliano –de manera extraoficial– penetra en el campo intelectual francés de estos años, provocando una discordancia entre los viejos programas del sistema educativo y los nuevos conocimientos adquiridos de manera clandestina. Así, comenta Roudinesco,

À la grande misère de la philosophie française, tout entière plongée dans le spiritualisme bergsonien, dans le néo-kantisme universitaire ou dans un cartésianisme détourné de sa puissance originelle, l'avant-garde matérialiste opposait volontiers la splendeur d'une pensée allemande qu'elle voulait à la fois hégélienne et marxiste, et à laquelle elle ajoutait la parole novatrice des grands contemporains: Husserl, bien sûr, mais aussi Nietzsche et Heidegger qui venait de publier son fameux *Sein und Zeit* (Jacques Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, p. 93).

Ahora, el pensamiento francés mira hacia Alemania, con el fin de revitalizar la filosofía hegeliana, al invertir el sentido peyorativo que –hasta este momento– tiene la dialéctica, para convertirla en el concepto central de una teología negativa, capaz de producir lo inesperado. Así, poco a poco, el pensamiento hegeliano se instala en Francia, gracias a las enseñanzas marginales de ciertos autores inconformistas, que se rebelan contra los planes excesivamente normativos de la academia: Jean Wahl, Alexandre Koyré, Eric Weil y Alexandre Kojève, al refugiarse en el pensamiento alemán, inician la generación de las tres H (Hegel, Husserl y Heidegger), que se caracteriza por presentar una nueva subjetividad humana, capaz de rivalizar con el determinismo biológico que reivindica el positivismo científico, gracias a la negatividad dialéctica de la dimensión del deseo.

Nacido en Moscú en 1902, Kojève se instala en París en 1926, en donde descubre la filosofía hegeliana, al asistir a los seminarios impartidos por Koyré y frecuentar el grupo de la revista *Recherches Philosophiques*<sup>25</sup> en el café de Harcourt, cuya

---

<sup>25</sup> Fundada por Koyré en 1931, los colaboradores habituales de la revista *Recherches Philosophiques* – Georges Bataille, Georges Dumézil, Emmanuel Lévinas, Pierre Klossowski, Roger Caillois o Jean-Paul Sartre– se reúnen en el café de Harcourt, situado entre la plaza de la Sorbona y el bulevar Saint-Michel, para proseguir con las discusiones que se suscitan en los seminarios de Koyré. Así, dice Corbin, “Qui nous rendra le d’Harcourt que je retrouvai, au lendemain de la guerre, transformé en une librairie édifiante et qui est maintenant devenu un magasin de confections et de chaussures? C’est au d’Harcourt que s’élabora une partie de la philosophie française de l’époque. Hegel et le renouveau des études

finalidad es recuperar el pensamiento hegeliano, a través de la lectura de la obra heideggeriana<sup>26</sup>. Entre 1933 y 1939, en la École des Hautes Études de París, Kojève imparte el célebre seminario sobre Hegel –al que asisten Georges Bataille, Jacques Lacan, Pierre Klossowski, Jean Hyppolite, André Breton, Roger Callois o Raymond Queneau<sup>27</sup>– y, en esos seis años, las enseñanzas de Kojève condicionan de manera decisiva el campo intelectual francés, sobre todo, porque consigue reformular el aparato teórico hegeliano, distanciándolo del reduccionismo de la versión idealista y ofreciendo una perspectiva antropológica de su pensamiento, que responde a las inquietudes de la izquierda revolucionaria del momento. Insolente, narcisista, misterioso y lleno de humor–, Kojève cautiva a sus oyentes desde el primer momento, debido a su capacidad retórica y a su grandes dotes de narrador, convirtiendo la *Fenomenología del espíritu* en una novela por entregas, totalmente entrelazada a los acontecimientos socio-políticos que se viven en el momento.

En la *Fenomenología del espíritu* (1807), una de las cosas que más interesan a Kojève es la dimensión ontológica del deseo hegeliano (*Begierde*), que tiene la capacidad de construir la autoconciencia del sujeto, en la confrontación dialéctica de las fuerzas: “la autoconciencia”, decía Hegel, “por de pronto es *deseo*” (*Fenomenología del espíritu*, p. 279). Más allá del sentimiento de sí que posee el animal, cuyo deseo se reduce a la

---

hégéliennes y tenaient une grande place. Autour de Koyré, il y avait Alexandre Kojève, Raymond Queneau, moi-même, des philosophes comme Fritz Heinemann, maints de nos collègues israélites ayant choisi l'exil et dont les récits navrants nous informaient du cours des choses en Allemagne. Le ton montait parfois très haut. Kojève et Heinemann étaient en complet et total désaccord sur l'interprétation de la phénoménologie de l'esprit. Les confrontations entre la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger revenaient fréquemment” (*Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, p. 138).

<sup>26</sup> Al volver de un viaje de Berlín el 6 de agosto de 1930, Henry Corbin anota en sus diarios: “leído a Heidegger” y, a partir de ese momento, se convierte en el primer traductor francés de *Sein und Zeit*. A su vez, la traducción de “¿Qué es metafísica?” –publicada en la revista *Bifur*, en 1931– va acompañada de unas palabras de Koyré, en donde explica la importancia del pensamiento heideggeriano: “Le premier il a osé, dans cette époque d'après-guerre, ramener la philosophie du ciel sur la terre, nous parler de nous-mêmes; nous parler – en philosophe – de choses très « banales » et très « simples »: de l'existence et de la mort; de l'être et du néant; (...) il a su reposer à nouveau, avec une fraîcheur et une forme incomparables, le double problème éternel de toute philosophie véritable, problème du moi et problème de l'être: que suis-je? et que veut dire: être? (...) l'entreprise de M. Heidegger – et c'est en cela que consiste avant tout sa valeur et son importance – est une formidable entreprise de démolition. Les analyses de l'*Être et le Temps* sont une forme de catharsis libératrice et destructive. Elles prennent l'homme dans son état naturel (être dans le monde). Elles portent sur sa perception des choses, sur les choses elles-mêmes, sur le langage, la pensée, le devenir, le temps. Elles nous font voir l'œuvre du « On ». Elles nous guident vers le bûcher final du Néant où disparaissent toutes fausses valeurs, toutes conventions, tout mensonge et où l'homme reste tout seul, dans la grandeur tragique de son existence solitaire: « en vérité » et « à la mort »” (*Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, p. 136).

<sup>27</sup> En 1947, Raymond Queneau se encarga de publicar el texto completo de los seminarios de Kojève.

satisfacción de las necesidades biológicas, el deseo del ser humano –forjado en el proceso de una negatividad creadora– permite acceder al estadio de la autoconciencia, convirtiendo al ser humano en una estructura reflexiva, en donde se sustenta el sujeto lingüístico de la autorreferencia. Así, para alcanzar la conciencia de sí, el sujeto debe trascender la dimensión biológica de las necesidades y convertirse en un sujeto de deseo, desprendiéndose de ese ser natural contrario a la dialéctica –que se define por la identidad consigo mismo–, para acoger el ser histórico (y dialéctico) de la diferencia. En este sentido, algo que retoma Kojève (y también Lacan) es que el deseo del ser humano –a diferencia del apetito biológico del animal– no se dirige hacia ningún objeto determinado, sino que se enfrenta con el abismo del deseo del otro, hecho que provoca el enfrentamiento social: “Le désir humain doit porter sur un autre Désir”, comenta Kojève, “Pour qu’il y ait Désir humain, il faut donc qu’il y ait tout d’abord une pluralité de Désirs. (...) Si la réalité humaine est une réalité sociale, la société n’est humaine qu’en tant qu’ensemble de Désirs se désirant mutuellement en tant que Désirs” (*Introduction à la Lecture de Hegel*, p. 13). El deseo del ser humano, por lo tanto, nace del conflicto dialéctico de las fuerzas sociales, como una negatividad creadora que es capaz de producir lo inesperado, al integrar la exterioridad del ‘para-sí’ en la interioridad del ‘en-sí’ de la autoconciencia. Así, al margen de la pasividad del acto contemplativo, que no hace más que perpetuar el principio de identidad, la actividad del deseo introduce la diferencia –desplazando el ser del sujeto desde la dimensión de lo biológico a lo no biológico–, en donde el ser humano accede al estadio de la autoconciencia, como consecuencia del enfrentamiento dialéctico con la exterioridad del deseo del otro. De este modo, el deseo se convierte en una acción negadora, cuya finalidad es imponerse sobre la exterioridad del deseo del otro, para que el sujeto pueda (por fin) replegarse en la interioridad de una conciencia tautológica, al destruir la diferencia como motor que alimenta el conflicto dialéctico de las fuerzas. En este sentido, dice Kojève, “la Conscience-de-soi est Être-pour-soi simple-ou-indivis; elle est identique-à-elle par l’acte d’exclure d’elle tout ce qui est autre [qu’elle]” (*Introduction à la Lecture de Hegel*, p. 17). A diferencia del *cogito* cartesiano, la autoconciencia hegeliana surge del conflicto dialéctico con una alteridad que –desde la exterioridad de la conciencia– exige ser negada, para que el ‘no-yo’ pueda convertirse finalmente en el ‘en-sí’ del sujeto autoconsciente. De esta manera, en la síntesis del proceso dialéctico, la conciencia interioriza la exterioridad del objeto, gracias al trabajo del deseo,

permitiendo que las diferencias sean superadas e integradas en la autoconciencia del sujeto. En este sentido, la negación de la alteridad –como consecuencia del trabajo dialéctico del deseo– no conlleva la destrucción del otro, sino su interiorización en el ‘en-sí’ de la autoconciencia, que permite conservar lo suprimido. Por eso, comenta Kojève, si bien la filosofía hegeliana abre el espacio de la diferencia, el proceso de la síntesis dialéctica –alcanzado cuando el sujeto aniquila el ser del otro y accede a la autoconciencia de sí mismo– acaba encubriendo la falta, al destruir la alteridad en la interiorización de la autoconciencia. Y en ese momento, cuando el sujeto y el objeto coinciden, la acción negadora del deseo se detiene y llega el final de la Historia, ya que el sujeto no encuentra nada –en la exterioridad de la conciencia– que suponga un obstáculo para la realización de sus proyectos.

De esta manera, en la lucha dialéctica con la alteridad exterior a la conciencia, el sujeto busca el reconocimiento del otro –sin que éste obtenga el suyo propio–, para fundamentar el sujeto lingüístico de la autorreferencia. Por lo tanto, la constitución de la autoconciencia depende de un ‘afuera-del-sujeto’, que proporciona el reconocimiento necesario para que el sujeto pueda replegarse en la interioridad consciente de sí mismo. Sin embargo, como el reconocimiento no puede ser mutuo o recíproco, se establece una lucha encarnizada entre dos sujetos que tratan –por todos los medios– de suprimir el ser del otro, para hacer triunfar la propia supremacía sobre el adversario. Así, argumenta Kojève,

Désirer le Désir d’un autre, c’est donc en dernière analyse désirer que la valeur que je suis ou que je « représente » soit la valeur Désirée par cet autre: je veux qu’il « reconnaisse » ma valeur comme sa valeur, je veux qu’il me « reconnaisse » comme une valeur autonome. Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la « reconnaissance ». Et le risque de la vie par lequel « s’avère » la réalité humaine est un risque en fonction d’un tel Désir. Parler de l’origine de la Conscience de soi, c’est donc nécessairement parler d’une lutte à mort en vue de la « reconnaissance » (*Introduction à la Lecture de Hegel*, p. 14).

No obstante, para que la dialéctica del reconocimiento funcione, es necesario que ninguno de los dos rivales muera en la lucha, porque el reconocimiento sólo queda garantizado si los dos se mantienen con vida. De esta manera, el conflicto dialéctico de las fuerzas no debe conducir a la muerte, sino a la destrucción de la autonomía del ser del otro, que queda a merced del sujeto vencedor, instaurando un sistema de

relaciones jerárquico que sustenta el juego dialéctico del amo y del esclavo. Así, uno de los dos sujetos –debido al miedo que tiene de no salir con vida de ese enfrentamiento feroz y violento– abandona su propio deseo y se somete al deseo del otro, convirtiéndose en el esclavo del juego dialéctico, en donde ya sólo puede reconocer el deseo del amo.

Sin embargo, según demuestra Kojève, el pensamiento hegeliano invierte la dialéctica histórica y, a través de la revalorización del concepto de trabajo, llega a la conclusión de que el amo sólo existe gracias al (reconocimiento del) esclavo, en quien descansa la llave del cambio histórico. Así, tal y como dice Kojève, “la Servitude va pénétrer à l’intérieur d’elle-même et se renverser-et-se-fausser de façon à devenir autonomie véritable (...) Si la Maîtrise oisive est une impasse, la Servitude laborieuse est au contraire la source de tout progrès humain (...) L’Histoire est l’histoire de l’Esclave travailleur” (*Introduction à la Lecture de Hegel*, p. 26). Como el trabajo no le pertenece, el amo disfruta de manera mediada de la cosa –a través de la transformación operada por el esclavo–, teniendo que aceptar la estructura de la realidad, debido a su incapacidad para modificar el mundo material, con la negatividad propia del trabajo. Influenciado por las teorías del joven Marx sobre el concepto antropológico del trabajo –como actividad esencial del ser humano–, Kojève sustenta la dialéctica del reconocimiento en el contexto del trabajo y, de esta manera, llega a la conclusión de que el esclavo es el principio dinámico de todo progreso histórico, ya que es el único que consigue transformar el mundo. En este sentido, dice Kojève,

Le Maître est figé dans sa Maîtrise. Il ne peut pas se dépasser, changer, progresser. (...) On peut le tuer; on ne peut pas le trans-former, l’éduquer. Il a risqué sa vie pour être Maître. La Maîtrise est donc pour lui la valeur donnée suprême qu’il ne peut pas dépasser. L’Esclave par contre n’a pas voulu être Esclave. Il l’est devenu parce qu’il n’a pas voulu risquer sa vie pour être Maître. (...) Il n’a pas voulu se solidariser avec la condition de Maître, et il ne se solidarise pas non plus avec sa condition d’Esclave. Il n’y a rien de fixe en lui. Il est prêt au changement; dans son être même il est changement, transcendance, trans-formation, « éducation ». (...) D’une part, il ne se solidarise pas avec ce qu’il est; il veut se transcender par négation de son état donné. D’autre part, il a un idéal positif à atteindre: l’idéal de l’autonomie, de l’Être-pour-soi (*Introduction à la Lecture de Hegel*, p. 27).

En la lucha dialéctica, según explica Kojève, el amo obtiene un reconocimiento sin valor: el reconocimiento del esclavo. Así, de manera paradójica, la verdad de la

conciencia autónoma descansa en la conciencia servil del esclavo: “la vérité du Maître est l’Esclave”, dice Kojève (*Introduction à la Lecture de Hegel*, p. 26). De este modo, una vez el esclavo comprende que su propio reconocimiento es lo que sustenta la hegemonía del amo, ya sólo tiene que modificar el juego dialéctico y dirigirse el reconocimiento a sí mismo, para conseguir cambiar el proceso histórico. Al final, termina Kojève, la conciencia servil del esclavo es la que alcanza el ideal de la conciencia de sí autónoma, ya que su reconocimiento no depende de la mirada del otro, sino que se basa en la autorreferencialidad del sujeto consigo mismo.

Los cursos de Kojève, por lo tanto, son decisivos en estos momentos, ya que consigue reformular los presupuestos de base del pensamiento hegeliano –asociado, hasta este momento, con la filosofía idealista–, a través de un giro antropológico que, centrado en la negatividad creadora del deseo, permite ajustar el aparato teórico del hegelianismo a las aspiraciones de la izquierda revolucionaria. Así, a través de sus enseñanzas, Kojève recupera la dimensión (olvidada) del deseo, para pensar el movimiento autorreferencial del sujeto consigo mismo, a partir de la lucha dialéctica con el ser del otro. De esta manera, gracias al proceso de extrañamiento que introduce el deseo hegeliano, Kojève se aleja de la inmediatez del *ego cogito* cartesiano y propone una teoría ontológica que obliga al sujeto a exteriorizarse, en la lucha dialéctica con el ser del otro, para poder reconocerse a sí mismo. Este proceso dialéctico de exteriorización e interiorización –sustentado en la agresividad y la violencia hacia el ser del otro– va a ser heredado en estos momentos por Bataille y Lacan, para construir la teoría sobre el ser del sujeto, con el desgarramiento que provoca la dimensión del deseo.

### 3.3 La muerte y el sacrificio

El Espíritu no obtiene su verdad sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. No es esa potencia (prodigiosa) por ser lo Positivo que se aparta de lo Negativo... no, el Espíritu no es esa potencia sino en la medida en que contempla lo Negativo bien de frente (y) permanece cerca suyo.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

Influenciado por los seminarios de Kojève, Bataille se acerca al pensamiento hegeliano, que le permite dotar a la teoría pulsional sobre el erotismo de una perspectiva ontológica, sustentada en una lucha dialéctica que conduce a la muerte. Para Bataille, a través de una comunicación violenta con el ser del otro, el sujeto trasciende la realidad natural de los instintos y, más allá del determinismo biológico, descubre la experiencia de la muerte, en donde se revela su soberanía. Así, sin poder aceptar el mundo de las prohibiciones que impone el sistema de trabajo, el sujeto del erotismo busca el ser del otro, para poder acceder a una dimensión sagrada de sí mismo que –de manera aislada– resulta inalcanzable. Por lo tanto, la relación conflictiva que se establece con la alteridad es la que garantiza la reflexividad del sujeto, que necesita de la exterioridad extranjera para descubrir la intimidad soberana del ser, que –de manera paradójica– coincide con la descomposición y la muerte del sujeto. De este modo, como consecuencia de los cursos impartidos por Kojève, Bataille retoma el pensamiento hegeliano y, al reinterpretar la teoría sobre la capacidad creadora del deseo y aplicarla a la teoría sobre las pulsiones, Bataille llega a la conclusión de que la estructura cerrada del ser necesita ser impugnada –a través de la negatividad que proporciona el juego dialéctico del erotismo–, para que el ser pueda abrirse a la continuidad ilimitada de lo desconocido.

Según explica Bataille (1957), la comunicación es exclusividad del sujeto soberano, que es capaz de arriesgar su integridad –domesticada, de manera eficaz, por los hábitos del mundo racional del trabajo–, con el fin de llegar a conocer esa parte desconocida de sí mismo, que sólo se revela en la confrontación con el ser del otro. Por eso, para Bataille, la verdad del ser se manifiesta en el contacto agresivo con la alteridad, en un movimiento desestructurante que –de manera incansable– atraviesa a

cada uno de los sujetos que participan en la experiencia del erotismo. Así, Bataille confiesa,

Odio la imagen del ser que se ata al aislamiento. Me río del solitario que pretende reflexionar sobre el mundo. No puede reflexionar sobre él porque, siendo él mismo el centro de la reflexión, deja de estar a la medida de *lo que no tiene centro*. Imagino que el mundo no se parece a ningún ser separado y cerrado, sino a *lo que pasa de uno a otro* cuando reímos, cuando nos amamos: imaginándolo, la inmensidad se me abre y me pierdo en ella (*El culpable*, p. 58).

Cuando el sujeto se libera de la vergüenza de la sexualidad –que lo convierte en un esclavo del pudor– consigue darse al otro de manera incondicional y, en ese gesto que lo expropia de sí mismo, la estructura cerrada del ser se abre y descubre la dimensión sagrada de lo ilimitado. Bataille, por lo tanto, desprecia el ser aislado, porque cree que es en la lucha dialéctica con la alteridad –en la experiencia del erotismo–, en donde el sujeto alcanza la soberanía del ser, caracterizada por la fragmentación y la desintegración que provoca la violencia de las pulsiones. Sin embargo, al construir la teoría del sujeto a través del traspaso y el contacto con el ser del otro, Bataille no aboga por una filosofía de la alteridad, porque en su opinión el respeto y la solidaridad no conducen más que a un ciclo de servidumbre, en donde el sujeto ya no puede ser soberano. Así, a diferencia del aparato teórico levinasiano, el pensamiento de Bataille conduce a la soledad moral del ser, ya que la alteridad no es más que un simple pretexto, para que el sujeto vuelva sobre la interioridad (desgarrada) de sí mismo. Por eso, de acuerdo con la teoría sobre el erotismo, la búsqueda de la interioridad del ser se convierte en un ritual de sacrificio que exige el ejercicio del mal y la violencia, para desvelar la dimensión sagrada del propio cuerpo, en donde el sujeto se enfrenta a la muerte. Y ahí, en ese preciso momento, el sujeto accede a la soberanía del ser que, según dice Derrida, supone “se rapporter à soi dans la jouissance de soi” (“De l’Économie restreinte à l’Économie générale. Un hégélianisme sans réserve”, *L’Écriture et la Différence*, p. 377).

En *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte* (1945), a través del símbolo de Cristo crucificado, Bataille demuestra que el contacto con la alteridad se estructura en torno al crimen y la violencia, hecho que convierte la experiencia del erotismo en una lucha encarnizada que –de manera indisoluble– une la dimensión del deseo y la muerte. Según explica Bataille, para el conjunto de los fieles, la condena a muerte de

Jesucristo es el mayor pecado jamás cometido por el hombre. Sin embargo, los verdugos que perpetraron el crimen no fueron los únicos criminales y la culpa fue compartida por todos los fieles, como un legado que se transmite de generación en generación. Así, para poder comulgar con Dios, el cristiano sólo encontró un medio: el Mal, que para Bataille tiene la capacidad de revelar la dimensión sagrada de lo desconocido. Por lo tanto, la ejecución de Jesucristo fue necesaria para que el ser humano trascendiera la realidad cotidiana del mundo pagano y se comunicara con Dios. Por eso, comenta Bataille, si los fieles hubiesen guardado su integridad respectiva –si no hubiesen pecado–, no hubieran hecho más que perseverar en su aislamiento, incapaces de poner en juego ese ser que responde a las exigencias del mundo racional del trabajo. En este sentido, para Bataille, la comunicación está asegurada por el crimen y la violencia, porque no se puede llevar cabo sin herir o mancillar la integridad del ser del sujeto, que queda rota y desarticulada por el arrebató pulsional de la experiencia erótica. Así, tal y como dice Bataille,

*Toda ‘comunicación’ participa del suicidio y del crimen. El horror fúnebre la acompaña, el asco es su signo. ¡Y el mal aparece, bajo esta luz, como una fuente de vida! Es derruyendo en mí mismo, en otro, la integridad del ser, como me abro a la comunicación, como accedo a la cumbre moral. Y la cumbre no es *padercer*, es *querer* el mal. Es el acuerdo voluntario con el pecado, el crimen, el mal. Con un destino sin treguas que exige para que los unos vivan, que los otros mueran (*Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, p. 55).*

Herederó de la filosofía sadiana –de esa moral que conduce a la soledad más absoluta–, Bataille no se siente cautivado por el ser del otro, sino por su herida: el punto de ruptura en la integridad de su cuerpo, la amenaza de su degradación, la mancha. En el erotismo, más allá de la razón, la exuberancia del deseo llama al horror y exige la coincidencia de dos desgarraduras, en donde el sujeto desfallece al entrar en contacto con la muerte. En este sentido, la teoría sobre el erotismo de Bataille conserva un deseo sádico de destrucción, haciendo que el goce coincida con la negación del ser del otro, en donde el sujeto accede (por fin) a la dimensión sagrada de su propio cuerpo. Así, mientras el sujeto sartreano se sumerge en la náusea y moviliza el lenguaje –como exorcismo contra esa existencia abarrotada de ser, en donde la presencia intrusiva de la cosa acecha la integridad del hombre<sup>28</sup>–, el sujeto

---

<sup>28</sup> Según confiesa Roquentin: “Je compris qu’il n’y avait pas de milieu entre l’inexistence et cette abondance pâmée. Si l’on existait, il fallait *exister jusque-là*, jusqu’à la moisissure, à la boursofflure, à l’obscénité” (*La Nausée*, p. 181). La vida –como un *vaudeville*– está formada por una serie de

del erotismo sólo quiere aniquilar el objeto, que Bataille identifica con la alteridad, para poder descubrir la intimidad de sí mismo. De este modo, en Bataille, la dialéctica del erotismo no conduce a la síntesis hegeliana de los contrarios –que no hace más que conservar la alteridad en la omnipresencia del Uno–, sino que provoca la destrucción del objeto, que posibilita la reflexividad del sujeto. En este sentido, Bataille comenta, “y, sobre todo, *ya no hay objeto*. El éxtasis no es amor: el amor es posesión a la que es necesario un objeto, a la vez poseedor del sujeto y poseído por él. Ya no hay sujeto-objeto, sino ‘brecha distendida’ entre uno y otro, y, en la brecha, el sujeto y el objeto se disuelven, hay paso, comunicación, pero no entre el uno y el otro: *el uno y el otro* han perdido su existencia distinta” (*La experiencia interior*, p. 69). Ahora, para Bataille, el objeto es un deshecho: es el cuerpo extranjero que excede los límites del ser del sujeto y que, desde esa posición exterior incómoda, sustenta la mirada introspectiva que el sujeto se dirige a sí mismo. Así, a diferencia del objeto parcial del psicoanálisis, la teoría sobre el erotismo de Bataille presenta un objeto que sólo produce deseo en el momento en que es rechazado, como un objeto de aversión – asociado con la actividad excremental del sujeto–, que va a condicionar la teoría sobre el ‘objeto a’ lacaniano. De este modo, en la lucha dialéctica de los contrarios en el

---

existencias confusas e incómodas que agreden la consistencia del ser de Roquentin, que vive angustiado por la presencia excesiva de los objetos del mundo. Así, dice Roquentin, “Les objets, cela ne devrait pas *toucher*, puisque cela ne vit pas. On s’en sert, on les remet en place, on vit au milieu d’eux: ils sont utiles, rien de plus. Et moi, ils me touchent, c’est insupportable. J’ai peur d’entrer en contact avec eux tout comme s’ils étaient des bêtes vivantes. Maintenant je vois; je me rappelle mieux ce que j’ai senti, l’autre jour, au bord de la mer, quand je tenais ce galet. C’était une espèce d’écœurement douceâtre. Que c’était donc désagréable! Et cela venait du galet, j’en suis sûr, cela passait du galet dans mes mains. Oui, c’est cela, c’est bien cela: une sorte de nausée dans les mains” (*La Nausée*, p. 22). Ahora, los objetos penetran, hieren, agreden al sujeto. Y el ‘yo’ de Roquentin queda roto, aplastado de un modo implacable por la presencia agresiva de los objetos que pueblan el mundo. En un bar de provincias, acompañado por una conocida melodía de jazz (*Some of these days, you’ll miss me Honey*), Roquentin siente como su ser se desintegra poco a poco. Y dice: “À présent, quand je dis « je », ça me semble creux. Je n’arrive plus très bien à me sentir, tellement je suis oublié. Tout ce qui reste de réel, en moi, c’est de l’existence qui se sent exister. Je bâille doucement, longuement. Personne. Pour personne. Antoine Ronquentin n’existe. Ça m’amuse. Et qu’est-ce que c’est que ça, Antoine Ronquentin? C’est de l’abstrait. Un pâle souvenir de moi vacille dans ma conscience. Antoine Ronquentin... Et soudain le Je pâlit, pâlit et c’en est fait, il s’éteint” (*La Nausée*, p. 237). Frente a la presencia intrusiva de la cosa, Roquentin desaparece: el ‘yo’ se extingue y, en ese momento preciso, aparece la náusea. Por eso, para aliviar el dolor y la angustia, Roquentin recurre al lenguaje, pero las palabras ya ni siquiera pueden salvarlo de quedar engullido por la cosa: “Je murmure: c’est une banquette, un peu comme un exorcisme. Mais le mot reste sur mes lèvres: il refuse d’aller se poser sur la chose. Elle reste ce qu’elle est, avec sa peluche rouge, milliers de petites pattes rouges, en l’air, toutes raides, de petites pattes mortes. Cet énorme ventre tourné en l’air, sanglant, ballonnée – boursoufflé cette boîte, dans ce ciel gris, ce n’est pas une banquette. (...) Les choses se sont délivrées de leurs noms. Elles sont là, grotesques, têtues, géantes et ça paraît imbécile de les appeler des banquettes ou de dire quoi innommables. Seul, sans mots, sans défenses, elles m’entourent, sous moi, derrière moi, au-dessus de moi. Elles n’exigent rien, elles ne s’imposent pas: elles sont là” (*La Nausée*, p. 177).

erotismo, el objeto no es asimilado en el ser del sujeto –hecho que conseguiría calmar la angustia que provoca la extrañeza–, sino que el objeto es destruido y, para Bataille, la negación ilimitada de la alteridad –de manera paradójica– coincide con la negación ilimitada de uno mismo. Así, dice Bataille, “cada ser contribuye a la negación que el *otro* hace de sí mismo; pero esa negación no conduce en ningún modo al reconocimiento del *partenaire*. Al parecer, en el acercamiento, lo que juega es menos la similitud que la *plétora* del *otro*. La violencia de uno se propone ante la violencia del *otro*; se trata, en ambos lados, de un movimiento interno que obliga a estar *fuera de sí*” (*El erotismo*, p. 108). El principio de insuficiencia que caracteriza al ser aislado obliga al sujeto a buscar la comunicación con el otro, pero no para conseguir la completud del ser –en el reconocimiento de la alteridad–, sino para poner el ser en cuestionamiento. Al fin y al cabo, dice Nancy, “El ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado” (*La comunidad inconfesable. Seguido de La comunidad afrontada por Jean-Luc Nancy*, p. 18).

No cabe duda: la pregunta sobre el erotismo es una teoría sobre el ser, en donde el sujeto se pone en juego, para transgredir los límites que constriñen su ser natural y revelar la dimensión sagrada de lo desconocido:

La noche estrellada es la mesa de juego donde se juega el ser: arrojado a través de ese campo de posibilidades efímeras, caigo de lo alto, desamparado, como un insecto dado vuelta. / No hay razón para considerar que la situación sea mala: me gusta, me enerva y me excita. / Si perteneciera a la ‘naturaleza estática y dada’, estaría limitado por leyes fijas, debiendo gemir en ciertos casos, gozar en otros. Jugándome, la naturaleza me lanza más allá de sí misma... –más allá de los límites y de las leyes que la hacen loable para los humildes. Debido a que fui jugado, soy una posibilidad que no era. Excedo todo lo dado del universo y pongo en juego la naturaleza (“La voluntad de lo imposible”, *La felicidad, el erotismo y la literatura*, p. 20).

Para Bataille, el ser no es una presencia acabada, sino un proceso en constante transformación que –en la comunicación violenta con el ser del otro– destruye la estructura cerrada del ser y provoca la disolución de las formas constituidas, en donde el sujeto descubre la risa y el silencio de la muerte. Así, de acuerdo con la teoría sobre el erotismo, el ser del sujeto es paradójico, ya que si no se comunica se aniquila, pero si se abre al contacto con el ser del otro se arriesga igualmente a perderse a sí mismo. Por eso, según explica Bataille, el sujeto es soberano en la medida en que ya no es: la ausencia del ser –la pérdida– constituye su soberanía. De ahí que el sujeto acéfalo –

ese monstruo sin cabeza, que responde a la violencia de las pulsiones— se convierta en el símbolo del no-ser del sujeto erótico, al revelar una estructura profunda y desconocida que escapa al control del sujeto consciente. De esta manera, en Bataille, la pregunta sobre el ser del sujeto conduce a un cuestionamiento crítico de los presupuestos de la ontología, ya que llega a la conclusión de que el ser del sujeto es — paradójicamente— en tanto que no es. En este sentido, según explican Arnaud y Exoffon-Lafarge,

Face aux notions closes de projet, de discours du sujet, de maîtrise, qui toutes indiquent la possibilité d'un humanisme ou d'un langage religieux du sujet, Bataille avance les notions ouvertes de sacrifice, de blessure, de ruissellement nocturne de l'être, qui toutes indiquent un sujet sans discours, qui ne sait que crier mais qui communique intimement et intensément. Au sujet responsable, capable de réponse, qui construit et contrôle ses actes et son discours, Bataille substitue un sujet éclaté, hors-contrôle, dont la mort fait voler en éclats « la pénible antinomie de la vie et de la mort », soit toute idée de projet, de discours qui reposent sur cette antinomie. Ce sujet est sans issue et son discours est toujours d'avance épuisé, vidé de sens. Seule demeure pour lui l'immanence absolue, l'ignorance du lendemain (et donc de tout *pour*, qu'il soit pour-soi ou pour-autrui!). Méconnaissant toute valeur, il se meut dans l'ambivalence nocturne la plus totale (*Bataille*, p. 174 y 175).

En definitiva, el sujeto del erotismo debe hacer habitable el vacío del entre-ser y, desde esa posición privilegiada que le hace ser (a la vez) sí mismo y otro, el sujeto supera la individualidad y el aislamiento del ser y, como consecuencia, alcanza la soberanía. Así, la teoría sobre el erotismo de Bataille presenta un sujeto que, vuelto sobre la interioridad de sí mismo, ya no encuentra nada: sólo la angustia y el vacío del ser. Por eso, al no poder apelar a un sujeto responsable —ya que el ser ha sido destituido, en el rito sacrificial del erotismo—, el pensamiento de Bataille se aleja de la filosofía humanista y propone un nuevo sujeto, cuya soberanía radica en aquello que lo conduce a la muerte, destruyendo cualquier atisbo de esperanza que pudiera salvar el ser del hombre. Al final, en Bataille, la intimidad que ansía el sujeto del erotismo no es más que el descubrimiento de la herida que el otro provoca en el sujeto, en el instante de un momento fugaz, que revela la precariedad del ser y la muerte.

El erotismo, por lo tanto, es un juego que conduce al vacío del ser: “es la aprobación de la vida hasta en la muerte” (*El erotismo*, p. 15), en donde el sujeto —a través de la negatividad que sacude la experiencia erótica, en el contacto agresivo con el ser del otro— trasciende la realidad biológica de los instintos y recupera la conciencia de sí, en la exuberancia de un goce violento que conduce a la muerte. De este modo, el

erotismo propone una nueva manera de concebir la vida –más allá de los convencionalismos de la razón–, que permite al sujeto adentrarse en la dimensión de lo desconocido, cuando la proximidad de la muerte acecha la integridad del ser. Así, explica Derrida,

Par une ruse de la vie, c'est-à-dire de la raison, la vie est donc restée en vie. Un autre concept de vie avait été subrepticement introduit dans la place, pour y rester, pour ne jamais y être, non plus que la raison, excédé (...). Cette vie n'est pas la vie naturelle, l'existence biologique mise en jeu dans la maîtrise, mais une vie essentielle qui se soude à la première, la retient, la fait œuvrer à la constitution de la conscience de soi, de la vérité et du sens. Telle est la vérité de la vie. Par ce recours à l'*Aufhebung* qui conserve la mise, reste maîtresse du jeu, le limite, le travaille en lui donnant forme et sens (...), cette économie de la vie se restreint à la conservation, à la circulation et à la reproduction de soi, comme du sens; dès lors que tout ce que couvre le nom de maîtrise s'effondre dans la comédie. L'indépendance de la conscience de soi devient risible au moment où elle se libère en s'asservissant, où elle entre *en travail*, c'est-à-dire en dialectique ("De l'Économie restreinte à l'Économie générale. Un hégélianisme sans réserve", *L'Écriture et la Différence*, p. 376).

El enfrentamiento dialéctico del sujeto, en la experiencia interior del erotismo, permite que la acción negadora del deseo construya una realidad desconocida, que al distanciarse de las constricciones impuestas por el mundo del trabajo –cuya finalidad es garantizar la conservación del ser– se aproxima al reino ilimitado del límite, que atenta contra el orden establecido. En ese momento, cuando el ser del sujeto se enfrenta con la muerte, el hombre rechaza la maestría –ese disciplinamiento feroz, impuesto por el mundo del trabajo– y, en la exuberancia de un goce violento, el sujeto alcanza la soberanía. Al final, para Bataille, la muerte –como un derroche ilimitado de energía– se convierte en la experiencia an-económica más violenta, que permite desestabilizar el sistema social que impera en ese momento.

En *El ser y el tiempo* (1927), Heidegger se interroga por el ser del sujeto: una pregunta fundamental que, en su opinión, la filosofía tiende a ignorar. Así, según explica Heidegger, a la pregunta de quién es el ser del 'ser ahí' el sujeto contesta 'soy yo', respondiendo a partir del 'sí mismo' de un sujeto, que consigue mantener su identidad en medio de sus múltiples alteraciones. Sin embargo, la cuestión fundamental que introduce Heidegger en estos momentos –y que va a influir, de manera decisiva, en el pensamiento de Bataille– es si el quién del 'ser ahí' cotidiano puede no ser en cada caso él mismo, hecho que supone abrir el ser a la dimensión de su contrario, en donde queda neutralizado. En este sentido, comenta Heidegger,

el 'yo' sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional *índice formal* de algo que quizá se desemboce como su 'contrario' dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso, sin que el 'no-yo' quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del 'ser yo', sino que mienta una determinada forma del ser del 'yo' mismo, por ejemplo, la pérdida del 'sí mismo' (*El ser y el tiempo*, p. 132).

Ahora, para Heidegger, el 'sí mismo' del 'ser ahí' debe concebirse –únicamente– como un modo de ser y, por lo tanto, el 'ser ahí' también puede tener el modo de ser del 'no-yo'. Así, el 'ser ahí' es el ser que discurre entre el nacimiento y la muerte, pero mientras existe, el 'ser ahí' todavía no es algo que –un día (no muy) lejano– puede llegar a ser: su fin, la muerte. De este modo, la característica esencial del 'ser ahí' es su constante estado de inconcluso, que convierte al sujeto en un ser atravesado por una falta constitutiva que le atormenta cada día<sup>29</sup>. Así, de acuerdo con el pensamiento heideggeriano, la muerte es la experiencia que permite al 'ser ahí' alcanzar la totalidad de su ser, pero –de manera paradójica– en el momento en que al 'ser ahí' no le falta de nada, se transforma en el 'ya no ser ahí'. Y, para Heidegger, la angustia que siente el 'ser ahí' –ante la posibilidad de 'ya no ser ahí'– ocasiona el engaño y el encubrimiento de la muerte, que “llega ciertamente, pero por ahora aún no” (*El ser y el tiempo*, p. 281). A través de esta estrategia, el sujeto ignora que el 'ser ahí' es un ser 'relativamente a su fin', cuyo 'ser total' no llega cuando el 'ser ahí' deja de vivir, sino que llega cada día, porque el 'ser ahí' ya es en cada instante no-ser. Por eso, concluye Heidegger, “tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir” (*El ser y el tiempo*, p. 268).

Después de una lectura atenta de la obra heideggeriana, Bataille incorpora el 'ser para la muerte' en la teoría sobre el erotismo, al comprobar que el ser del sujeto desfallece, cuando emprende una lucha dialéctica con el ser del otro. Así, para Bataille, la comunicación de los cuerpos en el erotismo pone al sujeto en contacto con el vacío del ser, en donde el sujeto transgrede el principio de autoconservación de los instintos biológicos y descubre la exuberancia de un goce que –de manera irremisible– conduce a la muerte. Por eso, dice Bataille,

---

<sup>29</sup> Quizá por eso, para poder erradicar el dolor de la muerte que acompaña la existencia cotidiana, Clarice Lispector diga: “Debe de haber un modo de no morir, pero aún no lo he descubierto. Por lo menos, no morir en vida: sólo morir después de la muerte” (*Un soplo de vida*, p. 151).

Será al morir cuando, sin huida posible, percibiré el desgarramiento que constituye mi naturaleza y en el cual he trascendido 'lo que existe'. Mientras vivo, me contento con un ten-con-ten, con un compromiso. Diga yo lo que diga, me sé individuo de una especie y, groseramente, permanezco de acuerdo con una realidad que nada puede retirar. El yo=que=muere abandona este acuerdo: él, verdaderamente, percibe lo que le rodea como un vacío y a sí mismo como un desafío a ese vacío; el yo=que=vive se limita a presentir el vértigo en que todo acabará (mucho más tarde) (*La experiencia interior*, p. 79).

Condicionado por la obra heideggeriana, Bataille afirma que la totalidad del ser está garantizada por la muerte, cuando el ser del sujeto –de manera paradójica– queda destruido por la experiencia de esa violencia incomprensible. Por lo tanto, para Bataille, la soberanía del sujeto está en el exceso que lo conduce a su propia extinción, en el momento en que el sujeto se enfrenta con la alteridad, en la experiencia del erotismo. Sin embargo, más allá del 'ser para la muerte' heideggeriano, el conocimiento de la muerte en la obra de Bataille es más radical, ya que el sujeto del erotismo no es sólo un 'ser relativamente a su fin' –cuyo conocimiento de la muerte se sustenta, únicamente, en el hecho de que vivir es morir poco a poco–, sino que es un sujeto que conoce la posibilidad de 'ya no ser ahí', al llegar al extremo del límite de sí mismo y descubrir el vacío de una nada ilimitada. Así, según dice Bataille,

La manifestación privilegiada de la Negatividad es la muerte, pero en verdad la muerte no revela nada. Es en principio su ser natural, animal, aquello que la muerte le revela al Hombre, pero la revelación nunca tiene lugar. Porque una vez muerto el ser animal que lo soporta, el mismo ser humano ha dejado de ser. Para que finalmente el hombre se revelara ante sí mismo debería morir, pero tendría que hacerlo viviendo –mirándose cuando deja de ser. En otros términos, la misma muerte debería volverse conciencia (de sí) en el mismo momento en que aniquila al ser consciente ("Hegel, la muerte y el sacrificio", *La felicidad, el erotismo y la literatura*, p. 297).

Como la soberanía coincide con la muerte, es necesario que el sujeto recurra a la representación y el espectáculo, para que desde la conciencia de sí mismo –en vida– el sujeto pueda verse morir, a través de las posibilidades que ofrecen el arte y la ficción. Así, al tomar conciencia de la negatividad, el sujeto experimenta el horror de lo sagrado, en donde alcanza la existencia de un ser espiritual o soberano, que consigue sustraerse a las banalidades cotidianas del mundo racional del trabajo. De esta manera, para Bataille, la muerte tiene un sentido aneconómico: es la negatividad absoluta –un gasto inútil de energía–, que atenta contra el sistema de conservación impuesto por la biología, cuya finalidad es garantizar el mantenimiento de la

estructura social. Por eso, si el hombre de Heidegger se angustia ante la violencia de la muerte, el hombre de Bataille ríe<sup>30</sup>, porque la irreverencia de la muerte –convertida en un acto subversivo– permite desafiar el sistema social establecido.

En definitiva, a través de los seminarios de Kojève, la teoría sobre el erotismo de Bataille se nutre del pensamiento hegeliano y, al apropiarse de la acción negadora del deseo y aplicarla al aparato teórico de las pulsiones, Bataille llega a la conclusión de que la naturaleza biológica del ser debe ser cuestionada, para que el sujeto pueda acceder a la dimensión sagrada de su propio cuerpo, en donde alcanza la soberanía. Así, a través de la lucha dialéctica con el ser del otro, el sujeto abandona el aislamiento del ser y, en el exceso que lo arrastra más allá de sí mismo, el sujeto descubre la continuidad (perdida) del ser, que se revela con el sacrificio y la muerte. De esta manera, para Bataille, el goce del erotismo comunica con la muerte: la disolución de las formas constituidas –el ‘ser para la muerte’ heideggeriano– se convierte en una experiencia crítica, que pone al sujeto en contacto con el no-ser que atraviesa su integridad consciente, para convertirlo en un sujeto revolucionario que se niega a cumplir con las expectativas del mundo racional del trabajo. Al final, comenta Derrida,

La souveraineté n'a pas d'identité, n'est pas *soi, pour-soi, à soi, auprès de soi*. Pour ne pas commander, c'est-à-dire pour ne pas s'asservir, elle *ne doit rien* se subordonner (complément direct), c'est-à-dire ne se subordonner *à rien ni personne* (médiation servile du complément indirect): elle doit se dépenser sans réserve, se perdre, perdre connaissance, perdre la mémoire de soi, l'intériorité à soi (...) elle doit *pratiquer l'oubli* ("De l'Économie restreinte à l'Économie générale. Un hégélianisme sans réserve", *L'Écriture et la Différence*, p. 389).

De manera paradójica, en Bataille, la soberanía conduce a la destrucción del ser del sujeto: es un gasto puro –un derroche ilimitado de energía–, que sólo apela a la fugacidad del instante y el olvido, incapaz de garantizar la existencia de un sujeto íntegro y responsable, que pueda salvar los últimos vestigios que quedan del ser. Por eso, al sustentar la soberanía del sujeto en el momento de su negación, la teoría sobre el erotismo de Bataille rechaza el programa de la filosofía humanista, aceptando que la muerte de Dios también conlleva la muerte del sujeto. Al fin y al cabo, explica

---

<sup>30</sup> Bataille comenta, “yo he partido de la risa y no, como Heidegger en *Was ist Metaphysik?*, de la angustia: de aquí resultan diversas consecuencias quizá, en el plano, justamente, de la soberanía (la angustia es un momento soberano, pero que huye de sí mismo, negativo)” (“Método de meditación”, *La experiencia interior*, p. 195).

Sauverzac, “l’erotisme est destruction, déchirement de l’autre et de soi-même” (*Le Désir sans foi ni loi. Lecture de Lacan*, p. 49).

### 3.4 La agresividad contra la imagen

En cierto modo al hombre le ocurre lo que a la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo, ni como el filósofo de Fichte: yo soy yo, el hombre se refleja primero en otro hombre.

Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que referirse primero al hombre Pablo como su semejante. Pero con ello también el hombre Pablo, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, figura para Pedro como forma fenoménica del *genus* hombre.

Karl Marx, *El Capital*.

En 1949, seducido por las teorías de Henri Wallon, Alexandre Kojève y Alexandre Koyré, Lacan elabora una teoría sobre el sujeto –basada en la imagen del espejo– que le lleva a refutar la teoría del narcisismo primario propuesta por Freud, en “Introducción al narcisismo” (1914), y plantea un narcisismo secundario, constituido a partir de la exterioridad de la imagen. Así, al recurrir a Hegel y no a Descartes, la pulsión lacaniana –alejada del biologicismo freudiano– se refugia en la imagen exterior proyectada en el espejo, rompiendo con la referencialidad inmediata del *ego cogito* cartesiano. De esta manera, condicionado por los seminarios de Kojève, Lacan fragmenta el *moi* freudiano y demuestra que el narcisismo ya no es el origen de un sujeto homogéneo y unitario –que no necesita de la relación especular para poder formarse–, sino de un sujeto que nace de la confrontación dialéctica con la imagen exterior de sí mismo. A partir de aquí, Lacan configura una teoría ontológica que se sustenta en la violencia que el sujeto ejerce contra ese doble imaginario, que queda proyectado en el espejo. Sin embargo, posteriormente, el paso de la dimensión imaginaria a la dimensión simbólica –con el desplazamiento metonímico del otro al Otro– permite que Lacan cuestione de manera crítica la intersubjetividad hegeliana, a favor de una ontología del vacío que presenta un sujeto siempre en falta.

En “Le Stade du miroir comme formateur de la Fonction du Je” (1949), Lacan explica la transformación que se produce en el sujeto cuando, entre los seis y los dieciocho

meses de vida, se pone delante del espejo y asume la imagen que se refleja en el cristal. Para Lacan, entonces, la identificación con la imagen que nos devuelve el espejo tiene efectos formativos sobre el organismo y permite establecer –a través de la función de la *imago*– una relación del organismo (*Innenwelt*) con la realidad (*Umwelt*). En este sentido, según explica Lacan, la insuficiencia orgánica del sujeto – en sus primeros años de vida– marca su desamparo original, que queda reflejado en la impotencia y la descordinación motriz del sujeto, debido a la inmadurez biológica de un cuerpo anatómicamente incompleto. Sin embargo, su prematuración natal fisiológica es superada gracias al estadio del espejo, a través de la identificación del sujeto con la imagen visual (*Gestalt*) de su propio cuerpo en el espejo. Es, en ese momento, cuando el *infans* “anticipe sur le plan mental la conquête de l’unité fonctionnelle de son propre corps, encore inachevé à ce moment sur le plan de la motricité volontaire” (“L’Agressivité en psychanalyse”, *Écrits*, p. 117). Así, a través de la identificación con la representación imaginaria, la instancia del espejo construye “une forme (...) orthopédique de sa totalité” (“Le Stade du miroir comme formateur de la Fonction du Je”, *Écrits*, p. 103). Esta experiencia primordial –que posibilita la reconstrucción del cuerpo fragmentado, gracias a una forma imaginaria– se encuentra en la base del carácter imaginario del yo [*moi*], constituido como ‘yo-ideal’, origen del narcisismo lacaniano. Así, como el nivel biológico del ser humano es insuficiente y lacunario, el estadio del espejo compensa las carencias instintivas del hombre y, a través de la identificación imaginaria con ese doble que se proyecta en el espejo, el sujeto puede llegar a dominar la anarquía de las pulsiones que atraviesan (y desestructuran) su cuerpo. De esta manera, a partir de la confrontación dialéctica con la imagen, Lacan arremete contra la teoría freudiana del narcisismo primario –configurado en la inmediatez autorreferencial del yo que, para Freud, es el gran reservorio de la libido– y apela a la construcción dialéctica del ser del sujeto, en relación a una imagen exterior que lo expropia de sí mismo. Así, para Lacan, el narcisismo ya no supone una originaria investidura libidinal del yo –hecho que permite reducir el alcance del psicoanálisis al reduccionismo biologicista del positivismo científico–, sino que depende de la mediación cultural de la imagen, que siempre queda más allá determinismo natural de los instintos.

Influenciado por la *Fenomenología del espíritu* (1807), a través de los seminarios impartidos por Kojève, Lacan llega a la conclusión de que la identidad del sujeto sólo

se construye a través del pasaje, en un proceso de mediación con el ser del otro: “es preciso, por lo menos, ser *dos* para ser *humano*”, decía Kojève (*La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 183). Por lo tanto, la constitución de la subjetividad se configura desde una exterioridad –a través de la imagen del otro– y no sobre un poder de síntesis de la conciencia. De este modo, Lacan pone al descubierto la estructura en espejo del yo y destruye la noción de un yo autónomo: “la conception du stade du miroir”, dice Lacan, “nous oppose à toute philosophie issue directement du *Cogito*” (“Le Stade du miroir comme formateur de la Fonction du Je”, *Écrits*, p. 99). De esta manera, se construye el principio dialéctico que domina el estadio del espejo, que “situe l’instance du *moi*, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu” (“Le Stade du miroir comme formateur de la Fonction du Je”, *Écrits*, p. 94). Se necesita, entonces, una duplicación: la introducción de una representación especular, que marca el carácter excéntrico del sujeto, para poder reconocerse en el otro. El sujeto, por lo tanto, no se constituye de manera introspectiva y autosuficiente, sino que necesita identificarse con el ser del otro –en la figura del doble imaginario– para descubrir la interioridad de sí mismo. Así, para Lacan, la verdad del sujeto se encuentra en el proceso que –de manera paradójica– conduce a la escisión del ser, ya que el estadio del espejo obliga al sujeto a aceptar la exterioridad de la imagen de sí mismo, en donde el sujeto queda fragmentado. Por eso, argumenta Lacan,

L’être s’y décompose, d’une façon sensationnelle, entre son être et son semblant, entre lui-même et ce tigre de papier qu’il offre à voir. (...) l’être donne de lui, où il reçoit de l’autre, quelque chose qui est masque, double, enveloppe, peu détachée, détachée pour couvrir le bâti d’un bouclier. C’est par cette forme séparée de lui-même que l’être entre en jeu dans ses effets de vie et de mort, et on peut dire que c’est à l’aide de cette doublure de l’autre, ou de soi-même, que se réalise la conjonction d’où procède le renouvellement des êtres dans la reproduction (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 122).

Ahora, para Lacan, el sujeto se constituye a través de la relación especular que mantiene con el ser del otro, en un juego de máscaras que revela una verdad hecha a base de ficciones, en donde el ser del sujeto consigue trascender la dimensión de la biología. Así, desde una exterioridad incómoda, la fuerza de la imagen consigue desestabilizar el ser del sujeto, que descubre la conciencia fragmentada de sí mismo, gracias a la mediación que impone el ser del otro. Por lo tanto, el estadio del espejo invierte la teoría freudiana del narcisismo primario, porque no concibe que la imagen

sea una proyección del yo –en donde queda estancada la libido–, sino que es la imagen la que es interiorizada por el sujeto, haciendo que la pulsión viaje desde la exterioridad de la imagen hacia la intimidad (rota) del sujeto. De este modo, sin recurrir a la síntesis dialéctica del método hegeliano –en donde la incomodidad de la figura del doble quedaría abolida, al reconciliar los contrarios–, Lacan mantiene la exterioridad de la imagen, para construir la verdad del ser del sujeto, en la lucha dialéctica con el ser del otro. Así, de acuerdo con la teoría lacaniana, el sujeto se articula en el juego de máscaras que inaugura el estadio del espejo, en donde “[il y a] prévalence de ce qui se présente comme *le travesti*” (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 122). Al final, en la relación dialéctica que el sujeto mantiene con la imagen, el ser está obligado a construirse en la exterioridad de sí mismo, a través del disfraz y la máscara, siempre más allá de la dimensión determinista de la estructura biológica.

Sin embargo, tal y como dice Lacan en “L’Agressivité en psychanalyse” (1948), esta identidad alienante –constituida a partir del reconocimiento dialéctico con el ser del otro– implica una vivencia de dominio, que no hace más que reproducir la lucha hegeliana del amo y el esclavo: “esclave identifié au despote, acteur au spectateur, séduit au séducteur”, a partir de una competencia agresiva con el ser del otro, basada en una lógica binaria, que se mueve por la necesidad de llegar a someter al otro (“L’Agressivité en psychanalyse”, *Écrits*, p. 113). De esta manera, al establecer una correlación entre el narcisismo y la agresividad, Lacan se aleja de la teoría psicoanalítica freudiana, en donde el sujeto –al elegir su objeto de deseo– conseguía transformar la agresividad en amor. Ahora, en cambio, el sujeto lacaniano se constituye a partir de la agresividad y la violencia, ejercida contra la alteridad de la imagen que, de acuerdo con la terminología hegeliana, se convierte en el esclavo del juego dialéctico. En este sentido, Lacan comenta,

C’est l’esclave qui est l’idéal du maître. C’est l’esclave qui apporte au maître ce qu’il lui faut, son *un-en-plus*. L’idéal, il est là, c’est *service service*. Cela rend beaucoup moins étonnant ce qui arrive au maître chez Hegel à la fin de l’histoire. C’est évident, il n’y a qu’à regarder, le maître est aussi parfaitement esclavagé qu’il est possible. (...) L’idéal, et l’Idéal du moi, c’est ça – un corps qui obéit. Alors, le maître va le chercher chez l’esclave (*Le Séminaire XVI. D’un Autre à l’autre*, p. 366 y 367).

Al aplicar la dialéctica del amo y del esclavo, en la teoría de la construcción del sujeto, Lacan identifica la imagen del otro con la figura del esclavo hegeliano que – desde una extimidad paradójica– se convierte en el ideal del amo. De esta manera, en la teoría lacaniana, el doble imaginario que queda proyectado en el espejo se convierte en aquello que le falta al sujeto para llegar a ser completo, pero la imposibilidad de alcanzar el ideal obliga al sujeto a tener que aceptar –de manera irremediable– el vacío y la escisión que lo separa de sí mismo<sup>31</sup>. Así, la imagen proyectada en el espejo es una imagen perdida que el sujeto no puede llegar a integrar en sí mismo y, como consecuencia de esa imposibilidad, nace el deseo del sujeto: “le désir de l’homme trouve son sens dans le désir de l’autre, non pas tant parce que l’autre détient les clefs de l’objet désiré, que parce que son premier objet est d’être reconnu par l’autre” (“Fonction et champ de la Parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, p. 268). En este sentido, para Lacan, el deseo es ausencia de ser y necesidad de ser: una carencia que se colma en el reconocimiento dialéctico del otro, que permite completar la falta del ser del sujeto. Sin embargo, la violencia ejercida contra el ser del otro –cuya finalidad es integrar la alteridad en la interioridad del sujeto– acaba fracasando y el sujeto debe aprender a convivir con esa imagen exterior de sí mismo, que ya no se doblega a sus exigencias.

En el segundo tiempo del estadio del espejo, como consecuencia de la castración ejercida por la ley del Nombre-del-Padre, Lacan introduce la dimensión simbólica, que provoca el paso del yo [*moi*] al yo [*je*] del sujeto. Entre 1936 y 1955, influenciado por la *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’Esprit* (1947) de Jean Hyppolite, Lacan se apoya en la dialéctica del deseo y el reconocimiento para pensar

---

<sup>31</sup> Según explica Recalcati, este es el delirio de base del sujeto-anoréxico: “El yo ideal de la anoréxica es un yo tiránico, que impone un vasallaje absoluto. Pero esta obediencia en cuanto absoluta, es anti-dialéctica: la anoréxica no quiere otra cosa que poder coincidir con lo imposible. (...) La imagen estética-ideal del cuerpo-delgado se transforma en el patrón del cual la anoréxica se convierte en sirviente” (*La última cena: anorexia y bulimia*, p. 119). Frente al espejo, el sujeto-anoréxico pronto descubre la no-completud del sujeto consigo mismo; la división, la desidentidad que será motivo de angustia, por una imagen perdida para siempre. De este modo, la imagen especular marca la desposesión del sujeto con respecto a sí mismo, que debe renunciar a fundirse con una imagen que, si bien lo constituye, también lo divide como sujeto. La aceptación de esta pérdida es lo que introduce al sujeto en el orden simbólico del lenguaje, pero el sujeto-anoréxico no acepta la entrada en el orden simbólico, porque no acepta la pérdida de la imagen. Por eso, en contra del corte de la castración simbólica, el sujeto-anoréxico hace hablar al cuerpo: es un cuerpo que grita a través del síntoma, con el fin de superar la frustración que entraña la pérdida de la imagen. En este sentido, la anorexia supone la patologización del yo-ideal: “es un modo de hacer valer”, dice Recalcati, “el poder de la imagen contra el poder del significante como lo que impone al sujeto un sacrificio de la carne” (*La última cena: anorexia y bulimia*, p. 117).

el ser del sujeto, pero la necesidad de alejarse de la intersubjetividad hegeliana le lleva a trasladarse del otro al Otro, desplazándose desde la dimensión imaginaria a la dimensión simbólica<sup>32</sup>. Así, según explica Assoun,

Lacan encontró en el referente hegeliano un recurso decisivo para fundar esta aprehensión del sujeto en la referencia al otro (...) en la *Fenomenología del espíritu* el sujeto se constituye por referencia dialéctica con el otro, lo cual culmina en la dialéctica de la ‘conciencia de sí’ y del ‘reconocimiento’. Este momento determinante para el establecimiento de la intersubjetivación –en la década de 1950– va a ser superado empero por una concepción del Otro como antídoto al intersubjetivismo. Lacan, quien esgrime la intersubjetividad contra el objetivismo de la ‘relación de objeto’, termina sometiendo la intersubjetividad misma a una seria impugnación: el eje es sin duda la relación del sujeto con el Otro, antes que la relación de sujeto a sujeto (*Lacan*, p. 101 y 102).

En estos años, a través de la teoría del gran Otro, la lógica interna de la dialéctica hegeliana se modifica: al convertirse el otro en Otro, Lacan rompe con las ataduras de la intersubjetividad hegeliana y la relación dual e imaginaria –propia de la primera etapa del estadio del espejo– queda sustituida por una relación vertical, con una dimensión trascendente, que determina de manera radical la construcción del sujeto. En este sentido, según comenta Althusser en “Freud y Lacan” (1964), al principio hay una etapa preedípica imaginaria –sustentada en una relación de *fort/da* entre el *infans* y la madre– y, con el paso de los años, aparece una etapa edípica, en donde se introduce la figura del padre, que impide la relación sexual<sup>33</sup>. De este modo, el paso de una estructura dual a una estructura ternaria introduce al sujeto en la dimensión

---

<sup>32</sup> Este desplazamiento influye en la concepción del proceso de la transferencia. La relación de poder entre el analista y el analizado se rompe, en el momento en que irrumpe la dimensión simbólica del gran Otro. Así, dice Assoun, “Entre el analista y el analizante está, en efecto, ese Otro” (*Lacan*, p. 146). En la misma línea, en relación con el proceso de la transferencia, Kristeva comenta: “le rapport je/autre se refait dans le rapport je/Autre” (*Histoires d’amour*, p. 25).

<sup>33</sup> Con la irrupción del orden simbólico del lenguaje, Lacan llega a la conclusión de que “Il n’y a pas de rapport sexuel” (“...Ou pire”, *Autres écrits*, p. 549). A partir de aquí, a lo largo de los años, Lacan insiste en el carácter unitario del significante fálico, cuya indivisibilidad impide abrirse a la presencia del otro, para acoger la estructura dual que define toda relación sexual. Por eso –porque ‘Hay Uno’ y, por lo tanto, ‘no hay dos’–, Lacan llega a la conclusión de que no hay relación sexual. Con la ley de la castración simbólica, impuesta por el significante fálico, se produce un corte que instituye la diferencia sexual en los cuerpos, condenados –a partir de ese momento– a no entenderse nunca. Así, comenta Lacan, “la jouissance phallique est l’obstacle par quoi l’homme n’arrive pas, dirai-je, à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit, c’est de la jouissance de l’organe” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 15). Ahora, a causa de la herida que provoca la violencia del orden simbólico, la relación sexual no puede recibir el ser del otro y acaba reclusándose en la soledad que proporciona un goce autístico y autorreferencial –que sólo goza de sí mismo–, haciendo que la relación sexual desemboque en la frustración. De esta manera, para el psicoanálisis lacaniano, la relación sexual no es un proceso teleológico que culmina con la fusión y el reconocimiento mutuo, sino un proceso abierto y constante, que transcurre en la distancia intermedia que (a la vez) acerca y separa los cuerpos. Por eso, para poder suplir la soledad, el orden imaginario crea el amor.

simbólica de la palabra, en donde se produce el desplazamiento desde el yo [*moi*] al yo [*je*], origen del lenguaje. Así, para que el estadio del espejo funcione, es necesario que la imagen se sustente con la mirada y la palabra de asentimiento y reconocimiento del gran Otro: al fin y al cabo “les hommes”, decía Lacan, “se reconnaissent par le don de la parole” (“Fonction et champ de la Parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, p. 322). La imagen del espejo, por lo tanto, no basta para que el sujeto-infantil reconstruya la unidad de su cuerpo y, por ese motivo, necesita la palabra del Otro, para poder reconocerse a sí mismo. Por eso, dice Lacan, “La mère n’est pas simplement celle qui donne le sein (...) elle est aussi celle qui donne le sein de l’articulation signifiant” (*Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation*, p. 51 y 52). De esta manera, a diferencia del papel activo que el pensamiento sartreano otorga a la conciencia en el acto de imaginar<sup>34</sup>, la dimensión imaginaria de Lacan queda enroscada en la dimensión simbólica del lenguaje, atravesada por la violencia del inconsciente. Así, de acuerdo con la teoría lacaniana, la mirada y la palabra de asentimiento del Otro consiguen que la dimensión imaginaria y la dimensión simbólica queden unificadas, permitiendo que se produzca un paso desde “une frustration libidinale et un après où il se transcende dans une sublimation normative” (“L’Agressivité en psychanalyse”, *Écrits*, p. 119). De esta manera, a través de la función del lenguaje, la conquista de la unidad funcional del cuerpo ya no depende únicamente del plano mental, porque la dimensión de la palabra se encarga de domesticar la anarquía pulsional que recorre el cuerpo –tal y como exige la norma cultural–, garantizando la integración social del sujeto. Sin embargo, si bien el estadio del espejo configura la unidad del cuerpo fragmentado del sujeto, la conquista de esa unidad se paga con la aceptación de la castración simbólica, que conlleva la división del sujeto.

En “Le Stade du miroir comme formateur de la Fonction du Je”, influenciado por las enseñanzas de los seminarios de Kojève, Lacan arremete contra la reflexividad inmediata del *ego cogito* cartesiano y llega a la conclusión de que el sujeto se constituye desde la exterioridad de sí mismo, a través de la imagen que queda proyectada en el espejo. A partir de aquí, de acuerdo con la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, Lacan asocia el narcisismo con la agresividad y, en contra de la

---

<sup>34</sup> Ver Jean-Paul Sartre (1940): *L’Imaginaire*, París: Éditions Gallimard, 1986.

teoría freudiana del narcisismo primario, afirma que el sujeto se construye más allá de la interioridad de sí mismo –en la ficción, en la máscara–, hecho que permite cuestionar el determinismo biológico del positivismo científico. Luego, en el segundo tiempo del estadio del espejo y gracias a la dimensión simbólica del lenguaje, Lacan destruye la teoría de la intersubjetividad hegeliana, ya que convierte al gran Otro en el antídoto contra la relación inmediata de sujeto a sujeto, hecho que le permite afirmar que no hay relación sexual. En esta línea, comenta Sauverzac,

Entre l'Autre symbolique et l'autre imaginaire, Lacan ne laisse aucune place pour la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, en tant que sujet. (...) L'altérité est toujours ou en excès ou en défaut, jamais conçue dans la reconnaissance d'une égalité dans la différence. (...) le sujet n'a jamais directement accès à un autre mais seulement à des objets partiels ou à la dimension du langage comme Autre. L'idée que l'autre est un intrus, un traumatisme pour le sujet (...) n'est pas sans rappeler le propos de Bataille. (...) L'autre est d'abord négation du sujet, chez Lacan, comme chez Bataille, Hegel ou Sartre. Et la dialectique du désir, celle qui de l'autre comme objet partiel mène à la reconnaissance de l'Autre en tant que tiers, n'aboutit jamais complètement à la reconnaissance de l'autre comme sujet (*Le Désir sans foi ni loi. Lecture de Lacan*, p. 105 y 106).

De esta manera, con el desplazamiento metonímico del otro al Otro, Lacan arremete contra la intersubjetividad hegeliana y, amparado en la dimensión simbólica del lenguaje, comprende que la relación dialéctica que mantiene el sujeto con el ser del otro siempre está mediada por la marca del significante. Así, mientras en la teoría sobre el erotismo de Bataille la relación con el otro discurre en el plano de lo real –sin que intervenga la dimensión del lenguaje, como mediación frente a la violencia del goce–, en la teoría lacaniana la relación con el otro siempre está mediada por el lenguaje, convirtiendo la estructura binaria en una estructura ternaria. Sin embargo, eso no significa que la dimensión simbólica del lenguaje mitigue la violencia de lo real –hecho que convertiría el orden de la palabra en el último reducto de salvación, frente a los excesos y la exuberancia del goce–, sino que la dimensión simbólica del lenguaje añade aún más violencia, ya que el corte que introduce la castración simbólica del Nombre-del-Padre conlleva la desintegración y la muerte del sujeto.

### 3.5 *Aphanisis*: soledad y destrucción del sujeto

COGITO

Qu'au gîte tôt EscaRGOt SUM!

Michel Leiris, *Glossaire j'y serre mes gloses*.

En 1936, fascinados por el pensamiento hegeliano y la teoría freudiana, Lacan y Kojève deciden escribir un estudio conjunto, que llevará por nombre *Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa* y que estará dividido en tres partes: 1) Génesis y conciencia de sí; 2) El origen de la locura; 3) La esencia de la familia y, como conclusión, se adjuntará un último capítulo, titulado “Perspectivas”. Seguramente, el estudio estaba destinado a publicarse en la revista *Recherches Philosophiques*, bajo la supervisión de Alexandre Koyré, pero nunca llegó a realizarse. A pesar del interés que suscita el proyecto, Kojève es el único que escribe quince páginas de la primera parte, en donde compara el *ego cogito* cartesiano con la conciencia de sí hegeliana y, al integrar los dos sistemas de pensamiento, consigue reformular la máxima cartesiana: “Je pense, donc « je » ne suis pas”, dice Kojève en estos momentos. Y, aunque Lacan no escribe ninguna página, queda profundamente afectado por la propuesta de Kojève y, a partir de 1938, esa influencia queda reflejada en tres conceptos fundamentales, que van a reconfigurar el campo de la ontología lacaniana: el yo [*je*] como sujeto de deseo; el deseo como revelación de la verdad del ser; y, finalmente, el yo [*moi*] como lugar de la ilusión o del error. De esta manera, la teoría pulsional lacaniana desemboca en una perspectiva ontológica, cuya finalidad es analizar la desestructuración que la representación simbólica de la pulsión provoca en el ser del sujeto, que queda escindido y fragmentado, a distancia de sí mismo.

Bajo el efecto de la experiencia freudo-hegeliana de Kojève, Lacan rompe con el *ego cogito* cartesiano y ofrece una nueva definición ontológica del sujeto, sustentada en la determinación del inconsciente freudiano: “au *je pense* cartésien”, dice Roudinesco, “Lacan substituait un *ça parle* freudien” (*Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, p. 355 y 356). En este sentido, de acuerdo con la teoría lacaniana, el ser del sujeto está condicionado por la dimensión desconocida del inconsciente, que obliga al sujeto a vivir a distancia de sí mismo, en una exterioridad de la conciencia que lo determina por completo. De este modo, la voluntad consciente

del sujeto –a la manera del *cogito* cartesiano– ya no puede ser la instancia que asegure la existencia del sujeto, porque la palabra del gran Otro atraviesa (y desestructura) la integridad del ser del sujeto, que pasa a existir más allá de los límites internos que circunscriben su propio ser. Así, sustentado en la fórmula de Kojève –“Je pense, donc « je » ne suis pas”–, Lacan arremete contra el *ego cogito* cartesiano, que se ampara en la ilusión de saber el lugar desde donde piensa el yo, y afirma que hay un sujeto que existe allá donde no piensa. El ‘ello’ freudiano –ese espacio inaccesible a la conciencia– se convierte en el lugar de una verdad desconocida, que atenta contra la equivalencia entre el ‘pensar’ y el ‘existir’ que establece la fórmula cartesiana. Por eso, dice Lacan, “je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas. (...) je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser” (“L’Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la Raison depuis Freud”, *Écrits*, p. 517). Según explica Lacan, el yo consciente del sujeto no es más que un reducto del individuo, que lucha contra la dimensión desconocida del inconsciente, con el fin de ocultar la desintegración que la palabra del gran Otro provoca en el ser del sujeto. Sin embargo, la verdad del ser se manifiesta en la dimensión del gran Otro, cuando el discurso del inconsciente se introduce en la palabra del sujeto, que pasa a revelar un secreto que la intencionalidad consciente del sujeto desconoce. El ser, por lo tanto, está en el no-ser: en la experiencia de un saber latente y soterrado, inaccesible al conocimiento consciente, en donde el sujeto guarda la verdad del ser. De ahí que la teoría lacaniana rechace la filosofía de la libertad que proclama el existencialismo sartreano, ya que presenta un sujeto capturado en el discurso que abre el gran Otro, determinado por la dimensión desconocida del inconsciente. Así, para Lacan, el *ça parle* freudiano configura un sujeto escindido por la palabra del gran Otro, cuyo ser –de la misma manera que sucede con Bataille– se encuentra en la verdad del no-saber, en ese lugar donde el sujeto existe aunque no piense.

Del 19 al 23 de septiembre de 1960, con el fin de comprender la ontología determinada que construye la relación simbólica con el gran Otro, Lacan elabora la siguiente fórmula: “Le registre du signifiant s’institue de ce qu’un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant” (“Position de l’Inconscient”, *Écrits*, p. 840). Así, para Lacan, la marca que imprime el significante crea un espacio, en donde emerge (y habita) el sujeto del discurso, en relación con otro sujeto que también se manifiesta como significante, a través de la palabra. La interacción social, entonces,

no se realiza en la dimensión de lo real –entre sujetos–, sino en la dimensión simbólica, al entrar en contacto diferentes significantes discursivos. De esta manera, contrariamente al existencialismo sartreano, Lacan sostiene que el lenguaje preexiste a la existencia y la determina por entero: “dominance que nous affirmons du signifiant sur le sujet”, dice Lacan (“Le Séminaire sur « La Lettre volée »”, *Écrits*, p. 61). Ahora, la topología concreta que configura el significante acoge el nacimiento del yo [je] y, por ese motivo, la clave de la ontología lacaniana se encuentra en la letra y no en el sujeto, que no es más que un efecto del discurso del gran Otro. La subjetividad, por lo tanto, no es incumbencia de lo real, sino de una sintaxis que crea la marca significante, en donde nace el ser del sujeto. En este sentido, comenta Lacan, “Il n’y a pas la moindre réalité pré-discursive, pour la bonne raison que ce qui fait collectivité, et que j’ai appelé les hommes, les femmes et les enfants, ça ne veut rien dire comme réalité pré-discursive. Les hommes, les femmes et les enfants, ce ne sont que des signifiants” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 44). Así, pues, ya no hay una realidad subjetiva, al margen de la dimensión simbólica que inaugura la ley de la castración impuesta por el Nombre-del-Padre: el sujeto no es real, nace con lenguaje, que no es únicamente un medio de comunicación, sino el lugar donde el sujeto viene a ser, en el momento en que se le asigna un nombre<sup>35</sup>. De este modo, como el *Je est un autre* de Rimbaud, el sujeto lacaniano ocupa una posición excéntrica, debido a la marca imperecedera que el significante –como signo de una inquietante extrañeza (*unheimlich*)– graba en su carne, obligando al sujeto a vivir a distancia de sí mismo, alienado en la palabra del gran Otro. Al fin y al cabo, al aceptar la castración simbólica que impone la ley del Nombre-del-Padre, el sujeto irrumpe en el mundo, pero como un sujeto barrado, haciendo que el momento de su nacimiento y el momento de su muerte coincidan en el tiempo. En este sentido, explica Lacan, “de naître avec le signifiant, le sujet naît divisé. Le sujet, c’est ce surgissement qui, juste avant, comme sujet, n’était rien, mais qui, à peine apparu, se fige en signifiant” (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 223). La *Spaltung* freudiana –entendida como división del sujeto– es inaugural en la concepción lacaniana de la subjetividad, que nace con la privación (-1), construyendo un sujeto siempre en falta. De este modo, dice Sauverzac (2000), Lacan invierte la

---

<sup>35</sup> De acuerdo con esta idea, según dice Lacan, “le sujet aussi bien, s’il peut paraître serf du langage, l’est plus encore d’un discours dans le mouvement universel duquel sa place est déjà inscrite à sa naissance, ne serait-ce que sous la forme de son nom propre” (“L’Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la Raison depuis Freud”, *Écrits*, p. 495).

concepción sartreana y se desplaza de un *manque d'être* –que conserva intacto el ser del sujeto– a un *manque-à-être*, en donde el ser del sujeto queda finalmente desintegrado, atravesado por la dimensión desconocida de la palabra del gran Otro. Así, la unidad autosuficiente que exhibe el *ego cogito* cartesiano queda destruida por la negatividad que imprime el significante lacaniano, haciendo que el sujeto siempre esté en falta, a la espera de una completud inalcanzable. La relación con el gran Otro –como principio de alteridad– construye un sujeto fragmentado, cuyo ser se sustenta en una exterioridad alienante, que entra en contradicción directa con la autocomplacencia que reporta la mismidad subjetiva del *ego cogito* cartesiano. Al final, dice Lacan, “Que l'Autre soit pour le sujet le lieu de sa cause signifiante, ne fait ici que motiver la raison pourquoi nul sujet ne peut être cause de soi” (“Position de l'Inconscient”, *Écrits*, p. 841). Según la perspectiva lacaniana, el sujeto no puede garantizar su propia identidad, que queda sustentada en la alteridad que marca la dimensión simbólica del gran Otro, en donde el sujeto aparece fragmentado. Así, el ser del sujeto está atravesado por la estructura de la diferencia, que lo separa de sí mismo: es un sujeto barrado, en falta, que queda alienado en la palabra del gran Otro, constituido por la marca imperecedera del significante del Nombre-del-Padre que –paradójicamente– crea el ser del sujeto en el momento en que lo separa de sí mismo. En definitiva, comenta Lacan, “Toute dimension de l'être se produit dans le courant du discours du maître, de celui qui, proférant le signifiant, en attend ce qui est un de ses effets de lien à ne pas négliger, qui tient à ceci que le signifiant commande. Le signifiant est d'abord impératif” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 43). El ser del sujeto, por lo tanto, se configura como consecuencia del poder imperativo que ejerce el significante del Nombre-del-Padre, que le da la vida con la muerte.

Por eso, si el sujeto es un efecto del significante, la relación que se anuda en la interioridad del signo lingüístico es la que da lugar a la topología subjetiva, en donde aparece el sujeto del discurso: “el *point de capiton*”, dice Žižek, “es el punto a través del cual el sujeto es ‘cosido’ al significante” (*El sublime objeto de la ideología*, p. 142). En este sentido, de acuerdo con la teoría lacaniana, el sujeto emerge en el momento en que el *point de capiton* (o punto de almohadillado) segmenta la cadena del significante, lo que provoca un punto de unión sincrónico del significante y el significado. Y ahí, en ese momento preciso en donde se articula la equivalencia, el sujeto llega a ser representado, convirtiéndose en el significado del significante. Sin

embargo, el proceso de corte que provoca el *point de capiton* no puede atar al sujeto – de manera exhaustiva– a la dimensión del significante y, por ese motivo, siempre queda un pequeño resto que desborda el poder imperativo del signo lingüístico: el ‘objeto a’ lacaniano se convierte, entonces, en el resto no simbolizable del sujeto, que escapa a la cadena discursiva<sup>36</sup>. Así, comenta Zizek,

Nuestra idea predominante del sujeto es, en términos lacanianos, la del ‘sujeto del significado’, el agente activo, el portador de alguna significación que trata de expresarse en el lenguaje. El punto de partida de Lacan es que (...) la representación simbólica siempre deforma al sujeto, que éste es siempre un desplazamiento, un fracaso, que el sujeto no puede encontrar un significante que sea ‘el suyo’, que siempre dice demasiado poco o en exceso: en suma, *algo diferente* de lo que quería o pretendía decir. La conclusión habitual de ello sería que el sujeto es una especie de riqueza interior de significado que siempre excede a la articulación simbólica de la misma: “el lenguaje no puede expresar plenamente lo que trato de decir...”. La tesis lacaniana es la opuesta: este plus de significación encubre una falta fundamental. El sujeto del significante es precisamente esta falta, esta imposibilidad de encontrar un significante que fuera ‘el suyo’ (*El sublime objeto de la ideología*, p. 228).

La imposibilidad que tiene el lenguaje de representar al sujeto no se debe a que la riqueza del sujeto desborde las capacidades limitadas del significante, que siempre se queda corto o no alcanza, sino que tiene que ver con el hecho de que el sujeto –en sí mismo– ya está atravesado por una falta constitutiva, consecuencia de la dimensión simbólica del lenguaje. De esta manera, no es que el significante sea insuficiente, frente a las virtudes excesivas del sujeto, sino que es el sujeto –construido en torno a una falta constitutiva– el que resulta insuficiente, debido a la fuerza que ejerce el significante simbólico. Así, a pesar de la función del *point de capiton*, siempre queda un resto que no puede ser representado en la cadena simbólica y, por lo tanto, el abismo que separa el significante y el significado se extiende poco a poco, dificultando la emergencia del sujeto en el discurso. Por eso, como consecuencia del

---

<sup>36</sup> La perfecta equivalencia del significante y el significado imposibilita el deseo y crea el sujeto psicótico, caracterizado por estar lleno de goce. Dice Braunstein: “Le signifiant représente le sujet. Le sujet est à la place du signifié, il est signifié toujours devant un autre signifiant. Mais jamais complètement, car il y a toujours ce reste qui est *a*. Ce besoin du second signifiant, c’est ce qui défaille dans la psychose. Le signifiant représente complètement le sujet, il n’a pas besoin de s’articuler à un autre, il y a coalescence du signifiant et du signifié. Il n’y a pas de reste inassimilable pour le sujet. Le psychotique vit dans la jouissance, dans cette jouissance dont on est normalement exclu de par la non-coalescence du signifiant et du signifié. Les mots *sont* les choses du psychotique. (...) Il y a dans la parole un signifiant qui représente pleinement le sujet, se confond avec lui sans qu’on puisse rien y faire, sans que le manque se symbolise. C’est pourquoi l’on peut parler de la jouissance psychotique, mais non du désir psychotique. Il n’y a pas de manque-à-être qui motorise le discours. Le sujet ne garde pas ses distances à la jouissance, il y habite au lieu d’habiter dans le langage, il est identifié à sa jouissance, *il est jouissance*. (...) Le sujet n’est pas éloigné de la jouissance de l’objet *a*, le losange y manque” (*La Jouissance, un concept lacanien*, p. 248).

corte que imprime la barra lacaniana en el signo lingüístico, se establece una distinción entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, que crea un abismo insalvable entre ambas instancias, imposibilitando la representación del sujeto. En esta línea, comenta Lacan,

La structure du langage une fois reconnue dans l'inconscient, quelle sorte de sujet pouvons-nous lui concevoir? On peut ici tenter (...) de partir de la définition strictement linguistique du Je comme signifiant: où il n'est rien que le *shifter* ou indicatif qui dans le sujet de l'énoncé désigne le sujet en tant qu'il parle actuellement. C'est à dire qu'il désigne le sujet de l'énonciation, mais qu'il ne le signifie pas. Comme il est évident au fait que tout signifiant du sujet de l'énonciation peut manquer dans l'énoncé, outre qu'il y en a qui diffèrent du Je, et pas seulement ce qu'on appelle insuffisamment les cas de la première personne du singulier, y adjoignît-on son logement dans l'invocation plurielle, voire dans le *Soi* de l'auto-suggestion ("Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'Inconscient freudien", *Écrits* p. 800).

Influenciado por la teoría lingüística de Jakobson, Lacan define el yo [*je*] como un *shifter*: una unidad gramatical vacía, cuya significación depende del mensaje concreto que se produce en cada acto de habla. Así, especifica Lacan, "Le *Je-shifter* (...) désigne celui qui est le support du message, c'est-à-dire quelqu'un qui varie à chaque instant" (*Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation*, p. 45). El sujeto, entendido como un *shifter*, se construye en cada acto de habla, de acuerdo con el proceso enunciativo de la dimensión simbólica del lenguaje, que configura un sujeto efímero y transitorio. De esta manera, de acuerdo con la teoría lacaniana, el sujeto carece de una esencia preestablecida de antemano y, ante todo, es un 'hablaser' (*parlêtre*): un sujeto constituido por la acción de la palabra, en cada acto enunciativo, que hace que el ser del sujeto sea momentáneo e intermitente. En este sentido, de la misma manera que el *ego cogito* cartesiano necesita ser repetido –para poder adquirir la certeza del ser–, Lacan llega a la conclusión de que el sujeto sólo existe de manera performativa, en el momento de su enunciación. Así, dice Lacan, "La certitude n'est pas pour Descartes un moment qu'on puisse tenir pour acquis, une fois qu'il a été franchi. Il faut qu'il soit, à chaque fois, par chacun, répété" (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 250). Sin embargo, mientras el *ego cogito* cartesiano conduce a la certeza del ser, el acto performativo de Lacan –de manera irremediable– implica la disolución de las formas constituidas del sujeto, que pasa a vivir a distancia de sí mismo, en la fugacidad e inmediatez de la palabra. Así, del mismo modo que para Bataille la soberanía del sujeto se desvanece al final de la

experiencia del erotismo, para Lacan el ser del sujeto está en la discontinuidad de la palabra, en la brevedad y la inconsistencia de cada acto enunciativo:

Il s'agit ici de cet être qui n'apparaît que l'éclair d'un instant dans le vide du verbe être, et j'ai dit qu'il pose sa question pour le sujet. Qu'est-ce à dire? Il ne la pose pas *devant* le sujet puisque le sujet ne peut venir à la place où il la pose, mais il la pose à *la place* du sujet, c'est-à-dire qu'à cette place il pose la question *avec* le sujet, comme on pose un problème *avec* une plume et comme l'homme d'Aristote pensait *avec* son âme ("L'Instance de la Lettre dans l'Inconscient ou la Raison depuis Freud", *Écrits*, p. 520).

Según explica Lacan, el sujeto emerge en cada acto enunciativo, pero no como un sujeto finalmente constituido, sino como un sujeto en continuo proceso, que se construye y se deconstruye a través de la palabra. Decir yo [*je*], para Lacan, se convierte en un acto performativo, en donde el decir y el hacer confluyen, para configurar una ontología que se sustenta en la dimensión simbólica del lenguaje. Sin embargo, puntualiza Lacan, el hecho de decir yo [*je*] no significa que el sujeto se convierta en aquello que dice ser, porque la barra lacaniana que desarticula el signo lingüístico impide la perfecta equivalencia del sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, provocando la emergencia de un resto (de goce) imposible de llegar a simbolizar<sup>37</sup>. Por eso, Lacan se pregunta: "La place que j'occupe comme sujet de signifiant est-elle, par rapport à celle que j'occupe comme sujet du signifié, concentrique ou excentrique? Voilà la question. Il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand j'en parle, je suis le même que celui dont je parle" ("L'Instance de la Lettre dans l'Inconscient ou la Raison depuis Freud", *Écrits*, p. 516 y 517). Para Lacan, el lugar que ocupa el sujeto del significante en relación con el sujeto del significado es excéntrico y, por ese motivo, diferencia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, que están abocados a no encontrarse nunca. A partir de aquí, según explica Lacan, la finalidad de la articulación enunciativa es evocar la dimensión de lo real, a través de la función sustitutiva del orden simbólico, que provoca la emergencia de lo real-simbólico: una nueva dimensión que representa la muerte de lo real, en la presencia de la palabra simbólica. Así, para que el sujeto de la enunciación venga a ser, es necesario convocar a la muerte, ya que la ausencia del sujeto del enunciado es la que posibilita el

---

<sup>37</sup> En toda enunciación performativa, según comenta Butler en *Giving an Account of Oneself* (2005), la única historia que el yo [*je*] no puede narrar es la historia de su propia emergencia como yo [*je*]. Y, por eso, cuanto más narra el sujeto, menos posibilidades tiene de dar constancia de sí mismo.

nacimiento del sujeto de la enunciación: “Oui, c’est ainsi que Je viens là, là où c’était: qui donc savait que J’étais mort? Être de non-étant, c’est ainsi qu’advient Je comme sujet qui se conjugue de la double aporie d’une subsistance véritable qui s’abolit de son savoir et d’un discours où c’est la mort qui soutient l’existence” (“Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’Inconscient freudien”, *Écrits*, p. 802). Ahora, a diferencia de la teoría sobre el erotismo de Bataille –en donde la muerte del ser proviene del goce–, Lacan llega a la conclusión de que la muerte es consecuencia de la marca que imprime el significante simbólico, que distancia al sujeto de la dimensión de lo real-pulsional, para que el sujeto de la enunciación venga a ser, al aceptar la pérdida irreparable del goce.

Sin embargo, para poder ocultar el dolor que produce la fragmentación del ser, el sujeto configura un yo [*moi*] imaginario –origen de la ilusión y del error–, con el que trata de unificar la doble articulación subjetiva. Así, a través de la dimensión imaginaria, el sujeto intenta colmar el abismo que separa el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, pero los huecos del discurso revelan lo real del cuerpo, que no puede quedar contenido en el proceso de la simbolización discursiva. Por eso, frente al fracaso de la representación, Lacan pregunta: “comment venir là même pour m’y faire être, de l’énoncer maintenant? (...) Je peux venir à l’être de disparaître de mon dit. Énonciation qui se dénonce, énoncé qui se renonce, ignorance qui se dissipe, occasion qui se perd, qu’est-ce qui reste ici sinon la trace de ce qu’il faut bien qui soit pour choir de l’être?” (“Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’Inconscient freudien”, *Écrits*, p. 801). Según explica Lacan, el sujeto ansía encontrarse en su enunciado, pero sólo encuentra la disociación que lo separa de sí mismo y, en esa ambivalencia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, se configura la verdad del ser del sujeto, como un imposible que escapa a la conceptualización discursiva. Por eso, como hay un fracaso inherente en la representación del sujeto, el yo [*moi*] trata de recubrir la falta, a través de la dimensión imaginaria, pero no es más que una ilusión desesperada por ocultar el dolor que provoca el corte de la castración simbólica. Así, para Lacan, la mejor manera de representar al sujeto es aceptar la inconsistencia de la representación, sin tratar de ocultar –de manera imaginaria– la falta constitutiva que atraviesa el ser del sujeto, hecho que permite que el juego metonímico del deseo se mantenga abierto y a la espera. Ahora, influenciado por los seminarios de Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu*, Lacan apela a la

dimensión del deseo, que se convierte en el motor que guía la búsqueda desesperada del sujeto, con el fin de alcanzar la completud consigo mismo. El deseo, entonces, “est la métonymie de l’être dans le sujet”, que obliga al sujeto a desplazarse –de manera incansable– a través de una cadena significativa interminable, para llenar el vacío que rompe y desgarrar su ser (*Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation*, p. 34). Por eso, a diferencia de la perspectiva freudiana –en donde lo que prima es la desplazabilidad de la libido–, en la teoría lacaniana es el sujeto el que se desplaza de manera metonímica por una cadena significativa, a través del proceso que inaugura la dimensión del deseo. Más que la identidad, lo que define al sujeto lacaniano es la falta: el devenir de un sujeto que, motivado por el deseo de completud, se desplaza de manera metonímica a lo largo de una cadena significativa, que no hace más que fragmentar el ser del sujeto. Así, a pesar de los esfuerzos desesperados del deseo, siempre queda un resto que escapa a la dimensión simbólica del lenguaje: el goce – esa fuerza irracional y violenta– es el exceso que desborda la dimensión discursiva, incapaz de quedar contenido en la articulación del significante. Según explica Lacan, “s =  $\sqrt{-1}$ . C’est ce qui manque au sujet pour se penser épuisé par son *cogito*, à savoir ce qu’il est d’impensable. (...) Elle s’appelle la Jouissance, et c’est elle dont le défaut rendrait vain l’univers” (“Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’Inconscient freudien”, *Écrits*, p. 819). Ahora, para Lacan, el corte que introduce la castración simbólica del lenguaje imposibilita la completud del sujeto, que queda privado de la dimensión de lo real-pulsional, cuando el yo [*je*] del sujeto viene a ser. El sujeto de goce, por lo tanto, no existe; sólo existe el sujeto de deseo: un sujeto barrado, como consecuencia de la marca que imprime el significante simbólico del Nombre-del-Padre, que impide la completud del sujeto consigo mismo. Por eso, según dice Assoun, el psicoanálisis puede ser definido “como *ciencia de lo que le falta al hombre*”, ya que construye una teoría ontológica sobre el ser del sujeto que conduce al abismo de la falta y el vacío (*Lacan*, p. 172 y 173). Al final, influenciado por la teoría sobre el erotismo y el sujeto soberano de Bataille, Lacan llega a la conclusión de que el ser del sujeto se estructura en torno a la falta, en el momento en que el orden simbólico del lenguaje traspasa lo real-pulsional y el sujeto – fragmentado y a distancia de sí mismo– descubre la muerte que desgarrar su ser.

Por lo tanto, más allá de la autorreferencialidad del *ego cogito* cartesiano, la ley de la castración simbólica impuesta por el Nombre-del-Padre desarticula la integridad del

ser del sujeto, que pasa a vivir a distancia de sí mismo, alienado en la palabra del gran Otro. De esta manera, de acuerdo con la teoría lacaniana, el nacimiento del yo [*je*] se paga con la fragmentación y la muerte del sujeto, que –sin poder aceptar la pérdida del goce– recurre a la dimensión del deseo, para cubrir la falta que provoca el corte del significante simbólico. Así, suspendido en el abismo de la nada y el vacío del ser, Lacan construye una teoría ontológica que cuestiona el estatuto mismo del ser, ese discurso del amo (*maître = m'être*) que condiciona el pensamiento filosófico en occidente:

L'ontologie est ce qui a mis en valeur dans le langage l'usage de la copule, l'isolant comme signifiant. S'arrêter au verbe *être* – ce verbe qui n'est même pas, dans le champ complet de la diversité des langues, d'un usage qu'on puisse qualifier d'universel – le produire comme tel, c'est là une accentuation pleine de risques. On n'y verrait que du feu si un discours, qui est le discours du maître, *m'être*, ne mettait l'accent sur le verbe *être* (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 43).

Al final, de acuerdo con la teoría lacaniana, se trata de desarticular la soberanía del ser, al recuperar la violencia de lo real-pulsional, que supone un desafío para la dimensión simbólica del lenguaje discursivo. De esta manera, influenciado por la teoría sobre el erotismo de Bataille, Lacan obliga al sujeto a enfrentarse con el vacío y la nada del ser, pero no como consecuencia de la capacidad mortífera que tiene el goce erótico, sino debido al corte que imprime la castración simbólica del Nombre-del-Padre. Así, la teoría ontológica sobre el ser del sujeto conduce –de manera irremediable– a la desintegración y la muerte del sujeto, que coincide con el nacimiento del yo [*je*] del sujeto del discurso. El ser, por lo tanto, está en el no-ser, en esa dimensión desconocida del sujeto, que –a diferencia del erotismo de Bataille– se desvela cuando el hombre se distancia de la violencia que sacude lo real-pulsional y se adentra en la dimensión simbólica del lenguaje.

## IV. Lecturas pulsionales del psicoanálisis: Gilles Deleuze y Félix Guattari

### 4.1 Analogías epistemológicas entre el marxismo y el psicoanálisis

Recuerdo que Michel Pêcheux decía que el gran encuentro del siglo XX nunca sucedió: Freud y Lenin, en un vagón del Oriental Express decorado por los futuristas, discutiendo la noción de ‘valor’ de Saussure.

Ernesto Laclau, *Contingencia, hegemonía y universalidad*.

A lo largo de los años, la relación entre el marxismo y el psicoanálisis está llena de confusiones e imposturas, que imposibilitan el acercamiento mutuo de estas dos disciplinas, aparentemente contradictorias. En los círculos comunistas ortodoxos, aunque Trotsky<sup>38</sup> se muestre favorable al pensamiento freudiano, acaban condenando el psicoanálisis, porque consideran que la insatisfacción que recorre la teoría freudiana sobre las pulsiones es incompatible con las aspiraciones revolucionarias de un verdadero marxista que –ávido por cambiar el mundo– no puede aceptar el pesimismo que invade la obra freudiana. Así, explica Roudinesco,

En Union soviétique on ne pourfend pas le pansexualisme mais on reproche à la psychanalyse de maintenir, contre un possible conditionnement, l'idée pessimiste d'une nature instinctuelle de l'homme dont la théorie de la libido serait le reflet. Face aux idéaux du communisme, la notion de sexualité semble dangereuse parce qu'on la croit « asociale », c'est-à-dire porteuse d'un ordre anarchique qui risquerait

---

<sup>38</sup> Según explica Roudinesco, “Vers 1909, alors qu’il séjourne à Vienne, Léon Trotski fréquente les réunions de certains psychanalystes et lit les travaux de Freud. Il publie un journal russe, *Pravda*, auquel collabore Ioffé, qui deviendra son ami et fidèle partisan. Celui-ci souffre de « maladie nerveuse » et poursuit avec Adler une analyse qui se terminera en 1912. En 1923, Trotski écrit à Ivan Pavlov pour lui expliquer que la psychanalyse, malgré son côté « littéraire », a cessé de croire au primat d’un abîme de l’âme et que la théorie freudienne peut être englobée par une psychologie matérialiste, comme un cas particulier de la doctrine des réflexes conditionnés. Quatre ans plus tard, dans le cadre d’une conférence sur le thème « Socialisme et culture », l’organisateur de l’Armée rouge poursuit sa réflexion sur le freudisme. Selon lui, l’étude des réflexes se situe entièrement sur le terrain du matérialisme parce qu’elle renverse le mur existant entre psychologie et physiologie. Quant à l’école viennoise, Trotski la situe également dans le champ du matérialisme bien qu’il écarte l’importance donnée au primat de la sexualité” (*Histoire de la Psychanalyse en France 2: 1925-1985*, p. 50).

d'entraîner les masses vers la débauche et les empêcherait de se tourner vers le bonheur collectif (*Histoire de la Psychanalyse en France 2: 1925-1985*, p. 56).

En la Unión Soviética, en estos momentos, el miedo que suscita el pansexualismo freudiano –que aboga por la ingobernabilidad de las pulsiones sexuales– obliga al régimen estalinista a censurar la obra freudiana y a impulsar las investigaciones experimentales del conductismo de Pavlov que, con la teoría de los reflejos condicionados, se aleja de la teoría pulsional freudiana y garantiza la posibilidad de transformar al individuo, a través del condicionamiento externo. Así, según explica Pavlov, un perro es capaz de salivar con el sonido de una campanilla, aunque sea privado del alimento, porque después de un período continuado de condicionamientos externos, el perro conserva en su memoria la imagen mnésica de la comida que venía acompañada con el sonido de la campana. De esta manera, Pavlov demuestra que el condicionamiento externo –ejercido durante un período prolongado– es capaz de producir un reflejo innato y, por lo tanto, es susceptible de transformar al individuo, que queda a merced de los abusos y caprichos de la realidad exterior. Evidentemente, la teoría de los reflejos condicionados cumple con las expectativas revolucionarias de los círculos comunistas soviéticos, ya que el materialismo pavloviano –que no reconoce el carácter asocial de las pulsiones freudianas– cree que el hombre puede llegar a ser transformado, si los condicionamientos externos de la infraestructura económica son modificados. Así, al ampararse en la lectura que el positivismo científico hace de la teoría pulsional freudiana –identificando la pulsión con el instinto y, por lo tanto, restringiendo su alcance al determinismo biológico–, los comunistas ortodoxos rechazan el psicoanálisis, porque creen que es un pensamiento reaccionario, que se queda anclado en la estructura inamovible de un pasado mítico, sin poder transformar el futuro: “[si] para Marx”, dirían los comunistas, “el pasado está preñado por el futuro, con el proletariado como partera de la historia. Para Freud, el futuro está preñado por el pasado, carga de la cual sólo el médico –y la suerte– pueden librarnos” (citado por Rieff, en *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social 1923-1950*, p. 151). En la Unión Soviética, por lo tanto, el psicoanálisis se reduce a una simple doctrina biológica –acusada de idealismo, por excluir la historia y privilegiar el determinismo de los instintos– y se aboga por una psicología libertaria del individuo, que es capaz de abandonar la conciencia enajenada, cuando las condiciones externas de la realidad

socio-económica se modifican. En este contexto, el conductismo pavloviano –con su teoría de los reflejos condicionados– se ofrece como resistencia al psicoanálisis, ya que desestima el carácter anárquico de las pulsiones sexuales –difíciles de llegar a controlar–, para garantizar la transformación radical del individuo.

Sin embargo, en contra de la psicología libertaria del conductismo pavloviano, la teoría psicoanalítica freudiana apela a una insatisfacción pulsional duradera, que no puede ser erradicada, ni siquiera si se consigue modificar la infraestructura económica que condiciona al hombre. Sin caer en el determinismo biológico –como le acusa el marxismo, al confundir la pulsión y el instinto–, el psicoanálisis considera que las exigencias de la pulsión no pueden ser satisfechas, porque no hay ningún objeto que se ajuste completamente a sus demandas. Por eso, aunque las condiciones económicas se transformen, el psicoanálisis freudiano considera que sólo se estarán cambiando las bases que sustentan el principio de realidad, pero no se estará incidiendo en la esencia del principio del placer, en donde se encuentra la insatisfacción permanente del deseo inconsciente<sup>39</sup>. Así, si bien el marxismo encuentra un aliado en la figura antirreligiosa de “El porvenir de una ilusión” (1927), con la publicación de “El malestar en la cultura” (1930) van a quedar completamente defraudados, porque Freud critica –abiertamente– el postulado psicológico en el que descansa el programa revolucionario comunista. Dice Freud:

Los comunistas creen haber descubierto el camino hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón, abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada de bienes concede a unos el poderío, y con ello la tentación de abusar de los otros; los excluidos de la propiedad deben sublevarse hostilmente contra sus opresores. Si se aboliera la propiedad privada, si se hicieran comunes todos los bienes, dejando que todos participaran de su provecho, desaparecería la malquerencia y la hostilidad entre los seres humanos. Dado que todas las necesidades quedarían satisfechas, nadie tendría motivo de ver en el prójimo a un enemigo; todos se plegarían de buen grado a la necesidad del trabajo. No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y convincente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica. Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos. (...) el instinto agresivo (...) constituye el sedimento de todos los vínculos cariñosos y amorosos entre los hombres. (...) Si se eliminara el derecho personal a poseer bienes materiales, aún subsistirían los privilegios derivados de las

---

<sup>39</sup> Idea compartida, posteriormente, por el movimiento surrealista y la revista *Contre-Attaque. Unión de la lucha de los intelectuales revolucionarios* (1935-1936), creada por Breton, Bataille, Klossowski, Heine y Péret.

relaciones sexuales, que necesariamente deben convertirse en fuente de la más intensa envidia y de la más violenta hostilidad entre los seres humanos. (...) Si también se aboliera este privilegio, decretando la completa libertad de la vida sexual, suprimiendo, pues, la familia, la célula germinal de la cultura, entonces, es verdad, sería imposible predecir qué nuevos caminos seguiría la evolución de ésta; pero cualesquiera que ellos fueren, podemos aceptar que las inagotables tendencias intrínsecas de la naturaleza humana tampoco dejarían de seguirlos. Evidentemente, al hombre no le resulta fácil renunciar a la satisfacción de estas tendencias agresivas suyas; no se siente nada a gusto sin esa satisfacción. Por otra parte, un núcleo cultural más restringido ofrece la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción de este instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos de aquél. Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes. (...) *narcisismo de las pequeñas diferencias* (...) medio de satisfacer (...) las tendencias agresivas, facilitándose así la cohesión entre los miembros de la comunidad (“El malestar en la cultura”, *El malestar en la cultura*, p. 103 y 104).

El marxismo, al no poder establecer una distinción entre el instinto y la pulsión, queda privado del alcance de la teoría del deseo y, por ese motivo, piensa que los conflictos sociales pueden ser abolidos y las necesidades instintuales pueden ser satisfechas, cuando llegue el final de la Historia. En cambio, para Freud, la utopía marxista del final de la Historia –alcanzada con la resolución dialéctica del conflicto de la lucha de clases, la abolición de la propiedad privada y la liberación del proletariado– no garantiza la satisfacción pulsional y la felicidad del ser humano, porque las pulsiones destructivas y la agresividad son inherentes a la condición humana y no pueden ser eliminadas. Así, incapaz de confiar en el mito del buen salvaje rousseauiano, Freud llega a la conclusión de que la negatividad de la pulsión de muerte –que trabaja al margen de la dimensión consciente del individuo– socava los principios que estructuran el entramado social e impide que la armonía que postula la utopía marxista pueda ser –finalmente– reconquistada. De ahí, quizá, el pesimismo que sacude la teoría psicoanalítica freudiana, al concebir una insatisfacción congénita de las pulsiones que –sin incurrir en el determinismo biológico– presentan un deseo siempre en falta, que se convierte en el motor de la revolución y el cambio social. Por lo tanto, en la teoría psicoanalítica freudiana, la insatisfacción pulsional –al mantener el deseo siempre a la espera– es la que proporciona la perspectiva materialista (y no idealista, como le acusa el marxismo) que permitirá transformar el mundo.

Así, a lo largo de los años, mientras el psicoanálisis se define como una ciencia del inconsciente –que atiende al ámbito individual del sujeto, con el fin de comprender y aliviar sus neurosis–, el marxismo se considera una ciencia histórica, estructurada en

torno a un problema social colectivo, cuya finalidad es alcanzar la liberación del proletariado. Por eso, durante muchos años, a pesar de compartir un interés común por transformar las estructuras socio-económicas que determinan la conciencia (enajenada) del ser humano, el marxismo y el psicoanálisis se mantienen a distancia, incapaces de trabajar de manera conjunta por el cambio social que precisa un mundo devastado por la guerra. Así, reclusos en dos universos discursivos antagónicos, parece que el marxismo y el psicoanálisis estén abocados a no entenderse nunca, porque las vías de aplicación de ambas disciplinas dificultan su acercamiento mutuo. Sin embargo, a mediados del siglo XX, la intelectualidad francesa trata de conjugar ambas disciplinas –aparentemente contradictorias– y propone un retorno a Marx y un retorno a Freud, que consiga aunar la perspectiva económica del marxismo y la perspectiva pulsional del psicoanálisis. En este sentido, comenta Pardo,

podríamos decir que se trataba de ‘complementar’ la ‘revolución social’ con la ‘liberación personal’ (pero esto es una manera de decir que la ‘revolución social’ no se consideraba suficiente, probablemente como consecuencia de la experiencia del ‘socialismo real’ y de los partidos y sindicatos comunistas europeos); si se quisiera decir de una manera mucho más apropiada (...) habría que formularlo mejor afirmando que se trataba de añadir a la liberación consciente (aquella que se hace por y desde la conciencia y contra las servidumbres de las cuales nos hemos hecho conscientes) la ‘liberación inconsciente’ (es decir, de aquel tipo de complicidad con la explotación o con el avasallamiento que mantenemos de manera inconsciente e involuntaria y que, por tanto, no puede neutralizarse con una simple toma de conciencia o por un acto de voluntad simple), lo cual también es, seguramente, una manera de reconocer que la revolución realizada en el plano de la conciencia es insuficiente (*El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, p. 192).

Por lo tanto, al conjugar la revolución de la conciencia y la revolución del inconsciente, se trata de descubrir las analogías epistemológicas entre el marxismo y el psicoanálisis –de acuerdo con las palabras de Balibar, en *Lire Le Capital* (1965)–, con el fin de integrar la teoría sobre la pulsión en la perspectiva económica y analizar la realidad social desde la dimensión pulsional del deseo. Sin embargo, con este nuevo enfoque teórico, no se trata de borrar los límites de ambas disciplinas, sino de precisar correctamente su ubicación en el ‘todo-social’ y de encontrar mecanismos análogos con los que pensar nuevos modelos estratégicos en la construcción de las realidades socio-políticas.

En *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia* (1972), Deleuze y Guattari reconsideran las relaciones entre el marxismo y el psicoanálisis y, a través de la

confluencia de la realidad económica y la realidad libidinal, consiguen reconciliar dos disciplinas aparentemente contradictorias. Según comenta Descombes,

Si Deleuze ha conseguido en 1972 lo que todo el mundo intentaba realizar en vano –la síntesis freudo-marxista–, se debe a la adopción de un estilo irrespetuoso en virtud del cual su síntesis, a fin de cuentas, no es ni freudiana ni marxista. Deleuze se ha dado cuenta de que hacía falta trastocar un poco el marxismo para sacar algo de él. El vocabulario del *Anti-Edipo* es a veces marxista, a veces freudiano, pero el hilo conductor es nietzscheano de cabo a rabo (*Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa: 1933-1978*, p. 226).

Debido a una interpretación infiel de los presupuestos de la teoría del psicoanálisis y el marxismo, como consecuencia de la influencia que la obra nietzscheana ejerce sobre su pensamiento, Deleuze y Guattari logran realizar la síntesis freudo-marxista tan esperada en estos momentos y, en la obra de *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, proponen un profundo análisis político de la realidad del deseo, que consigue aunar la perspectiva económica y la perspectiva libidinal. Así, a partir del esquizo-análisis –una (anti)psiquiatría materialista– el propósito de Deleuze y Guattari es analizar la dimensión del *socius* desde la libido, porque consideran que la realidad libidinal del deseo y la economía política están integradas en una estrategia común, que depende del síndrome económico. En este sentido, comentan Deleuze y Guattari, “el esquizo-análisis no hace ninguna distinción de naturaleza entre la economía política y la economía libidinal”, con lo que ambas perspectivas entran en contacto, para estudiar de manera conjunta el complejo entramado de la realidad social (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 457). De este modo, Deleuze y Guattari hablan de una energética común o economía libidinal –en palabras de Lyotard (1974)– que destruye las delimitaciones estrictas entre lo individual y lo colectivo, que hasta este momento han servido para circunscribir los ámbitos de aplicabilidad del marxismo y el psicoanálisis. Así, a partir de la interconexión entre las dos disciplinas, se construye una libido económica (no desexualizada) capaz de catexizar el campo social, repolitizando el alcance de ambas disciplinas.

Ahora, para conseguir aunar las dos perspectivas, Deleuze y Guattari dejan de considerar el deseo como una simple superestructura subjetiva y tratan de devolver esa fuerza energética a los entresijos de la infraestructura económica. Al fin y al cabo, dicen Deleuze y Guattari, “El deseo es infraestructura, no ideología” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 358). Así, al considerar la existencia de una fuerza

energética generalizada, los conceptos marxistas de infraestructura y superestructura quedan anulados y, por lo tanto, el deseo deja de ser una ideología al servicio de la economía y pasa a producir la dimensión de lo real-social. De este modo, desde las bases de una teoría materialista, Deleuze y Guattari llegan a la conclusión de que la realidad del deseo –más allá de la dimensión psíquica o mental del individuo– es una verdadera fuerza de producción, capaz de transformar las sociedades y la historia. En este sentido, explican Deleuze y Guattari,

El deseo produce lo real, o la producción deseante no es más que la producción social. No es cuestión de reservar al deseo una forma de existencia particular, una realidad mental o psíquica que se opondría a la realidad material de la producción social. Las máquinas deseantes no son máquinas fantasmáticas u oníricas, que se distinguirían de las máquinas técnicas y sociales y las doblarían. Los fantasmas son más bien expresiones secundarias que provienen de la identidad de las dos clases de máquinas en un medio dado (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 37).

Hasta ahora, de acuerdo con la teoría psicoanalítica freudiana, las pulsiones sexuales –debido a su carácter asocial y violento– deben ser sublimadas, para que puedan penetrar en el campo social, sin que la estabilidad de la estructura socio-política pueda verse afectada. Así, para el psicoanálisis freudiano, la cultura descansa en un adecuado ejercicio de la represión, con el fin de restringir, transformar u orientar hacia fines superiores las pulsiones sexuales más violentas, que pueden dificultar el desarrollo y el mantenimiento de la estructura social. Sin embargo, en contra de la teoría psicoanalítica freudiana, Deleuze y Guattari no creen que la libido deba desexualizarse para poder catexizar el campo social: “La libido como energía sexual es directamente catexis de masas, de grandes conjuntos y de campos orgánicos y sociales. Comprendemos mal sobre qué principios apoya el psicoanálisis su concepción del deseo, cuando supone que la libido debe desexualizarse o incluso sublimarse para proceder a catexis sociales, e inversamente no re-sexualiza a éstas más que durante el proceso de regresión patológica” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 302). Deleuze y Guattari, por lo tanto, rechazan la teoría freudiana, porque no creen que las pulsiones sexuales deban ser sublimadas para que puedan pasar a integrar el campo social, hecho que implicaría reducir la complejidad del *socius* a una estructura meramente económica, convirtiendo el deseo en una expresión secundaria (o ideológica) de esa realidad material. Así, desde una (anti)psiquiatría materialista, Deleuze y Guattari abogan por una realidad social construida sobre los

flujos maquínicos de la producción deseante, que ya no se mantienen en la dimensión mental del sujeto, sino que pasan a catexizar todo el complejo entramado de la estructura social. Por eso, dicen Deleuze y Guattari,

Mientras nos contentamos con colocar paralelamente, por una parte, el dinero, el oro, el capital y el triángulo capitalista, y por otra parte, la libido, el ano, el falo y el triángulo familiar, nos entregaremos a un agradable pasatiempo; sin embargo, los mecanismos del dinero permanecen por completo indiferentes a las proyecciones anales de quienes lo manejan. El paralelismo Marx-Freud permanece por completo estéril e indiferente, colocando en escena términos que se interiorizan o se proyectan el uno en el otro sin cesar de ser extranjeros, como en esta famosa ecuación dinero = mierda. *En verdad, la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas.* Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. *Sólo hay deseo y lo social, y nada más (El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia, p. 35 y 36).*

Para Deleuze y Guattari, el campo social es el resultado de las síntesis pasivas del deseo y, por ese motivo, ya no tiene sentido diferenciar entre una producción social de la realidad material y una producción deseante, cuya fuerza revolucionaria queda desactivada en el momento en que es relegada a la dimensión intrasubjetiva del individuo. Ahora, de acuerdo con la teoría esquizo-analítica, la producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo, como principio inmanente de la construcción social. El deseo, por lo tanto, ya no es un enunciado individual –que pertenece, únicamente, a la realidad mental o psíquica del sujeto–, sino que es una máquina de producción de agenciamientos libidinales e inconscientes, que consiguen catexizar todo el campo social, transformando la realidad del deseo en una teoría materialista, que tiene la capacidad de modificar la estructura material del mundo.

En 1974, dos años después de *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Lyotard publica la obra *Économie libidinale*: un libro que está en sintonía con las propuestas teóricas del esquizo-análisis, porque su intención también es diluir las fronteras que separan la realidad libidinal del deseo y la realidad material de la economía política, con el fin de acercar las posturas del psicoanálisis y el marxismo. A partir de aquí, Lyotard explica que la realidad pulsional del deseo –en sí misma– ya no implica una fuerza revolucionaria, al abrigo de las imposiciones y los caprichos del capital, sino

que es la dimensión que conforma la realidad social. Así, según explica Lyotard, “Le désir *sous-tend aussi le capitalisme*, que celui-ci fait donc droit de quelque manière à celui-là, qu’il n’est pas un néant libidinal, comporterait-il dans son investissement un effet propre de néantisation” (*Économie libidinale*, p. 129). En este sentido, para Lyotard, la realidad libidinal del deseo es immanente: ya no remite a ninguna instancia exterior, más allá de la estructura económica del sistema capitalista, sino que contribuye a producir la realidad material de la economía política. Así, al margen de la dignidad que el psicoanálisis otorga a la fuerza de las pulsiones, Lyotard llega a la conclusión de que el deseo –en sí mismo– no puede garantizar la existencia de una región no-alienada en la estructura de la economía, como un reducto libre de las exigencias que impone la realidad material. De hecho, influenciado por las teorías de Reich, Lyotard afirma que también puede haber deseo en la sumisión y que, por lo tanto, la disposición libidinal no es exclusividad de la actividad revolucionaria:

Comprendre enfin, aussi, qu’une telle jouissance, je dis celle des prolétaires, n’est nullement exclusive des *révoltes* les plus dures et les plus intenses. (...) Il y a des positions libidinales tenables ou non, il y a des positions investies qui d’un coup se désinvestissent et les énergies passent sur d’autres morceaux du grand puzzle, inventent de nouveaux fragments et de nouvelles modalités de jouissance, c’est-à-dire d’intensification. Il n’y a pas de dignité libidinale, ni de liberté libidinale, ni de fraternité libidinale, il y a des contacts libidinaux sans communication (*Économie libidinale*, p. 138).

Por primera vez, en *La psicología de masas del fascismo* (1933) y *La función del orgasmo* (1955), Reich plantea el problema de la relación del deseo con el campo social, convirtiéndose en el fundador de la psiquiatría materialista. Así, al apelar a la teoría sobre el deseo, Reich rechaza las explicaciones simplistas del marxismo, ya que no concibe que el motivo que lleva a las masas a someterse al fascismo sea el engaño, sino la responsabilidad (y el miedo) que provoca la libre disposición de las pulsiones. Por eso, dice Reich, “*El intenso anhelo de libertad, más el miedo a la responsabilidad que entraña la libertad, engendran la mentalidad fascista*” (*La función del orgasmo*, p. 207). En estos momentos, aunque no llega a integrar de manera satisfactoria el deseo en la infraestructura económica y sigue diferenciando claramente entre la racionalidad económica y la irracionalidad pulsional del deseo, Reich es el primero que trata de hacer funcionar –de manera conjunta– la máquina analítica y la máquina revolucionaria, para tratar de explicar las razones que llevan al hombre a luchar por su servidumbre, como si fuera su salvación. En este sentido, de acuerdo con la

perspectiva teórica de Reich, el ser humano –temeroso de la responsabilidad que conlleva la libre disposición de las pulsiones– clama por la autoridad, participando activamente en la supresión de su deseo. En esta situación, dice Reich, “Hitler no [es] más que la expresión de un conflicto trágico en las masas, *el conflicto entre el anhelo de libertad y el miedo real a la libertad*” (*La función del orgasmo*, p. 205). Así, el fascismo logra que todas las pulsiones individuales converjan en la figura de Hitler que –convertido en el ‘ideal del yo’ de la masa social– garantiza la destrucción de la libertad individual, a favor de la libertad colectiva de la nación, eximiendo al sujeto de la responsabilidad que entraña la gestión autónoma del cuerpo y sus pulsiones. De esta manera, en contra del psicoanálisis freudiano, Reich demuestra que el deseo puede coincidir con el deseo de su represión, convirtiéndose en una fuerza servil con el sistema social establecido, debido a que el sujeto es incapaz de responder al reto que implica ser dueño de las propias pulsiones. Después de una lectura atenta de las obras de Reich, tanto Deleuze y Guattari como Lyotard comprenden que el deseo no tiene por qué ser revolucionario y, de hecho, todos ellos llegan a afirmar que el deseo puede desear su propia represión<sup>40</sup>. En esta línea, termina Lyotard, “vous n’osez pas dire la seule chose important à dire, que l’on peut jouir en avalant le foutre du capital,

---

<sup>40</sup> Para Deleuze, según explica en *Deseo y placer* (1984), los dispositivos de poder son un componente de los agenciamientos de deseo y no al revés (como sucede con Foucault). En síntesis, comenta Deleuze, “no serían los dispositivos de poder los que agenciarían ni los que serían constituyentes, sino los agenciamientos de deseo los que expandirían las formaciones de poder siguiendo alguna de sus dimensiones” (*Deseo y placer*, p. 20 y 21). Así, de acuerdo con la preeminencia de los agenciamientos de deseo, Deleuze cree poder responder a una pregunta que –en su opinión– Foucault es incapaz de responder: “¿cómo el poder puede ser deseado?” (*Deseo y placer*, p. 21). La respuesta que ofrece Deleuze es que el poder es una enfermedad del deseo, es decir, que el poder se deriva del deseo. Por eso, dice Deleuze, “vista la primacía del deseo sobre el poder, o el carácter secundario que adquieren para mí los dispositivos de poder, sus operaciones conservan un efecto represivo” (*Deseo y placer*, p. 21-22). En la misma línea, Guattari y Rolnik comentan: “el deseo se convierte en poder y no el poder en deseo” (*Micropolítica: cartografías del deseo* p. 59). Quizá, el hecho de que Foucault prefiera hablar de ‘placer’ y Deleuze prefiera hablar de ‘deseo’ encuentre cierta justificación en las diferentes maneras que tienen estos autores de concebir los dispositivos de poder y los agenciamientos de deseo. Así, termina Deleuze, “La última vez que nos vimos, Michel me dijo, con mucha gentileza y afecto, más o menos: no puedo soportar la palabra deseo; aún cuando tú la empleas de otra forma, no puedo dejar de pensar o de vivir, más que desear: carencia, o lo que del deseo se dice reprimido. Michel agrega: entonces, lo que yo llamo ‘placer’ es lo que tú llamas ‘deseo’; pero de todas maneras necesito otra palabra. Evidentemente, una vez más, hay otra cosa más que una cuestión de palabras. Puesto que yo, a mi vez, apenas si soporto la palabra ‘placer’. ¿Pero, por qué? Para mí, deseo no implica falta alguna; no es tampoco un elemento natural; no es más que un agenciamiento de heterogeneidades que funciona; es proceso, contrariamente a estructura o génesis; es afecto, contrariamente a sentimiento; es ‘haecceidad’, (individualidad de un día, de una estación, de una vida), contrariamente a subjetividad; es acontecimiento, contrariamente a cosa o persona” (*Deseo y placer*, p. 28).

les matières du capital, les barres de métal, les polystyrènes, les bouquins, les pâtes à saucisse, en avalant des tonnes à en crever”<sup>41</sup> (*Économie libidinale*, p. 141).

A lo largo de los años, el psicoanálisis y el marxismo no han podido entenderse, sobre todo, por ciertas incompatibilidades a la hora de concebir la teoría sobre la pulsión: influenciado por la lectura del positivismo científico, el marxismo –sin llegar a comprender la diferencia entre el instinto y la pulsión– rechaza el psicoanálisis, porque cree que es una ciencia determinista, atravesada por un pesimismo congénito, como consecuencia de la ingobernabilidad de la pulsión de muerte; a su vez, el psicoanálisis –en contra de la psicología libertaria del conductismo pavloviano, que se impone en la Unión Soviética en estos años y recibe el beneplácito de los grupos marxistas revolucionarios– aboga por una insatisfacción pulsional permanente, que no puede ser erradicada ni siquiera con la resolución del conflicto de la lucha de clases, la abolición de la propiedad privada y la liberación del proletariado. Sin embargo, frente a esta discrepancia teórica al parecer irresoluble, los intelectuales franceses de mediados de siglo tratan de reconciliar las posturas del marxismo y el psicoanálisis, entrelazando la realidad libidinal del deseo y la realidad material de la economía.

---

<sup>41</sup> Del mismo modo, Deleuze y Guattari dicen, “si el corte revolucionario preconscious aparece en el primer nivel y se define por las características de un nuevo conjunto, el corte inconsciente o libidinal pertenece al segundo nivel y se define por el papel motor de la producción deseante y la posición de sus multiplicidades. Podemos concebir, pues, que un grupo pueda ser revolucionario desde el punto de vista del interés de clase y de sus catexis preconscious, pero que no lo sea y que incluso siga siendo fascista y policíaco desde el punto de vista de sus catexis libidinales. Intereses preconscious realmente revolucionarios no implican necesariamente catexis inconscientes de la misma naturaleza; nunca un aparato de interés vale por una máquina de deseo. Un grupo revolucionario en cuanto a lo preconscious sigue siendo un *grupo sometido*, incluso al conquistar el poder, en tanto que este mismo poder remite a una forma de poder que continúa esclavizándose y aplastando la producción deseante. En el momento en que es revolucionario preconscious, tal grupo ya presenta todas las características inconscientes de un grupo sometido. (...) Un *grupo sujeto*, al contrario, es aquél cuyas propias catexis libidinosas son revolucionarias; hace penetrar el deseo en el campo social y subordina el *socius* o la forma de poder a la producción deseante; productor de deseo y deseo que produce, inventa formaciones siempre mortales que conjuran en él la efusión de un instinto de muerte; a las determinaciones simbólicas de servidumbre opone coeficientes reales de transversalidad, sin jerarquía ni súper-yo de grupo. Lo que lo complica todo, en verdad, es que los mismos hombres pueden participar de las dos clases de grupos bajo diversas relaciones” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 359).

## 4.2 Propuestas críticas de *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*

Le germe du désir est avant l'être.

Hans Bellmer, *Petite anatomie de l'Image*.

En el capitalismo, según explican Deleuze y Guattari (1972), se produce un *double bind* entre la desterritorialización, cuya finalidad es destruir territorios sociales, identidades colectivas y sistema de valores establecidos, y la reterritorialización del tejido social, por miedo a que se produzca un cambio inesperado en la estructura socio-política y la subjetividad capitalística<sup>42</sup>. Las revoluciones informática, telemática, robótica y burocrática de la cultura capitalística de masas podrían haber construido una subjetividad maquinica no reterritorializada, pero han provocado una mass-mediación opresiva y dogmática que vuelve a circunscripciones bien delimitadas. En este sentido, el consumo y el hedonismo –que vienen asociados a una infantilización trivial de la sociedad– se convierten en una herramienta de reterritorialización ontológica, con el fin de salvaguardar las viejas estructuras socio-económicas y, de paso, revitalizar un humanismo en decadencia. Así, comentan Deleuze y Guattari, “Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista, descodificando y axiomatizando los flujos para extraer su plusvalía, tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policiales, vuelven a territorializarlo todo absorbiendo una parte creciente de plusvalía” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 41). Por eso, frente al abismo que produce la desterritorialización –que enfrenta al sistema capitalista con el límite que cuestiona su propia existencia–, los mecanismos de control no hacen más que restaurar todas las clases de territorialidades residuales –ya sean imaginarias o simbólicas– con el fin de regular y canalizar los flujos descodificados del deseo, para poder garantizar la supervivencia del sistema social. En este contexto, para Deleuze y Guattari, el psicoanálisis –que podría haber liberado la fuerza del deseo inconsciente– acaba convirtiéndose en una herramienta de reterritorialización al servicio del sistema capitalista, ya que codifica los flujos del

---

<sup>42</sup> Retomamos aquí el concepto de Guattari, quien agrega el sufijo ‘ístico’ al término de ‘capitalista’, para designar –a través de ese nuevo vocablo– no sólo las llamadas sociedades capitalistas, sino también las sociedades ‘periféricas o del Tercer Mundo’ y las economías socialistas de los países del Este, que están en una posición de dependencia y contradependencia con respecto al sistema capitalista. Ver Félix Guattari y Suely Rolnik (1986): *Micropolítica: cartografías del deseo*, Florencia Gómez (trad.), Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.

deseo y restringe su alcance al reducido núcleo familiar, impidiendo que el deseo – como una máquina de producción– revierta en el sistema social. Al final, dicen Deleuze y Guattari, “el psicoanálisis como la revolución rusa, nunca sabemos cuándo empezó a andar mal” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 61). Por eso, con *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, se trata de cuestionar las bases que estructuran el pensamiento psicoanalítico, con el fin de adaptar el registro del deseo inconsciente –entendido como producción– a la realidad social, hecho que permite acercar las posturas del psicoanálisis y el marxismo.

Según explican Deleuze y Guattari, la manera que tiene el psicoanálisis de construir el inconsciente es un intento por reterritorializar la fuerza pulsional del sujeto que, libre de ataduras, puede provocar la desestabilización de las estructuras socio-económicas del sistema capitalista. El psicoanálisis, por lo tanto, tiene por objeto un inconsciente representativo “cristalizado en complejos codificados, dispuesto en un eje genético o distribuido en una estructura sintagmática” (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, p. 17). Así, para Deleuze y Guattari, el psicoanálisis representa el inconsciente de acuerdo con la lógica del árbol: las múltiples ramas que lo configuran obedecen a la centralidad marcada por el imperialismo del tronco –el símbolo del significante fálico–, que ordena la distribución de la multiplicidad, sometiéndola a la primacía de lo Uno. De acuerdo con este modelo estructural y generativo, se establece una jerarquía en donde cada elemento –sin posibilidad de emancipar su función de la omnipotencia que imprime el falo– recibe su información desde una unidad superior y trascendente, que estructura el juego de reenvíos que se produce en el inconsciente. En este sentido, dicen Deleuze y Guattari, “no sólo en su teoría, sino también en su práctica de cálculo y de tratamiento, el psicoanálisis somete al inconsciente a estructuras arborescentes, a grafos jerárquicos, a memorias recapituladoras, a órganos centrales, falo, árbol-falo. El psicoanálisis no puede cambiar de método: su propio poder dictatorial está basado en una concepción dictatorial del inconsciente” (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, p. 22). De este modo, de acuerdo con un sistema binario de reminiscencias platónicas, el psicoanálisis somete el inconsciente a una lógica del calco y la reproducción, que tiene como modelo una realidad preexistente que queda más allá de sí misma, reduciendo el inconsciente a una instancia meramente representativa o descriptiva, que es incapaz de producir la dimensión de lo real-social. Así, con el fin de regular los flujos descodificados del

deseo, el psicoanálisis recurre a la estrategia del complejo de Edipo, para domesticar el inconsciente y reducir su alcance al reducido núcleo del individuo y la familia. Si bien, para Freud, el complejo de Edipo hace referencia a un conjunto organizado de deseos ambivalentes que el sujeto-infantil experimenta por sus padres –entre los tres y los cinco años de vida (durante la fase fálica)–, condicionando la estructura de su personalidad y la orientación de su deseo a lo largo de toda su vida, para Deleuze y Guattari el complejo de Edipo es la manera que encuentra el psicoanálisis de castrar el inconsciente, que queda reducido a una simple representación de la triangulación edípica (estructura de 3+1 = papá, mamá, yo + falo), sin posibilidad de comprender el alcance productivo del deseo maquínico. En palabras de Deleuze y Guattari,

Freud efectuó el descubrimiento más profundo de la esencia subjetiva abstracta del deseo, Libido. Pero como volvió a alienar esta esencia, la volvió a cargar en un sistema subjetivo de representación del yo, como la volvió a codificar sobre la territorialidad residual de Edipo y bajo el significante despótico de la castración–, entonces ya no podía concebir la esencia de la vida más que una forma vuelta contra sí, bajo la forma de la muerte misma (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 344).

El psicoanálisis, tal y como dicen Deleuze y Guattari, asocia las intensidades puras de deseo a una serie de figuras familiares y, de este modo, todo el juego de las máquinas deseantes queda estancado en el código del Edipo, matando el alcance de la dimensión del deseo. Así, incapaz de desprenderse del control que impone el complejo de Edipo, el sujeto consume eternamente ‘papá-mamá’, restringiendo las implicaciones socio-políticas del deseo a un simple juego de reconocimiento: “luego es mi padre luego es mi madre” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 27 y 28). De esta manera, según explican Deleuze y Guattari, el psicoanálisis utiliza el complejo de Edipo para hacer creer al paciente que, de una vez por todas, va a poder hablar en nombre propio, pero al final comprueba que incluso ese nombre ha sido expropiado por una serie de reglas que remiten a un mito universal, en las que el sujeto –sin poder reconocer su deseo– sólo encuentra referencias a las figuras paterno-maternales de la constelación familiar. En el punto de partida, dicen Deleuze y Guattari, “hay el patrón, el jefe, el cura, el poli, el recaudador de impuestos, el soldado, el trabajo, todas las máquinas y territorialidades, todas las imágenes sociales de nuestra sociedad; pero, en el conjunto de llegada, en el límite, ya no hay más que papá, mamá y yo” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 273). Por lo tanto, con la tragedia que inaugura el Edipo, la complejidad del *socius* queda restringida al

ámbito doméstico, ya que –en el punto de llegada– la multiplicidad en la que se inscribe un deseo inmanente y productivo se reduce al binomio familiar, de acuerdo con un modelo idealista, que impide que el deseo revierta –de manera productiva– en la estructura social. Así, pues, el complejo de Edipo suprime la única relación auténtica con el deseo: la relación de producción y, de este modo, “el inconsciente deja de ser lo que es, una fábrica, un taller, para convertirse en un teatro, escena y puesta en escena. Y no en un teatro de vanguardia, que ya lo había en tiempos de Freud (Wedekind), sino en el teatro clásico, el orden clásico de la representación” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 61). Ahora, para Deleuze y Guattari, el psicoanálisis transforma el inconsciente en un teatro y, a partir de ese momento, el deseo se encierra en la dimensión mental del individuo, incapaz de trascender al ámbito social: amarrado a un mito universal, con la mirada puesta en el pasado, el deseo ya sólo puede imitar una escena familiar, sin ninguna capacidad para producir nuevos espacios de referencia. Por eso, según explican Deleuze y Guattari, el psicoanálisis no participa en una liberación efectiva y se une a la empresa común del capitalismo, reduciendo el deseo al yugo universal de ‘papá-mamá’, a partir de una moralidad burguesa sustentada en la centralidad otorgada a la Familia. Sin embargo, desde una (anti)psiquiatría materialista, Deleuze y Guattari liberan el deseo de las cadenas del complejo de Edipo y proclaman que “*el inconsciente es huérfano*” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 53).

Por eso, frente a la teoría psicoanalítica –sin poder aceptar la codificación del deseo inconsciente–, Deleuze y Guattari optan por el proceso de desterritorialización, con el fin de destruir el complejo de Edipo y permitir que el deseo supere la realidad psíquica del individuo y pase a integrar el campo social. Así, al margen del mimetismo –producto de una lógica binaria–, Deleuze y Guattari afirman que el inconsciente no es un calco, sino un mapa que actúa sobre lo real-pulsional, transformando la estructura del tejido social. De este modo, contrariamente a los sistemas centrados e incluso policentrados de comunicación jerárquica, el inconsciente se convierte en un rizoma: un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, en donde lo fundamental es producir el inconsciente y no representarlo. En este sentido, a diferencia de la lógica del calco del sistema arborescente, el rizoma se sostiene por la lógica del mapa: un asunto de performance y no de representación que, desde el *intermezzo*, conecta diferentes estados a través de la conjunción

copulativa ('y...y...y'), que destruye la ley topológica que impone el significante fálico. Así, en contra de los estudios antropológicos de Lévi-Strauss sobre el incesto – que luego retoma Lacan–, Deleuze y Guattari rechazan la síntesis disyuntiva (ese 'o bien... o bien...'), cuya esclavitud al principio de no contradicción impone, a través de la prohibición, un único lugar estable en donde residir. Deleuze y Guattari, en cambio, frente a esa síntesis disyuntiva, proponen una disyunción inclusiva marcada por la conjunción copulativa, que ya no es exclusiva o limitativa –propia del registro edípico–, sino plenamente afirmativa y desjerarquizada: “Yo/ Antonin Artaud/ soy mi hijo/ mi padre/ mi madre/ y yo”, decía el escritor (citado por Deleuze y Guattari, en *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 23). No obstante, de acuerdo con el modelo rizomático, esta disyunción inclusiva no está hecha de unidades (n+1) –no es lo múltiple que deriva de lo Uno, construido en torno a una serie de puntos y posiciones que funcionan de acuerdo con una serie de relaciones biunívocas–, sino que está formado por direcciones y líneas de fuga que se construyen y se deconstruyen constantemente, desarticulando la consistencia de lo Uno (n-1). Así, desde la disyunción inclusiva que destruye la lógica topológica en la que descansa el psicoanálisis, Deleuze y Guattari tratan de arrancar el inconsciente de su sometimiento a la significancia y la interpretación, porque al final su intención no es encontrar el inconsciente, sino llegar a construirlo. En definitiva, dicen Deleuze y Guattari,

[el esquizoanálisis] se propone explorar un inconsciente trascendental, en lugar de metafísico; material, en lugar de ideológico; esquizofrénico, en lugar de edípico; no figurativo, en lugar de imaginario; real, en lugar de simbólico; maquínico, en lugar de estructural; molecular, micropsíquico y microbiológico, en lugar de molar o gregario; productivo, en lugar de expresivo. Se trata de principios prácticos como direcciones de la cura (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 115).

Influenciados por la teoría de Lyotard (1971), el esquizo-análisis de Deleuze y Guattari construye un inconsciente figural y no figurativo, cercano a la abstracción de la pintura vanguardista, que se aleja de la predeterminación que impone el sistema referencial del psicoanálisis, a través del complejo de Edipo. Así, como (anti)psiquiatría materialista, el esquizo-análisis pasa a concebir el deseo como producción, en contra de la lógica binaria que sustenta el complejo de Edipo que – desde el juego de la referencialidad– consigue paralizar el deseo en la estructura de la familia. De esta manera, más allá de la codificación del deseo inconsciente, el

esquizo-análisis de Deleuze y Guattari arremete contra reterritorialización de los flujos maquínicos del deseo –en donde descansa la estabilidad del sistema social–, porque su finalidad no es “la identidad del capitalismo, sino al contrario su diferencia, su separación y su muerte” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 254). En este sentido, como límite de la producción social del capitalismo, la esquizofrenia se convierte en la enfermedad del sujeto moderno, cuya finalidad es destruir el inconsciente expresivo y artificial –mediatizado por la familia y el complejo de Edipo–, para acceder al inconsciente productivo, que queda atravesado por la libre circulación de una multiplicidad de pulsiones maquínicas asubjetivas.

Además, en consonancia con la filosofía nietzscheana, Deleuze y Guattari cuestionan la noción de deseo como carencia, en una inversión de la interpretación platónica del deseo<sup>43</sup>, que se convierte en un pretexto idóneo para criticar la posición del psicoanálisis. Así, según explican Deleuze y Guattari, la filosofía platónica configura un sujeto siempre en falta que, con el fin de aliviar el dolor que provocan el vacío y la

---

<sup>43</sup> Dice Diotima, en *El banquete*: “Por ser hijo de Poro y Penía, ha quedado en las siguientes condiciones. En primer lugar, es siempre pobre, y dista mucho de ser delicado y bello, como cree la mayoría, sino que es duro y flaco, descalzo y sin hogar, duerme siempre en el suelo y sin mantas, acostado al raso en puertas y caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia, por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otro lado, de acuerdo con la índole de su padre, está al acecho de los bellos y de los buenos, y es valeroso, intrépido e impetuoso, cazador formidable, que siempre está urdiendo alguna trama, ávido de conocimiento y fértil de recursos, amante del saber a lo largo de toda su vida, formidable mago, hechicero y sofista. Y no es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que unas veces en el mismo día florece y vive, cuando tiene abundancia de recursos, y otras veces muere, pero vuelve a revivir a causa de la naturaleza de su padre; mas aquello que consigue, siempre se lo va gastando, de suerte que Eros ni carece de recursos nunca ni es tampoco rico, y está, a su vez, en medio de la sabiduría y la ignorancia” (*El banquete*, p. 108 y 109).

La insatisfacción que define al *Eros*, al estar atravesado por una falta constitutiva que lo hace incompleto, es el motor que le obliga a trascender el mundo de las cosas, con el fin de alcanzar la fusión con el objeto (bello y amado) del mundo de las ideas. De acuerdo con la teoría de la semejanza, la filosofía platónica conecta dos mundos a distancia, con el fin de suplir una falta originaria, a través del amor. Así, el mundo de las ideas se convierte en el alivio que compensa el dolor por la pérdida, en el mundo de las cosas; es la fantasía (¿imaginaria?) con la que el sujeto amoroso se engaña a sí mismo, para poder obtener consuelo. En este sentido, comenta Kristeva, “On est amoureux de ce qui ressemble à un idéal hors vue mais présent au souvenir: tout le mouvement du transport métaphorique est déjà dans cette relation d’*omoiosis* qui a l’avantage de mettre, dès l’aube de la pensée grecque, l’amour en connivence avec la mise en image, la ressemblance, l’homologation” (*Histoires d’amour*, p. 334). El movimiento metafórico que caracteriza la aventura del *Eros* abre un espacio relacional con un mundo-otro, ajeno al mundo de las cosas, en donde el sujeto espera encontrar aquello que le falta para llegar a ser completo. Separado de sí mismo, cuenta Aristófanes en *El banquete*, *Eros* camina a la deriva: echa de menos a su otra mitad, se reúne con ella, se rodea con sus brazos, se abrazan la una a la otra, anhelando ser una sola naturaleza (*El banquete*, p. 83). La carencia atraviesa al sujeto amoroso, que siempre está en falta, buscando aquello que pueda calmar la angustia del vacío. Así, dice Sócrates, “tanto éste como cualquier otro que desee, desea lo que no está a su disposición ni tiene en ese momento, lo que no posee, lo que no es él mismo y aquello de lo que está falto” (*El banquete*, p. 101). Ver, también, Denis Rougemont (1972): *L’Amour et l’Occident*, París: Librairie Plon, 1979; Anders Nygren (1944): *Éros et Agapè: la Notion chrétienne de l’Amour et ses transformations*, Pierre Jundt (trad.), París: Les Éditions du Cerf, 2009.

ausencia, produce un objeto imaginario desde la dimensión fantasmática, creando una realidad paralela –identificada con el mundo platónico de las ideas–, en donde cada objeto esconde un objeto soñado, detrás de cada producción real<sup>44</sup>. De este modo, de acuerdo con la filosofía platónica, el deseo queda atrapado en el juego de la representación, obligado a reproducir una instancia externa y trascendental, en donde se sustenta el juego metonímico de las pulsiones. En estos momentos, tomando como punto de partida la crítica de la filosofía platónica, Deleuze y Guattari cuestionan la teoría sobre el deseo que construye el psicoanálisis, de acuerdo con dos registros diferentes: por una parte, está el deseo en relación al ‘objeto a’ que, entendido como máquina deseante, concibe el deseo como producción y, en este sentido, alejado de las nociones de carencia y fantasma, se piensa desde la dimensión de lo real; por otra parte, influenciado por la filosofía platónica, está el deseo en relación con el significante del gran Otro que, entendido desde el orden simbólico del lenguaje, introduce la noción de carencia que la dimensión imaginaria trata de ocultar, a través de la función del fantasma. Deleuze y Guattari, más cerca de la producción real del deseo, rechazan su inscripción simbólica, porque la unión del deseo y la ley de la castración simbólica introduce la dimensión de la falta y la carencia, olvidándose de que el deseo es producción rizomática que se instala en lo real:

Como dice Nietzsche, siempre hubo una sola psicología, la del sacerdote. Desde el momento que se introduce la carencia en el deseo se aplasta toda la producción deseante, se la reduce a no ser más que producción de fantasma; pero el signo no produce fantasmas, es producción de lo real y posición de deseo en la realidad. Desde el momento que se vuelve a unir el deseo a la ley, no sabemos si decir que es algo conocido desde siempre que no hay deseo sin ley, se recomienza en efecto la eterna operación de eterna represión, que cierra en el inconsciente el círculo de lo prohibido y la transgresión, misa blanca y misa negra; pero el signo del deseo nunca es signo de la ley, es signo de poder –y ¿quién se atrevería a llamar ley al hecho de que el deseo ponga y desarrolle su poder y que en todo lugar donde esté haga correr flujos y cortar sustancias (...)? Desde el momento en que se hace depender al deseo del significante, se coloca al deseo bajo el yugo de un despotismo cuyo efecto es la castración, allí donde se reconoce el rasgo del propio significante; pero el signo del deseo nunca es significante, está en los mil cortes-flujos productivos que no se dejan significar en el rasgo unitario de la castración, siempre un punto-signo de varias dimensiones, la polivocidad como base de una semiología puntual (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 117).

---

<sup>44</sup> De esta manera, en *Lógica de lo peor*, Clément Rosset dice: “El mundo se ve doblado por otro mundo, gracias al siguiente itinerario: el objeto falta al deseo; luego el mundo no contiene todos los objetos, al menos le falta uno, el del deseo; luego existe otro lugar que posee la clave del deseo (de la que carece el mundo)” (citado por Deleuze y Guattari, en *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 33).

Ahora, al margen de la psicología del sacerdote –identificada con el binomio Bataille-Lacan–, Deleuze y Guattari arremeten contra la perspectiva teórica del psicoanálisis que, en consonancia con las exigencias del sistema capitalista, lucha para despojar al deseo de toda su capacidad subversiva, codificando los flujos maquínicos a través de la estrategia del complejo de Edipo. Sin embargo, desde el esquizo-análisis, Deleuze y Guattari cuestionan el registro simbólico del deseo, porque al quedar sometido a la ley de la castración del Nombre-del-Padre, la producción deseante se estanca en la figura de Edipo, incapaz de trascender la realidad fantasmática, para pasar a incidir en la dimensión de lo real-pulsional. Por eso, amparados en una (anti)psiquiatría materialista, Deleuze y Guattari abogan por un deseo rizomático, entendido como producción, que sea capaz de construir y transformar la estructura del tejido social, de acuerdo con un inconsciente maquínico y no representativo.

Así, en *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari construyen un discurso crítico sobre el psicoanálisis, pero su intención no es desacreditar o desautorizar la ciencia psicoanalítica, sino reformular sus principios básicos –en nombre del proceso esquizofrénico que constituye la esencia del deseo–, para tratar de conciliar la realidad económica y la realidad libidinal, en nombre de una síntesis freudo-marxista. Por eso, desde una (anti)psiquiatría materialista, Deleuze y Guattari atentan contra el modelo idealista del psicoanálisis que, a través de la estrategia del complejo de Edipo, codifica los flujos maquínicos del deseo, restringiéndolos al ámbito limitado de la familia, hecho que permite desactivar la capacidad socio-política del deseo inconsciente, tal y como exige el sistema capitalista. Sin embargo, gracias al esquizo-análisis, Deleuze y Guattari recuperan el proceso de desterritorialización, con el que arremeten contra la codificación del deseo que el complejo de Edipo, el inconsciente representativo y la noción de deseo como carencia llevan a cabo y, de esta manera, recuperan el carácter inmanente y plenamente afirmativo del deseo, entendido como producción. Al final, en contra de ese deseo que es incapaz de soñar más allá del dormitorio de Edipo, Deleuze y Guattari consiguen que el deseo supere la dimensión psíquica del individuo y pase a construir la realidad material del mundo, posibilitando el acercamiento de las propuestas del psicoanálisis y el marxismo.

### 4.3 Más allá de la subjetividad de la pulsión lacaniana: el cuerpo sin órganos

En lugar de una boca o de un ano, que corren el riesgo de desbaratarse ambos, ¿por qué no habría un solo orificio polivalente para la alimentación y la defecación? Se podría tapiar la boca y la nariz, terraplenar el estómago y excavar un agujero de aireación directamente en los pulmones –lo que se debería haber hecho desde el origen.

William Burroughs, *El almuerzo desnudo*.

En *Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse* (1964), influenciado por la revista *Acéphale* de Bataille, Lacan ofrece una definición detallada de la pulsión, con el fin de cuestionar el lugar privilegiado que ocupa el hombre en el pensamiento filosófico del mundo occidental. Así, comenta Lacan, “L’objet de la pulsion est à situer au niveau de ce que j’ai appelé métaphoriquement une subjectivation acéphale, une subjectivation sans sujet, un os, une structure, un tracé, qui représente une face de la topologie. L’autre face est celle qui fait qu’un sujet, de par ses rapports au signifiant, est un sujet troué” (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 206). Ahora, en consonancia con los fundamentos de la filosofía estructuralista, Lacan anuncia el declive de la figura del hombre, al decapitar al sujeto de la pulsión, cuestionando la centralidad concedida al *ego cogito* cartesiano, con el que el humanismo trata de salvar al hombre. Sin embargo, para Deleuze y Guattari, la pulsión lacaniana –a pesar de ser definida como una fuerza motora acéfala– no puede ser pensada más allá de las disposiciones intrasubjetivas del organismo humano y, por lo tanto, la pulsión queda reducida a un núcleo psíquico, incapaz de integrar (y construir) la realidad material del mundo social. Por eso, a través del concepto de ‘cuerpo sin órganos’, Deleuze y Guattari apelan a una pulsión maquínica, que consigue desterritorializar la centralidad concedida al hombre, creando un híbrido con los acoplamientos del ser humano, el animal y la máquina. De esta manera, gracias a una profunda reformulación teórica, Deleuze y Guattari proponen el concepto de ‘cuerpo sin órganos’ para combatir la subjetividad de la pulsión lacaniana y, a través de la descodificación de los flujos del deseo y el organismo, garantizan la construcción de una sexualidad rizomática, que ataca los cimientos del sistema capitalista.

Deleuze y Guattari extraen el concepto de ‘cuerpo sin órganos’ de Artaud y, concretamente, del programa radiofónico “Pour en finir avec le Jugement de Dieu” (1948), que termina con las siguientes palabras:

L’homme est malade parce qu’il est mal construit./ Il faut se décider à le mettre à nu pour lui gratter cet animalcule qui le démange mortellement,/ dieu/ et avec dieu/ ses organes./ Car liez-moi si vous le voulez,/ mais il n’y a rien de plus inutile qu’un organe./ Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes,/ alors vous l’aurez délivré de tous ses automatismes et rendu à sa véritable liberté./ Alors vous lui réapprendrez à danser à l’envers/ comme dans le délire des bals musette/ et cet envers sera son véritable endroit (“Pour en finir avec le Jugement de Dieu”, *Œuvres*, p. 1654).

Según explican Deleuze y Guattari, el cuerpo sin órganos no es un cuerpo vacío, desprovisto de órganos, sino un cuerpo que se opone a la disposición de los órganos en el sistema orgánico, en donde cada uno de ellos ocupa un lugar preciso y cumple una función determinada<sup>45</sup>. Así, para Deleuze y Guattari, el organismo no es más que un estrato del cuerpo: un fenómeno de acumulación, coagulación y sedimentación, que impone una serie de formas y funciones al cuerpo, con el único fin de extraer de él un trabajo útil y productivo, acorde con las exigencias del sistema capitalista. De este modo, Deleuze y Guattari se alejan del esencialismo biológico de la ciencia positivista y, desde la idea de un cuerpo como simulacro –sin un original naturalizado–, desenmascaran el sistema orgánico como una estrategia económica, cuya finalidad es gestionar el cuerpo según los criterios que marca el sistema de producción capitalista<sup>46</sup>. Frente a la privatización de los órganos, consecuencia directa de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato económico, Deleuze y Guattari proponen el cuerpo sin órganos, que no es anterior al sistema orgánico, sino adyacente a él, y que además es producido como antiproducción; es decir, que es un cuerpo improductivo, estéril e inconsumible, desde el cual combatir la expropiación del cuerpo que lleva a cabo el sistema capitalista. De este modo, el cuerpo sin órganos –

---

<sup>45</sup> En *Francis Bacon, la lógica de la sensación* (1981), Deleuze define el concepto de ‘cuerpo sin órganos’ del siguiente modo: “El cuerpo sin órganos se opone menos a los órganos que a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo. Está recorrido por una onda que traza en el cuerpo niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud. Así pues, el cuerpo no tiene órganos, pero sí umbrales o niveles. De manera que la sensación no es cualitativa ni está cualificada, no tiene más que una realidad intensiva que ya no determina en ella datos representativos, sino variaciones alotrópicas. La sensación es vibración. (...) Toda una vida no orgánica, porque el organismo no es la vida, la aprisiona. El cuerpo está perfectamente vivo, y con todo no es orgánico” (*Francis Bacon, la lógica de la sensación*, p. 51).

<sup>46</sup> Algo que también dirá Judith Butler en *Undoing Gender* (2004), cuando afirme que la sexualidad no es aquello que se posee, sino aquello con lo que se nos desposee.

espacio atópico y utópico— se convierte en un arma política, que consigue desestabilizar, en cierta medida, el control social que se ejerce sobre el cuerpo; poblado por múltiples intensidades variables, que pasan y circulan sin descanso, el cuerpo sin órganos se abre a nuevas posibilidades, al margen del campo de restricciones que impone la configuración del sistema orgánico. Y, de este modo, una vez que el cuerpo sin órganos consigue deshacer el sistema orgánico, “[se puede] caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel o respirar con el vientre” (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, p. 156 y 157). Así, se crea un cuerpo sin órganos que está lleno “de alegría, de éxtasis y de danza” (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, p. 156); un cuerpo que, en definitiva, eleva la improductividad a práctica política, cuestionando la noción de organismo como control socio-económico, establecido por el sistema capitalista.

En este sentido, la desterritorialización del sistema orgánico —que conlleva la construcción de un cuerpo sin órganos—, consigue diversificar la geografía del deseo, al multiplicar la diferencia sexual que ya no es oposicional, sino plenamente afirmativa y desjerarquizada. En el cuerpo sin órganos de Deleuze y Guattari, cada órgano —al ser desterritorializada su función tradicional, dentro del sistema orgánico— es susceptible de convertirse en una zona erógena. De este modo, las pulsiones que van ligadas a diferentes objetos parciales —que son las piezas trabajadoras del cuerpo sin órganos— funcionan de manera anárquica, distribuyendo la libido por todas partes, sin que esa multiplicidad sexual sea finalmente reintegrada en la etapa genital. Sin embargo, para Deleuze y Guattari, el error del psicoanálisis es haber entendido los fenómenos del cuerpo sin órganos como regresiones, proyecciones o fantasmas, en función de una imagen del cuerpo que determina el alcance del deseo, que queda restringido a la triangulación edípica ‘papá-mamá-yo’. Según explican Deleuze y Guattari, el funcionamiento anárquico de las pulsiones parciales de la etapa pregenital pierde toda su capacidad subversiva en el momento en que el psicoanálisis considera esta etapa como una simple fase evolutiva, que será superada al pasar el complejo de Edipo y entrar en la fase genital, en donde la pulsión sexual se pondrá al servicio de la genitalidad y la reproducción sexual. En este sentido, dicen Deleuze y Guattari,

‘Un’ vientre, ‘un’ ojo, ‘una’ boca: el artículo indefinido no carece de nada, no es indeterminado o indiferenciado, sino que expresa la pura determinación de intensidad, la diferencia intensiva. El artículo indefinido es el conductor del deseo.

No se trata en modo alguno de un cuerpo desmembrado, fragmentado, o de órganos sin cuerpo<sup>47</sup> (CsO). Es justo lo contrario. No hay en modo alguno órganos desmembrados con relación a una unidad perdida, ni vuelta a lo indiferenciado respecto a una totalidad diferenciable. Hay distribución de razones intensivas de órganos, con sus artículos positivos indefinidos, en el seno de un colectivo o de una multiplicidad, en un agenciamiento, y según conexiones maquínicas que actúan en un CsO. (...) El CsO es deseo, él y gracias a él se desea (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, p. 169).

Para el psicoanálisis, los objetos parciales son las partes de un todo fragmentado que debe ser reconstituido, para alcanzar una unidad perdida o una totalidad futura. Así, el psicoanálisis lo que hace es subordinar la multiplicidad sexual, que marcan los diferentes objetos parciales del cuerpo, a la primacía de los órganos genitales y la reproducción sexual en la fase genital. Y, por lo tanto, la perversión polimorfa –que se plantea como emancipación de la moral represiva, a través de la regresión a esa etapa pregenital– sigue siendo todavía cómplice de una época capitalista que reduce el deseo a una utilidad servil al sistema, a través de una estricta normatividad sexual. Sin embargo, para Deleuze y Guattari, “Las pulsiones y objetos parciales no son ni estadios en el eje genético, ni posiciones en una estructura profunda: son opciones políticas” (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, p. 18). Apoyado por todo el aparato edípico, dicen Deleuze y Guattari, el binarismo sexual excluyente se convierte en una máquina socio-familiar perfecta –convertida en falso esencialismo biológico, con la sedimentación de los discursos a lo largo de los años– que controla el cuerpo y sus prácticas. En cambio, para Deleuze y Guattari, el cuerpo sin órganos no es un organismo parcelado; una fase negativa que debe ser superada para alcanzar la plenitud sexual, sino una emisión de singularidades preindividuales y prepersonales; una multiplicidad dispersa y anárquica de pulsiones parciales, por donde circula un deseo neutro y despersonalizado, cuyo campo de inmanencia ya no es interior al yo, sino propio de un yo desterritorializado; en definitiva, un cuerpo sin órganos, estéril e improductivo, ajeno a la genitalidad y la reproducción sexual, que reafirma la anarquía de las diferentes pulsiones parciales, por donde transcurren una multiplicidad de sexos. En este sentido, dicen Deleuze y Guattari, “Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 304 y 305).

---

<sup>47</sup> Zizek retoma este concepto de 'órgano sin cuerpos' y, en el año 2003, escribe una obra sobre Gilles Deleuze: *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*, Antonio Gimeno Cuspinera (trad.), Barcelona: Editorial Pre-Textos, 2007.

A pesar de que la teoría lacaniana desarticula el sujeto de la pulsión –al decapitar el *ego cogito* y destruir la integridad del ser–, Deleuze y Guattari opinan que la pulsión acéfala se queda a medio camino, incapaz de trascender la dimensión intrasubjetiva del individuo y catexizar el campo social. Por eso, para acabar con el confinamiento de la pulsión –reducida a la instancia psíquica, a través del complejo de Edipo–, Deleuze y Guattari elaboran la teoría del ‘cuerpo sin órganos’, que consigue descodificar los flujos maquínicos del deseo, para que pasen a integrar el tejido social, de acuerdo con una perspectiva materialista. De esta manera, Deleuze y Guattari desterritorializan el sistema orgánico y, a través de la libre disposición de los flujos maquínicos del deseo, construyen una sexualidad rizomática y despersonalizada, que es capaz de conectar diferentes instancias y crear un híbrido con los acoplamientos del hombre, el animal y la máquina. Así, gracias a la teoría del ‘cuerpo sin órganos’, Deleuze y Guattari arremeten contra la subjetividad de la pulsión lacaniana y proponen una pulsión maquínica que –integrada en el campo social– es susceptible de transformar los fundamentos que sustentan el sistema capitalista.



## **SEGUNDA PARTE**

**De la pulsión al goce**



## V. Asentando las bases de un nuevo concepto: Jacques Lacan

### 5.1 El juego del algoritmo lacaniano

Humpty Dumpty (...) il est le maître du  
signifiant.

Jacques Lacan, "Fonction et champ de la Parole  
et du langage en psychanalyse", *Écrits*.

En los años cincuenta, con el fin de construir el aparato teórico de la dimensión simbólica del lenguaje, Lacan recupera la lingüística de Saussure y, concretamente, se apoya en el *Cours de linguistique générale* (1916)<sup>48</sup>, que en estos momentos se convierte en el "libro rojo del estructuralismo de base" en Francia (*Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del sino, 1945-1966*, p. 62). Sin embargo, después de la teoría freudiana sobre la condensación y el desplazamiento en la interpretación de los sueños y la teoría jakobsoniana sobre la metáfora y la metonimia en los estudios sobre la afasia, Lacan llega a la conclusión de que es necesario reformular los planteamientos de la lingüística de Saussure, destruyendo la sinonimia que estructura el juego del significante y el significado, para descubrir la movilidad que desarticula el sistema de equivalencias del signo lingüístico. Por eso, a través de la estructura del algoritmo, Lacan desgarrar la autorreferencialidad del signo lingüístico saussureano – encerrado en una combinatoria puramente endógena, que se articula de manera inmotivada en el plano mental– y afirma la prioridad del significante por encima del significado, hecho que le permite introducir una dimensión antilingüística en la teoría saussureana: la dimensión del deseo, cuya finalidad es imprimir movimiento al signo, en una búsqueda desesperada por colmar el vacío que separa el significante del significado.

---

<sup>48</sup> En 1916, tras la muerte de Saussure, Charles Bally y Albert Séchehayé –dos profesores de Ginebra– publican el *Cours de linguistique générale*, a partir de las clases que imparte Saussure entre 1907 y 1911. En los primeros años de su publicación, la repercusión de la obra es escasa; posteriormente, a partir de 1960, el ritmo de traducciones y reediciones se amplía: cinco traducciones de 1916 a 1960 y doce traducciones de 1960 a 1980.

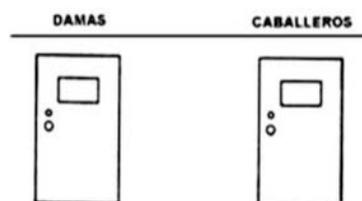
A partir de la estructura saussureana del signo lingüístico, Lacan elabora el algoritmo ‘S/s’, incidiendo en la barra que separa el significante y el significado: “entre les deux, S et s”, explica Lacan, “il y a la barre, S/s” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 45). Así, como consecuencia de la resistencia que imprime la barra lacaniana, el significante y el significado quedan abocados a no encontrarse nunca, incapaces de franquear el límite que los mantiene a distancia. Al margen del intercambio equitativo que articula la univocidad del signo lingüístico de Saussure, las instancias del significante y el significado en la teoría lacaniana reenvían a una exterioridad que desestructura la reflexividad del signo lingüístico, minando de paso las estructuras comunicativas que sostienen el aparato social. De este modo, al privilegiar el espacio intermedio que separa el significante y el significado, Lacan arremete contra el isomorfismo de la teoría que plantea Saussure, distanciándose de su orientación inmanentista. La barra lacaniana destruye, entonces, la uniformidad del signo lingüístico saussureano: ese elemento interno que estructura la ciencia de la letra, a partir de la conjunción de dos términos equivalentes. Por eso, Lacoue-Labarthe y Nancy comentan que la teoría lacaniana inaugura “*une linguistique sans théorie du signe*”, porque la barra de escisión que separa el significante y el significado trabaja espaciando la distancia, para que ninguno de los dos términos encuentre consuelo en la figura homónima del contrario, cuando la síntesis dialéctica consiga unificar el signo lingüístico (*Le Titre de la Lettre: une Lecture de Lacan*, p. 55). Así, de acuerdo con la teoría lacaniana, el signo lingüístico queda desintegrado, roto por el límite que impone la barra de escisión que separa el significante y el significado, en donde se revela la dimensión desconocida del lenguaje. Sólo el *point de capiton* –como un punto de sutura sincrónico– consigue entrelazar las instancias del significante y el significado, pero desde una dimensión imaginaria que sostiene la ilusión de totalidad y completud del signo lingüístico, por unos breves instantes de tiempo.

Además, después de instaurar la barra de escisión que fragmenta el signo lingüístico, Lacan reconoce la primacía del significante ‘sobre’ el significado, demostrando que el algoritmo “n’est lui-même que pure fonction du signifiant” (“L’Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la Raison depuis Freud”, *Écrits*, p. 501). La destrucción del paralelismo entre el significante y el significado –para remarcar la prioridad de la instancia del significante– introduce una función ontológica y clínica en el lenguaje, ya que el sometimiento a la barra lacaniana impone la ley de la castración simbólica y

conlleva el nacimiento del sujeto barrado del discurso y, a su vez, el franqueamiento de la barra lacaniana crea la dimensión real del síntoma, como una manera de gozar de la experiencia de la transgresión, cuando la función del significante queda desestimada<sup>49</sup>. Desde 1956, con “Le Séminaire sur «La Lettre volée»”, Lacan comienza a insistir en la primacía del significante y, años más tarde, llega a preguntarse: “Pourquoi mettons-nous tant d’accent sur la fonction du signifiant?” Y responde: “Parce que c’est le fondement de la dimension du symbolique” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 30). Así, según explica Lacan, es necesario desprenderse de la ilusión que equipara las dos instancias del signo lingüístico, para poder llegar a comprender la función del significante, más allá de la relación que mantiene con el significado, hecho que permite rechazar la búsqueda incansable por ‘el sentido del sentido’ que emprende el positivismo-lógico. Ahora, tal y como demuestra en el ejemplo de la segregación urinaria, el imperativo categórico del significante es el que instituye diferentes localidades materiales en la dimensión de lo real, a pesar de la identidad del significado<sup>50</sup>. De esta manera, desde una perspectiva materialista, el significante lacaniano penetra en la dimensión del significado y, por lo tanto, es capaz de producir esa topología segregativa –masculino y femenino–, que permite parcelar la realidad material del mundo. Así, a diferencia de la teoría idealista de Saussure –en donde el significado es el concepto de una imagen acústica, que se olvida de la dimensión del referente<sup>51</sup>–, Lacan asocia la instancia del significado con el orden de

<sup>49</sup> La psicosis, por ejemplo, es consecuencia del fallo que se produce en la función del Nombre-del-Padre, porque el sujeto no acepta la ley simbólica del lenguaje y, por lo tanto, no reconoce la falta constitutiva que define el ser del sujeto.

<sup>50</sup> El siguiente esquema, recogido en “L’Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la Raison depuis Freud”, cuestiona el paradigma saussureano del signo lingüístico:



En este caso, en el lugar del significado deberían aparecer la figura masculina y la figura femenina, pero Lacan coloca dos puertas gemelas. Así, a través de la repetición idéntica del significado, Lacan critica la teoría de Saussure, en donde el significante responde a la función de representar el significado.

<sup>51</sup> Las palabras exactas de Saussure son: “Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière n’est pas le son matériel, chose purement physique, mais l’empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens; elle est sensorielle et s’il nous arrive de l’appeler « matérielle », c’est seulement dans ce sens et par

lo real que desborda el signo lingüístico, más allá de las fronteras que delimitan la dimensión simbólica del lenguaje. En la teoría lacaniana, por lo tanto, la ‘posición del sentido’ del significado no es la finalidad teleológica donde descansa el significante, sino que es la producción real que instituye el corte de la castración simbólica, más allá de la teoría de la representación del signo lingüístico saussureano. Así, pues, la primacía del significante en el algoritmo lacaniano posibilita un cuestionamiento crítico de la perspectiva idealista de la lingüística de Saussure, ya que el efecto de significado no depende de la relación que mantienen el significante y el significado, sino que se construye de manera retroactiva –en la anterioridad lógica de un momento ya pasado o ausente– como producción real de un significante material, que es capaz de constituir el mundo.

Finalmente, a partir de la teoría freudiana sobre la condensación y el desplazamiento en la interpretación de los sueños y la noción jakobsoniana de la metáfora y la metonimia en los estudios sobre la afasia, Lacan arremete contra la linealidad y la horizontalidad en la que Saussure –a partir de un sistema de valores, constituido por puras diferencias– inscribe la cadena del discurso: “il suffit d’écouter la poésie”, comenta Lacan, “pour que s’y fasse entendre une polyphonie et que tout discours s’avère s’aligner sur les plusieurs portées d’une partition” (“L’Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la Raison depuis Freud”, *Écrits*, p. 503). En “La Interpretación de los sueños” (1900), Freud analiza la doble articulación discursiva que estructura la realidad material de los sueños, configurada en torno al contenido manifiesto y el contenido latente, que obliga al psicoanalista a realizar una labor de traducción, para poder comprender los signos y las leyes que organizan la relación entre las dos instancias discursivas. A partir de aquí, Freud llega a la conclusión de que cada

---

opposition à l’autre terme de l’association, le concept, généralement plus abstrait (*Cours de linguistique générale*, p. 98).

La polémica de la arbitrariedad del signo lingüístico es consecuencia de la definición que Saussure ofrece del signo, como la suma de una imagen acústica y su concepto, incapaz de comprender la dimensión real del referente. Para Benveniste, en cambio, el signo lingüístico no es arbitrario, porque remite a lo real de la instancia del referente. Dice Benveniste: “On voit maintenant et l’on peut délimiter la zone de l’arbitraire. Ce qui est arbitraire, c’est que tel signe, et non tel autre, soit appliqué à tel élément de la réalité, et non à tel autre. (...) Pour le sujet parlant, il y a entre la langue et la réalité adéquation complète: le signe recouvre et commande la réalité; mieux, il *est* cette réalité” (*Problèmes de linguistique générale 1*, p. 52). Y, finalmente, termina: “le signe, élément primordial du système linguistique, enferme un signifiant et un signifié dont la liaison doit être reconnue comme *nécessaire*, ces deux composantes étant consubstantielles l’une à l’autre. *Le caractère absolu du signe linguistique* ainsi entendu commande à son tour la *nécessité* dialectique des valeurs en constante opposition, et forme le principe structural de la langue” (*Problèmes de linguistique générale 1*, p. 55).

instancia del sueño trabaja según dos procesos discursivos diferentes: el contenido manifiesto, a través de la condensación; el contenido latente, a través de la metonimia. Según explica Freud, el contenido manifiesto del sueño es escueto y pobre, si se lo compara con la extensión y la riqueza del contenido latente. Sin embargo, a pesar de esa sobriedad aparente, los elementos que estructuran el contenido manifiesto del sueño aparecen sobredeterminados, al reunir –en un mismo elemento– múltiples pensamientos oníricos, a veces incluso contradictorios<sup>52</sup>. De esta manera, de acuerdo con el planteamiento freudiano, los elementos que conforman el contenido manifiesto del sueño acogen una pluralidad de sentidos que –al margen del principio de no contradicción de la lógica aristotélica– se actualizan al mismo tiempo, ofreciendo una variada e inagotable red de conexiones con la dimensión del inconsciente. A su vez, el contenido latente trabaja por desplazamiento, desfigurando la verdad inconsciente del sueño, para que el deseo reprimido pueda superar los obstáculos habituales de la

---

<sup>52</sup> El sueño de la ‘monografía botánica’ puede servir de ejemplo. En “La interpretación de los sueños” (1900), Freud analiza el contenido manifiesto del siguiente sueño: “Tengo escrita una monografía sobre una variedad (indeterminada) de planta. El libro yace frente a mí, y estoy hojeando una lámina en colores doblada. Acompaña al ejemplar un espécimen desecado de la planta” (“La interpretación de los sueños”, *Obras Completas IV: La interpretación de los sueños*, p. 290). Para Freud, las palabras de ‘monografía’ y ‘botánica’ –en torno a las cuales se estructura el contenido manifiesto del sueño– son un verdadero punto nodal, en donde convergen numerosas ilaciones de pensamiento. Dice Freud: “[La monografía botánica] muestra enseguida su relación con el trabajo sobre la cocaína que yo escribí antes; desde la cocaína, la conexión de pensamientos se dirige por una parte al volumen conmemorativo y a ciertos hechos ocurridos en un laboratorio de la universidad, y por la otra a mi amigo, el médico oculista doctor Köningstein, que participó en la aplicación de la cocaína. A la persona del doctor K. se anudan, además, el recuerdo de la charla ininterrumpida que la tarde anterior había mantenido yo con él, y los variados pensamientos acerca de la retribución de los servicios médicos entre colegas” (“La interpretación de los sueños”, *Obras Completas IV: La interpretación de los sueños*, p. 290). A su vez, cada uno de los elementos por separado –‘monografía’ y ‘botánica’– también tienen múltiples conexiones y significados. A la palabra ‘botánica’, por ejemplo, corresponden “las reminiscencias de la persona del profesor Gärtner [jardinero], de su *florecente* mujer, de mi paciente llamada *Flora* y de la dama [la señora L.] de quien yo conté la historia de las *flores* olvidadas. Gärtner me lleva de nuevo al laboratorio y a la conversación con Köningstein; a esta misma pertenece la mención de las dos pacientes [Flora y la señora L.]. Desde la mujer de las flores se bifurca una vía de pensamientos hasta las *flores predilectas* de mi mujer, cuya otra rama llega hasta el título de la monografía que vi de pasada el día anterior. Además, ‘*botánica*’ evoca un episodio de la escuela media y un examen de mi época universitaria, y un nuevo tema tocado en aquella conversación, el de mis *aficiones*, se enlaza, por mediación de la que en broma llamo mi *flor predilecta*, el alcaucil, con la cadena de pensamientos que arranca de las flores olvidadas; tras ‘alcaucil’ se oculta la reminiscencia de Italia, por un lado, y de una escena infantil con la que inauguré mis relaciones con los libros, que desde esa época se hicieron íntimas, por el otro” (“La interpretación de los sueños”, *Obras Completas IV: La interpretación de los sueños*, p. 290 y 291). Lo mismo pasa con la palabra ‘monografía’. Por lo tanto, ambas palabras son los primeros hilos de una madeja mucho más extensa (y enredada), que discurre agrandándose hacia las profundidades de aquello que no tiene nombre. En este sentido, como dice Goethe, ambas palabras construyen una madeja, en donde “mil hilos discurren invisibles y a un sólo golpe se entrelazan miles” (citado por Freud, en “La interpretación de los sueños”, *Obras Completas IV: La interpretación de los sueños*, p. 291).

censura, pero sin que la manifestación del deseo cause dolor o malestar en el sujeto<sup>53</sup>. En definitiva, a través de los procesos de condensación y desplazamiento, el sueño introduce dos movimientos simultáneos, que trabajan de manera opuesta: por una parte, un movimiento vertical, que funciona aglutinando diferentes sentidos metafóricos al mismo tiempo; y, por otra parte, un movimiento horizontal, que moviliza el deseo a lo largo de una cadena metonímica. De esta manera, debido a la naturaleza contraria de esos dos movimientos, el contenido manifiesto y el contenido latente del sueño dejan de funcionar de manera unívoca y, al remitir a una dimensión desconocida que supera la realidad concreta del signo lingüístico, la teoría freudiana cuestiona la linealidad de la lingüística saussureana, encerrada en la conformidad del significante y el significado. Así, como consecuencia del proceso de condensación y desplazamiento que imposibilita el sistema de equivalencias, la desestructuración progresiva del signo lingüístico construye un tejido de significantes y significados que vagan a la deriva, con el fin de manifestar un deseo reprimido, que sólo emerge cuando el lenguaje se rompe y desfallece.

En 1956, Jakobson publica el artículo “Deux aspects du langage et deux types d’aphasie”<sup>54</sup>, en donde realiza un análisis exhaustivo de la afasia, que durante años ha sido largamente ignorada por la psiquiatría y las ciencias del lenguaje. Sin embargo, en estos momentos, Jakobson recupera la experiencia de la afasia, porque considera que puede descubrir nuevas leyes del lenguaje, que revolucionen los estudios que está desarrollando la lingüística estructural. Según explica Jakobson, el lenguaje tiene una estructura bipolar, que conlleva dos tipos de actividades diferentes en el sujeto-hablante: por una parte, está el plano de la selección –eje paradigmático/sincrónico del habla– que funciona de acuerdo con el proceso de la metáfora, permitiendo sustituir paradigmas o unidades de la lengua, a partir de la alternancia; por otra parte, está el plano de la combinación –eje sintagmático/diacrónico de la lengua– que

---

<sup>53</sup> De nuevo, en el ejemplo de la monografía botánica, el deseo reprimido del contenido latente –los conflictos entre compañeros de trabajo– no aparece recogido de manera explícita en el contenido manifiesto del sueño, sólo queda representado de un modo indirecto, a través de un movimiento transversal. Por lo tanto, el trabajo de desplazamiento se encarga de encubrir la violencia que acompaña a ese deseo reprimido, a través del cuento de la enredadera botánica, con el único fin de que el sujeto no sufra. Así, el trabajo de desplazamiento –al mismo tiempo– vela y desvela esa dimensión del deseo reprimido, en un juego paradójico que manifiesta la verdad, a través del disfraz y el travestismo.

<sup>54</sup> Publicación recogida en Roman Jakobson (1963): *Essais de linguistique générale 1. Les Fondations du langage*, Nicolas Ruwet (trad.), París: Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 43-68.

funciona de acuerdo con el proceso de la metonimia, combinando diferentes unidades lingüísticas conforme a su contigüidad, a partir de la yuxtaposición<sup>55</sup>. A partir de aquí, Jakobson diferencia dos tipos de afasia, que se corresponden con estos dos planos que articulan el lenguaje: el primer tipo de afasia, que surge por problemas con el eje paradigmático del habla, tiene un apego excesivo al contexto<sup>56</sup> –que resulta un factor indispensable y decisivo en el acto de la comunicación–, provocando el deterioro de las operaciones metalingüísticas, hecho que afecta al proceso de la metáfora; el segundo tipo de afasia, que surge por problemas con el eje sintagmático de la lengua, tiene una deficiencia de contexto e incurre en el agramatismo<sup>57</sup>, dañando las capacidades que permiten mantener la jerarquía de las unidades lingüísticas, hecho que dificulta el proceso de la metonimia. Sin embargo, lejos de reducir la experiencia de la afasia a una mera cuestión patológica, Jakobson remarca su capacidad creativa, debido a la alteración y la desintegración que provoca en la estructura del lenguaje discursivo: “une mutation aphasique”, dice Jakobson, “est susceptible d’être considérée comme présentant, par nature, un double aspect: lorsqu’un patient dit « chaise » pour « table », il révèle tout d’abord un déficit, en ce qu’il ne dit pas « table », et une compensation ensuite, en ce qu’il dit « chaise » à la place. (...) L’aphasie peut mener à une redistribution des fonctions linguistiques” (*Langage enfantin et aphasie*, p. 105). Al sustituir la estructura bipolar del lenguaje por una estructura unipolar, la afasia permite nuevas construcciones del lenguaje –que rompen con la rigidez de las normas que constriñen el discurso cotidiano–, en donde se revela la capacidad poética de una palabra extraña y desconocida<sup>58</sup>. Así, para Jakobson, el

---

<sup>55</sup> En esta distinción que establece Jakobson –entre el eje paradigmático y el eje sintagmático– se ve la influencia de Saussure que, en *Cours de linguistique générale*, separa la dimensión de la lengua y la dimensión del habla: “L’étude du langage comporte donc deux parties: l’une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l’individu; cette étude est uniquement psychique; l’autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c’est-à-dire la parole y compris la phonation: elle est psycho-physique” (*Cours de linguistique générale*, p. 37).

<sup>56</sup> Así, por ejemplo, un sujeto-hablante que tenga problemas con la similitud no podrá decir sólo la palabra cuchillo: “selon son usage et les circonstances, désignait le couteau respectivement comme *taille-crayon, épluche-pommes, couteau à pain, couvert*” (*Essais de linguistique générale. 1. Les Fondations du langage*, p. 52).

<sup>57</sup> En este tipo de afasia, acusada con el problema del agramatismo, las reglas sintácticas que organizan las palabras en unidades se pierden; el orden de las palabras deviene caótico; los lazos de coordinación y subordinación gramaticales se pierden; las palabras dotadas de función puramente gramatical (conjunciones, preposiciones, pronombres y artículos) desaparecen y dotan al lenguaje de un estilo telegráfico, mientras que en la afasia de similitud son las palabras más resistentes a la desaparición.

<sup>58</sup> De hecho, Jakobson llega a identificar diferentes movimientos artísticos con el uso que hacen de los procedimientos de la metáfora o la metonimia. Dice Jakobson: “La primauté du procédé métaphorique dans les écoles romantiques et symbolistes a été maintes fois soulignée mais on n’a pas encore suffisamment compris que c’est la prédominance de la métonymie qui gouverne et définit

proceso vertical de la metáfora –sustentado en el plano de la selección– y el proceso horizontal de la metonimia –construido a partir de la combinación sintagmática de las unidades del lenguaje– cuestionan la sinonimia del signo lingüístico saussureano, ya que imprimen una movilidad permanente al signo, que queda pendiente de una estructura que supera sus propios límites internos: cada palabra, como consecuencia de la desintegración que provoca la afasia, está obligada a realizar un juego de desplazamiento o sustitución –siempre más allá de sí misma–, que revela nuevas posibilidades del lenguaje. De esta manera, gracias a esas nuevas leyes que descubre en la afasia, Jakobson es capaz de presentar una nueva teoría sobre el signo lingüístico, que arremete contra la linealidad progresiva de Saussure, encerrada en una teoría del valor idealista que no supera el plano mental.

A partir del caso del presidente Schreber –recogido en *Le Séminaire III. Les Psychoses* (1955-1956)–, Lacan recurre a la teoría sobre los sueños de Freud y a la teoría sobre la afasia de Jakobson, para pensar el eje metafórico y el eje metonímico del lenguaje, que configura el movimiento errante que desestabiliza el signo lingüístico. Ahora, el movimiento de desplazamiento del significante –“anneaux dont le collier se scelle dans l’anneau d’un autre collier fait d’anneaux”<sup>59</sup>– y el movimiento metafórico del significado destruyen el punto de sutura imaginario, que sostiene la falacia de la completud del signo lingüístico, al anudar por unos breves instantes de tiempo el significante y el significado. Sin embargo, para Lacan, la movilidad permanente del signo lingüístico impide que la ‘posición del sentido’ paralice el juego de reenvíos, ya que aquello que se oye del significante no tiene relación con lo que significa, hecho que obliga al signo lingüístico a permanecer siempre a la espera, en busca de una completud inalcanzable. Por eso, al privilegiar la barra de escisión que separa el significante y el significado, la teoría lacaniana sobre el signo lingüístico queda saturada de deseo, porque su finalidad es clausurar el juego que propone el signo lingüístico, llenando la falta que provoca la castración simbólica del lenguaje. En este sentido, comenta Lacan, “c’est dans la chaîne du signifiant que le sens *insiste*,

---

effectivement le courant littéraire qu’on appelle « réaliste »; (...) la même oscillation apparaît dans des systèmes de signes autres que le langage. Comme exemple marquant, tiré de l’histoire de la peinture, on peut noter l’orientation manifestement métonymique du cubisme, qui transforme l’objet en un série de synecdoques; les peintres surréalistes ont réagi par une conception visiblement métaphorique” (*Essais de linguistique générale. I. Les Fondations du langage*, p. 63).

<sup>59</sup> Cita extraída de “L’Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la Raison depuis Freud”, *Écrits*, p. 502.

mais qu'aucun des éléments de la chaîne ne *consiste* dans la signification dont il est capable au moment même. La notion d'un glissement incessant du signifié sous le signifiant s'impose" ("L'Instance de la Lettre dans l'Inconscient ou la Raison depuis Freud", *Écrits*, p. 502). De esta manera, como la insistencia del significante no puede encontrar la consistencia del significado –debido a los movimientos de la metáfora y la metonimia, que operan en sentido contrario–, el lenguaje queda saturado de deseo, con el fin de colmar la falta y el vacío que escinde la completud del signo lingüístico. Por lo tanto, más allá de la teoría lingüística de Saussure, Lacan sitúa la dimensión del deseo, como una fuerza motora que incita a la movilidad permanente del signo, para poder alcanzar aquello que le falta para llegar a ser completo.

## 5.2 En contra de la ley del significante

Vous savez, dans les Écritures, il est écrit: « Au commencement était le Verbe ». Non! Au commencement était l'émotion. Le Verbe est venu ensuite pour remplacer l'émotion, comme le trot remplace le galop, alors que la loi naturelle du cheval est le galop; on lui fait avoir le trot. On a sorti l'homme de la poésie émotive pour le faire entrer dans la dialectique, c'est-à-dire le bafouillage, n'est-ce pas?

Céline, *Louis-Ferdinand Céline vous parle*.

A finales de los años cincuenta, sobre la primacía del orden simbólico del lenguaje, Lacan presenta el concepto de 'goce', como una experiencia irreverente y subversiva que desafía la ley imperativa del significante fálico del Nombre-del-Padre, provocando la emergencia de un nuevo lenguaje que atenta contra la equivalencia del signo lingüístico y se abre a esa dimensión en donde la palabra –atravesada por la fuerza del vacío– ya no es más que un ligero murmullo cercano al silencio. Influenciado por la obra de Sade –sobre todo, a través de las lecturas de Klossowski<sup>60</sup>– y sustentado en la teoría sobre el erotismo de Bataille, el concepto de goce lacaniano aparece ligado a la noción de perversión y transgresión: es un gesto rebelde y perturbador, que trata de impedir que el significante signifique, desactivando la prohibición que impone la ley de la castración simbólica. Al margen

---

<sup>60</sup> Ver Pierre Klossowski (1947): *Sade mon prochain, précédé de Le Philosophe scélérat*, Paris: Éditions du Seuil, 1967; Pierre Klossowski (1963): *Un si funeste désir*, Paris: Éditions Gallimard.

del trabajo del deseo –cuya finalidad es conseguir la completud del signo lingüístico, a través de los procesos de la metáfora y la metonimia–, la fuerza destructiva del goce, cercana a la pulsión de muerte freudiana, se enfrenta contra la autoridad del significante fálico, porque su finalidad es desestabilizar el orden simbólico, para reclamar un lenguaje más allá de las palabras. De esta manera, desde una exterioridad que transgrede los límites que impone el significante fálico, el goce descubre la dimensión desconocida de la lingüística<sup>61</sup>: un lenguaje que se escribe desde el goce, dejando que la violencia de la pulsión recorra cada palabra, con el fin de desestabilizar el orden racional del discurso.

El concepto de goce llega a Lacan por una vía inesperada, a través de la filosofía del derecho de Hegel, en donde aparece la noción de *Genuss*, que se refiere a un goce subjetivo, imposible de compartir, inaccesible al entendimiento y opuesto al deseo que, en cambio, funciona por reconocimiento y está sujeto a la legislación. Así, en *Le Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse* (1959-1960), *Le Séminaire X. L'Angoisse* (1963) y *Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse* (1964) Lacan retoma la teoría hegeliana y establece la distinción entre el deseo –sujeto a la dimensión del otro, de acuerdo con la lógica del reconocimiento– y el goce que, desde el vacío de la soledad y el silencio, ya no busca el alivio que proporciona el ser del otro, sino que remite al objeto perdido del *das Ding*, obligando al sujeto a emprender una búsqueda desesperada por alcanzar un objeto imposible. De esta manera, en estos primeros años, la teoría sobre el concepto de goce se sustenta en la división que establece Lacan entre el deseo, la demanda y la necesidad, en donde el goce aparece unido a la figura de la madre (*das Ding*), como un resto imposible que se resiste a la lógica del reconocimiento y el juego de la significación. A partir de aquí, Lacan moldea el concepto de goce que descubre en la filosofía hegeliana del derecho, a través del pensamiento freudiano<sup>62</sup> y, concretamente, gracias a la noción de la pulsión de muerte, en donde descubre el reino ilimitado del mal y la violencia: “la

---

<sup>61</sup> Lacan introduce el término de ‘lingüística’ en *Le Séminaire XX. Encore* (1972-1973).

<sup>62</sup> Freud no trabaja directamente con el concepto de ‘gocce’. De hecho, según explican Roudinesco y Plon (1997), Freud sólo emplea el término de goce en dos ocasiones y queda completamente identificado con la noción de ‘placer’: “dans ses *Trois essais sur la Théorie sexuelle*: à propos des « investis » (homosexuels) qui, du fait de leur aversion pour l’objet de sexe opposé, ne peuvent retirer « aucune jouissance » d’une relation avec lui. On le retrouve au chapitre VI de son essai *Le Mot d’esprit et sa relation à l’inconscient*. Freud y examine la situation où, le mot d’esprit étant répété, il risque de ne plus faire rire puisque le ressort de la surprise est supprimé” (*Dictionnaire de la Psychanalyse*, p. 562 y 563).

jouissance est un mal”, dice Lacan, “Freud là-dessus nous guide par la main” (*Le Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse*, p. 217). De esta manera, Lacan hace del goce un exceso intolerable de placer, que tiene la capacidad de destruir el principio homeostático que regula las fuerzas pulsionales, en contra del principio de conservación que mantiene a salvo la integridad del ser del sujeto. En este sentido, al asociar el goce con la pulsión de muerte, Lacan se distancia de la lógica económica del principio del placer –“cette barrière à la jouissance, et rien d'autre” (*Le Séminaire XVI. D'un Autre à l'autre*, p. 277)– y, con el retorno reiterativo de un exceso de placer siempre violento, destruye la autocomplacencia que reportan la satisfacción y el hedonismo. El goce, por lo tanto, es una fuerza demoníaca insistente: un exceso irracional, que arremete contra el instinto de conservación del placer, con el fin de alterar la estabilidad del sistema endopsíquico del sujeto. En esta línea, comenta Miller, “El placer es para cada uno, el placer está en la rutina, es lo que no nos molesta, no es tanto vivir como ir tirando, es para el común de los mortales. El goce, en cambio, evoca imágenes totalmente opuestas de intensidad, de forzamiento, de transgresión, que parecen ser exclusivas de sujetos de excepción que se aventuran más allá del principio del placer” (*El partenaire-sintoma*, p. 180). El goce, cercano al dolor sadiano y al erotismo más violento, permite que el sujeto se distancie de la protección que procura el principio del placer, con el fin de adentrarse en el reino del exceso y la transgresión, en donde el ser del sujeto accede al extremo del límite de sí mismo y se enfrenta con la muerte. En ese momento, gracias a la experiencia que reporta un goce doloroso, el sujeto puede desprenderse del control que ejerce el principio del placer –en sintonía con el principio de realidad desde la segunda tópica freudiana, con la introducción de la pulsión de muerte en “Más allá del principio del placer” (1920)<sup>63</sup>– y, al margen de la homeostasis económica que equilibra las fuerzas pulsionales, el sujeto se adentra en una dimensión desconocida, que exige el sacrificio del ser y la palabra. Así, comenta Miller,

recurriendo directamente a Sade, es decir, al campo moderno de la bestialidad, [Lacan] nos muestra en el fantasma sadiano el operador que permite al sujeto avanzar en el campo no aristotélico de la bestialidad. De manera precisa, en la medida en que este fantasma pone en función el dolor, llega a forzar el principio de placer del lado del dolor, del cual subraya que su ciclo es orgánicamente más largo

---

<sup>63</sup> Después de la segunda tópica freudiana, dice Miller, “el placer y la realidad están del mismo lado y casi se podría decir, para escapar a esta dicotomía nociva, que tenemos el principio de ‘placer-realidad’. Nos encontramos con un solo complejo, el ‘placer-realidad’, que precisamente despeja el lugar de un más allá” (*El partenaire-sintoma*, p. 190).

que el del placer. Llegado el caso, el dolor comienza donde el ciclo del placer se acaba, dice: ‘una estimulación lo provoca en el punto donde el placer termina’; por lo tanto, en el fondo, el dolor es el vehículo que permite al deseo ir más allá del placer para alcanzar el goce (*El partenaire-síntoma*, p. 181).

Ahora, con la función del dolor que descubre en la experiencia sadiana, Lacan encuentra el modo de distanciar el goce del placer y, en la apertura de ese ‘más-allá’ desconocido, descubre nuevas posibilidades de existencia, que atentan contra el principio de conservación de los instintos biológicos. El goce, por lo tanto, se aleja de la satisfacción que reporta el principio del placer y queda atravesado por el dolor sadiano y la violencia erótica, que permiten que el sujeto transgreda el principio del placer –esa cotidianeidad mundana, regida por la necesidad y la carencia–, en busca de una dimensión desconocida, más allá de los límites que imponen el entendimiento racional y el lenguaje discursivo.

A partir de aquí, según explica Lacan, la violencia del goce permite quebrantar las leyes del discurso, porque también destruye la homeostasis del lenguaje, sustentada en el principio de equivalencia del signo lingüístico. El goce se estructura, por lo tanto, en el orden simbólico del lenguaje, como un exceso de agresividad y violencia descontrolada que arremete contra la autoridad del significante fálico, para descubrir una dimensión desconocida hecha a base de silencios, que queda más allá de la razón y la palabra. Sin embargo, en el orden simbólico del lenguaje, la violencia del goce es contrarrestada por la dimensión del deseo que –amparado en la ley de la castración simbólica– realiza la misma función protectora que lleva a cabo el principio del placer, pero a nivel de las pulsiones: “le désir est une défense”, argumenta Lacan, “défense d’outre-passer une limite dans la jouissance” (“Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’Inconscient freudien”, *Écrits*, p. 825). De esta manera, tal y como dice Lacan, la ley del significante fálico se convierte en un mecanismo de defensa, que trabaja con el fin de desactivar la violencia irracional que atraviesa la dimensión del goce, imponiendo un límite infranqueable que no puede ir más allá del deseo. Por eso, sin poder aceptar la destrucción del sistema de equivalencias, la ley del significante fálico transforma el goce en deseo, obligando al sujeto a aceptar el corte de la castración simbólica impuesto por el Nombre-del-Padre, hecho que conlleva alejarse de la dimensión real de la pulsión y la carne, cuya violencia queda aplacada por la fuerza de la palabra. En este sentido, comenta Lacan, “La castration

veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir" ("Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'Inconscient freudien", *Écrits*, p. 827). Por lo tanto, la castración simbólica es capaz de instituir la ley del deseo y la prohibición del goce al mismo tiempo, porque al garantizar el sistema de equivalencias hace que el significante fálico o significante del deseo tenga la imposibilidad del goce como significando, con lo que preserva la homeostasis del orden simbólico del lenguaje. De esta manera, de acuerdo con la teoría lacaniana, se establece una unión indisoluble entre la ley y el deseo, que se sostienen mutuamente en la prohibición que dirigen al goce, gracias a la labor del significante que, según dice Lacan, "c'est ce qui fait halte à la jouissance" (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 34). Así, en contra de la violencia destructiva y demoníaca del goce, se impone la violencia del lenguaje, cuya finalidad es salvaguardar el orden racional del discurso y, con ello, la estructura del sistema social, gracias a los mecanismos de defensa de la ley y el deseo.

Sin embargo, a pesar de los trabajos del significante fálico, el goce lacaniano insiste: es la compulsión a la repetición que –desde la exterioridad que sacude el sistema homeostático del orden simbólico– cuestiona el imperativo categórico de la ley del deseo, gracias a la experiencia del mal y la transgresión. Por eso, de acuerdo con la teoría lacaniana, el goce necesita de la prohibición, porque se constituye en el gesto que transgrede la ley impuesta por el orden simbólico del lenguaje, siempre como una fuerza irreverente que lucha contra la imposición del significante. En este sentido, dice Lacan, "une transgression est nécessaire pour accéder à cette jouissance (...). La transgression dans le sens de la jouissance ne s'accomplit qu'à s'appuyer sur le principe contraire, sur les formes de la Loi" (*Le Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse*, p. 208). No obstante, para Lacan, el hecho de transgredir la ley no implica recuperar un goce anterior a la palabra, porque el goce no es el estado primigenio –perdido por la irrupción de la palabra y el campo simbólico–, sino que es la violencia irracional que nace con el lenguaje, como un resto de ausencia que escapa al discurso: "La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance", dice Lacan, "Ça ne veut pas dire que la jouissance est antérieure à la réalité" (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 72). Para Lacan, por lo tanto, no se puede recuperar la violencia del goce – a través del retorno a una época primitiva, anedíptica y asignificante–, porque el goce sólo se instituye en el momento en que irrumpe la ley simbólica del lenguaje, como

experiencia de la transgresión. Por eso, en la teoría lacaniana, el significante funciona como un *double bind*, porque si bien instauro la dimensión del goce, como una fuerza que lucha por desprenderse de las imposiciones del orden simbólico, también desvirtúa su violencia, al quedar simbolizada de manera negativa a través de la ley del deseo, como un ‘deseo sin goce’. Al final, el goce se convierte en ese ‘más-allá’ que socava la realidad del deseo y del placer, constituido por la ley del significante fálico para cuestionar su propia dimensión simbólica, a través de la violencia y la experiencia de la transgresión.

Así, debido a la violencia que ejerce el goce –en contra de la ley simbólica del lenguaje–, Lacan descubre la lingüistería: una escritura que trabaja en el intersticio del signo lingüístico, cuando la equivalencia entre el significante y el significado queda destruida, por la irrupción violenta del goce de la pulsión y la carne. En este sentido, explica Lacan, “*l’inter-dit*, il est dit entre les mots, entre les lignes. Il s’agit de dénoncer à quelle sorte de réel il nous permet l’accès” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 151). Ahora, si el corte que imprime la barra lacaniana motiva el movimiento desesperado del deseo –a través del proceso de la metáfora y la metonimia–, el goce recupera la negatividad que imprime el movimiento del significante y el significado, pero su finalidad ya no es alcanzar la completud del signo lingüístico, como sucede con la función del deseo, sino que trata de destruir el orden del lenguaje, para revelar la ‘verdad-menos-saber’ de la dimensión de lo real. De esta manera, al margen del pensamiento racional, la lingüistería produce un lenguaje propio que –gracias a la violencia del goce, que desborda la equivalencia lingüística– invita a escuchar el silencio que grita detrás de la palabra. El dolor del goce y la violencia de la carne se cuelan en los intersticios del signo lingüístico y desgarran el lenguaje, que se abre a la dimensión desconocida de una palabra sin nombre. Así, pues, la lingüistería permite escuchar lo real-invisible que golpea la palabra y, por lo tanto, el lenguaje ya no ejerce una función protectora frente a la violencia del goce, sino que acoge la dimensión de lo desconocido, saturando de goce la ley del significante fálico. Al final, al impedir que la lógica gobierne el discurso y dejar que la violencia del goce destruya el signo lingüístico, la significación ya no es una cuestión de sentido, sino de goce (*jouis-sens*), que queda suspendida al infinito.

El goce lacaniano, por lo tanto, se construye en relación al orden simbólico del lenguaje, como un proceso violento y agresivo –emparentado con el dolor sadiano y la pulsión de muerte freudiana–, cuya finalidad es cuestionar la autoridad (y la violencia) del significante fálico. Más allá de la dimensión del deseo, que no busca más que colmar la falta que produce la barra de escisión lacaniana, el goce destruye el sistema de equivalencias que estructura el signo lingüístico saussureano, en donde se sustenta la permanencia y la continuidad del orden simbólico del lenguaje. De esta manera, de acuerdo con la teoría lacaniana, el goce tiene la capacidad de descubrir nuevas posibilidades del lenguaje, al arremeter con fuerza contra la lógica discursiva del pensamiento racional. Sin embargo, en los años sesenta, Lacan elabora una nueva teoría sobre el concepto de ‘goce’, que obliga a reconsiderar su capacidad crítica y transgresora. En 1963, en el artículo “Kant avec Sade”, Lacan unifica las dos definiciones sobre el ‘ideal del yo’ que, con anterioridad, ofrece Freud en “El yo y el ello” (1923)<sup>64</sup>: al ‘ideal del yo’ normativo –consecuencia del vencimiento del complejo de Edipo, que viene marcado por el imperativo categórico kantiano (“¡Debes!”)–, Lacan le une el ‘ideal del yo’ destructivo –producto de la pulsión de muerte– que se manifiesta a través de una agresividad masoquista dirigida contra el yo y que se convierte, tal y como dice Lacan, en el indicio del goce (“¡Goza!”). De esta manera, al unificar el bien kantiano y el mal sadiano, Lacan modifica –de manera radical– la definición previa que había dado sobre el concepto de ‘goce’, porque demuestra que el goce ya no es consecuencia de la experiencia de la transgresión, sino que se sostiene en la obediencia que manifiesta hacia el mandato categórico –ya sea el bien kantiano o el mal sadiano–, quedando a merced de los designios del gran Otro. Así, de acuerdo con la teoría lacaniana, el ‘ideal del yo’ se convierte en un ‘debergozar’ perverso, que incita al sujeto a gozar de la restricción misma que se le impone: “¡goza-de-la-imposibilidad-de-gozar!”. Si en la teoría freudiana el ‘ideal del yo’ nacía

---

<sup>64</sup> Según explica Freud, para vivir en sociedad, el sujeto se somete a los designios del ‘ideal del yo’: una instancia moral que nace en el momento en que el yo introyecta los primeros objetos que ha investido libidinalmente (el padre y la madre), hecho que motiva la desexualización de la instancia parental y permite superar el complejo de Edipo. En este sentido, el ‘ideal del yo’ emerge como una formación sustitutiva de la añoranza paterno-maternal y se convierte en la conciencia moral del sujeto que –al interiorizar los mandatos y las prohibiciones de la instancia parental– censura los deseos más inconfesables del sujeto, aquellos que entran en conflicto con las representaciones culturales y éticas del individuo. Así, según explica Freud, el ‘ideal del yo’ asume toda la agresividad disponible en el individuo y, en forma de mandato categórico, la despliega contra el yo, restringiendo el principio del placer que representa la aspiración de la libido. Esta instancia masoquista gobierna el ‘ideal del yo’: “es como un cultivo puro de la pulsión de muerte, que a menudo logra efectivamente empujar al yo a la muerte”, limitando el alcance del principio del placer (“El yo y el ello”, *Obras completas XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, p. 54).

como consecuencia de la desexualización de la libido, en estos momentos, el ‘ideal del yo’ lacaniano supone la resexualización del imperativo categórico, haciendo que ley y goce coincidan<sup>65</sup>. Por eso, a partir de esta nueva teoría, el goce lacaniano deja de depender de la experiencia de la transgresión y, por lo tanto, ya no invita a la desobediencia, sino que obliga a asumir los imperativos categóricos de la ley y la razón.

### 5.3 Lo real del goce, el azar puro y el síntoma

El castillo, allá arriba, ya extrañamente  
oscurecido, que K. esperaba alcanzar todavía ese mismo  
día, volvió a alejarse. Pero como si, con motivo de esa  
provisora despedida, aún hubiera de darle una señal  
resonó allí una alegre campanada; fue el sonido de una  
campana que, aunque sólo por un instante, le estremeció  
el corazón.

Franz Kafka, *El castillo*.

Según explica Lacan, el concepto de ‘goce’ pertenece a la dimensión de lo real: es el dominio que queda más allá de la simbolización del algoritmo lacaniano ‘S/s’, como una realidad inaccesible al pensamiento subjetivo, que supera los límites que impone la racionalidad discursiva. Influenciado por la ciencia heterológica de Bataille –la ciencia de lo inasimilable, de los restos y de los desechos–, Lacan concibe lo real como una parte maldita, configurada a partir de los residuos que expulsa el juego de la simbolización, incapaz de contener el goce y su violencia. Por eso, al no aceptar el corte de la castración simbólica, el goce lacaniano inaugura la dimensión de lo real, como la plenitud de una presencia inerte y positiva, que no puede ser atrapada en la dialéctica de la negatividad, porque no se ve afectada por la carencia y la falta. Sin embargo, a pesar de resistirse a la influencia de lo simbólico, la exterioridad de lo real es inherente a la dimensión del lenguaje: es su límite externo –el agujero que inaugura la abertura en la estructura simbólica–, en donde el lenguaje descubre su falta de

---

<sup>65</sup> Hoy en día, Zizek utiliza este texto lacaniano para demostrar la perversión del ‘goce’ que, sometido a las exigencias consumistas del sistema capitalista, se convierte en un mandato categórico violento, que impide cualquier ejercicio crítico en contra del sistema. No hay nada más peligroso, dice Zizek, que una sociedad que obliga a gozar y, por eso mismo, es necesario el psicoanálisis, porque permite precisamente no gozar.

Ver, por ejemplo, Eduardo Grüner (2006): “La letrina de lo real. Entrevista a Slavoj Zizek”, *Debats*, 95, pp. 51-56.

autonomía y la dependencia que mantiene con la dimensión de lo real del goce. En ese momento, cuando el lenguaje se queda sin palabras –frente a la violencia que provoca la dimensión de lo real–, el sujeto recibe el impacto del trauma y aparece el síntoma: una formación significativa que está penetrada de goce, en donde se descubre la posibilidad de un nuevo lenguaje, atravesado por el dolor y el silencio.

Después de leer atentamente el libro II de la *Física* de Aristóteles, Lacan retoma la distinción aristotélica entre el azar puro (*tyché*) y el azar mecánico (*automaton*), para definir la dimensión de lo real y el orden de lo simbólico. De esta manera, en *Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse* (1964), Lacan sitúa lo real del lado del azar puro (*tyché*), en donde la acción puede alcanzar una finalidad diferente a la que tenía prevista, porque no está sujeta al ámbito de la necesidad, sino al ámbito de lo posible<sup>66</sup>; a su vez, de acuerdo con la definición que ofrece en “Le Séminaire sur « La Lettre volée »” (1956), la función del significante queda asociada con el azar mecánico (*automaton*), en donde no hay lugar para la sorpresa y lo inesperado, porque la cadena significativa remite a una causalidad programada, que tiene un objetivo rígido y estable, que viene determinado de antemano. En este sentido, de acuerdo con la teoría lacaniana, el azar puro (*tyché*) contradice el determinismo de la dimensión simbólica del lenguaje, al introducir la marca de lo aleatorio y lo imprevisible, rompiendo con la predestinación de la cadena simbólica y su repetición mecánica. Y ahí, en el encuentro con la dimensión de lo real-inesperado, aparecen el dolor y el trauma: “La fonction de la *tyché*, du réel comme rencontre – la rencontre en tant qu’elle peut être manquée, qu’essentiellement elle est la rencontre manquée – s’est d’abord présentée dans l’histoire de la psychanalyse sous une forme qui, à elle seule, suffit déjà à éveiller notre attention – celle du traumatisme” (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 65). Así, según explica Lacan, el encuentro accidental con la dimensión de lo real –esa inquietante extrañeza (*unheimlich*), que supera los límites de lo conocido– provoca la conmoción y el impacto del trauma: una exterioridad ajena al sentido, que de manera inesperada sacude la estabilidad homeostática del

---

<sup>66</sup> El azar objetivo del surrealismo –esa confluencia inesperada entre lo que el sujeto desea y lo que el mundo le ofrece, en donde se encuentra la capacidad de lo poético– también es heredero del azar puro aristotélico. Como ejemplo, Louis Aragon (1926): *El campesino de París*, Noëlle Boer y María Victoria Cirlot (trads.), Barcelona: Bruguera, 1979; André Breton (1928): *Nadja*, París: Éditions Gallimard, 1963.

sujeto, en donde el lenguaje se rompe y se desgarr. De esta manera, el encuentro inesperado con la dimensión de lo real origina el espasmo y el estremecimiento del sujeto, que queda desamparado e indefenso, incapaz de aplacar la violencia del goce, a través del distanciamiento que impone la fuerza de la palabra. Por eso, cuando la brutalidad espontánea de lo real consigue superar la censura que impone la ley de la castración simbólica, el sujeto queda atravesado por el impacto del trauma, porque ya no puede recurrir al amparo del lenguaje para mitigar el dolor que provoca lo real del goce. En ese momento, ese exceso de goce puede quedar enquistado, conformando la función del síntoma: una forma de figurar el goce doloroso que ocasiona la sacudida de lo real-inesperado, a través de un significante penetrado de goce, que se sitúa en una posición éxtima con respecto al orden simbólico del lenguaje, sin poder apelar a la estabilidad del sentido. El síntoma, por lo tanto, “est ici le signifiant d’un signifié refoulé de la conscience du sujet”, que surge cuando la palabra es expulsada del discurso concreto que ordena la conciencia, obligando al sujeto a refugiarse en el consuelo que proporciona la palabra silenciosa del síntoma, como un secreto que proviene de la dimensión del Otro (“Fonction et champ de la Parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, p. 280). De esta manera, de acuerdo con la teoría lacaniana, el síntoma es una formación inconsciente que está estructurada como un lenguaje y, por lo tanto, no es ajena al orden de lo simbólico, pero sólo se produce cuando la palabra falla y se desintegra. Influenciado por el texto freudiano “Inhibición, síntoma y angustia” (1926), en donde Freud define el síntoma como el sustitutivo (metafórico) de una moción pulsional reprimida, Lacan llega a la conclusión de que el síntoma es lo real del goce, que penetra (y desarticula) el significante, descubriendo un lenguaje desconocido más allá del pensamiento racional y discursivo. Por lo tanto, para Lacan, el síntoma se interpreta en el orden del significante, pero surge en la hendidura de la palabra, cuando la dimensión simbólica del lenguaje se resquebraja y el significante queda invadido por el goce (*j’ouis-sense*), destruyendo el juego que estructura la lógica del sentido. Al fin y al cabo, al no poder contrarrestar el impacto inesperado que provoca la dimensión de lo real, el lenguaje queda traspasado por la violencia del goce, manifestada de manera reiterada en la formación inconsciente del síntoma.

En ese momento, el síntoma –“écrit sur le sable de la chair”, dice Lacan<sup>67</sup>– supone el retorno de la verdad: una verdad desconocida –inaccesible a la conciencia del sujeto–, que no puede ser alcanzada más que de una manera invertida, a través de la función del síntoma. Así, producto de esa narración metafórica que sustituye el goce perdido, el sujeto descubre la verdad que se esconde en la dimensión de lo real, anunciada de manera inconsciente en las marcas y los cortes que el síntoma deja en el cuerpo. De este modo, al recibir la sacudida inesperada de lo real “el sujeto y sus palabras quedan borrados a favor de los *actos*”, dice Tubert, “no nos hallamos ante *cuerpos hablantes* sino ante sujetos *hablados por el cuerpo*” (*Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*, p. 219 y 220). Desde el silencio, cuando la palabra se queda sin argumentos, el síntoma se convierte en la respuesta que ofrece el sujeto, frente al goce doloroso que proviene de la dimensión de lo real. Por eso, al convertirse en el único soporte positivo, el sujeto es incapaz de renunciar al síntoma y, en muchas ocasiones, acaba identificándose con él, ya que es el único medio de salvación que encuentra, para refugiarse del dolor que provoca el impacto de lo real del goce<sup>68</sup>. El cuerpo, entonces, se transforma: se convierte en una mueca de desatino, que arremete contra la lógica anatómica del cuerpo biológico, al construir un cuerpo transido de goce y violencia, en donde el sujeto encuentra (un poco de) consuelo. Al fin y al cabo, cuando ya no le sirven las palabras, el síntoma se convierte en el lenguaje del sujeto, en donde se revela una verdad que, según explica Lacan, se identifica con el orden de la pulsión freudiana (*Trieb*):

Le réel peut se représenter par l'accident, le petit bruit, le peu-de-réalité, qui témoigne que nous ne rêvons pas. Mais, d'un autre côté, cette réalité n'est pas peu, car ce qui nous réveille c'est l'autre réalité cachée derrière le manque de ce qui tient lieu de représentation – c'est le *Trieb*, nous dit Freud. Attention! Nous n'avons pas encore dit ce qu'est ce *Trieb* – et si, faute de représentation, il n'est pas là, quel est ce *Trieb* dont il s'agit – nous pouvons avoir à le considérer comme n'étant que *Trieb* à venir (*Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, p. 71).

---

<sup>67</sup> Cita extraída de “Fonction et champ de la Parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, p. 280.

<sup>68</sup> Según dice Žižek, “[el] síntoma es el modo en que nosotros –los sujetos– ‘evitamos la locura’, el modo en que ‘escogemos algo (la formación del síntoma) en vez de nada (autismo psicótico radical, la destrucción del universo simbólico)’ por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significante, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el-mundo. Si el síntoma en esta dimensión radical se desata, quiere decir literalmente ‘el fin del mundo’ –la única alternativa al síntoma es nada: puro autismo, un suicidio psíquico, rendición a la pulsión de muerte y aun a la destrucción total del universo simbólico. Por ello la definición lacaniana última del fin del proceso psicoanalítico es la *identificación con el síntoma*” (*El sublime objeto de la ideología*, p. 111).

El síntoma, para Lacan, no es únicamente una red significativa, sino que implica una marca pulsional aterradora que –de manera retroactiva– proviene de un futuro imprevisible. Así, más allá de la lógica de la representación, el síntoma es capaz de producir el futuro, rompiendo con la relación lineal que mantiene al sujeto atado a un pasado ya remoto –como consecuencia de la fuerza que ejercen la memoria y la nostalgia–, para abrirse a una dimensión desconocida, que todavía está por construir<sup>69</sup>. El síntoma, por lo tanto, es una huella sin sentido, cuyo significado no se encuentra excavando únicamente en las profundidades del pasado, sino que se descubre indagando también en las posibilidades del futuro, a través del trabajo de reconstrucción que implica la cura psicoanalítica. Así, para poder escuchar la verdad pulsional que revela el síntoma, el psicoanalista debe realizar una lectura novedosa, que va dirigida a escuchar aquello que no se oye: “sans doute avons-nous à tendre l’oreille au non-dit qui gîte dans les trous du discours”, dice Lacan, “comment (...)

---

<sup>69</sup> Influenciado por la teoría sobre el ‘sueño profético’ que anuncia Breton, en *Les Vases communicants* (1932), Foucault –en la misma línea de Lacan– afirma que los síntomas no son únicamente producto del pasado, sino que tienen la capacidad de anunciar el futuro. En la “Introducción” a la obra de Ludwig Binswanger, Foucault explica el caso concreto de una paciente, con el fin de demostrar su postura teórica. Dice Foucault: “Se trata de una joven de treinta y tres años, en tratamiento por una depresión severa, con crisis de cólera e inhibición sexual. A los cinco años había sufrido un traumatismo sexual; un muchacho había intentado unos primeros escarceos con ella; en principio, ella había reaccionado con mucho interés y curiosidad, y luego con una conducta de defensa y de violenta cólera. Durante la psicoterapia, tuvo numerosos sueños; hacía alrededor de un año que duraba la cura cuando tuvo el siguiente sueño: estaba cruzando la frontera, cuando un aduanero le hizo abrir el equipaje; ‘deshago todos mis efectos, el empleado los coge uno tras otro, finalmente saco una copa de plata envuelta en un papel de seda. Él me dice entonces: ¿por qué me enseña usted en último lugar la pieza más importante?’. En el momento de producirse el sueño, la psicoterapia aún no había logrado descubrir el traumatismo primero. Cuando el médico le pide a la paciente que asocie a propósito de la copa de plata, ésta experimenta una sensación de malestar; se agita, el corazón se le dispara, siente angustia y finalmente declara que su abuela tenía objetos de plata de aquel tipo. Es incapaz de decir más; pero, durante todo el día, tiene una impresión de angustia a la que califica de ‘sin significación’. Finalmente, por la noche, en el momento de dormirse, la escena traumática regresa: estaba en casa de su abuela; trataba de coger una manzana en la despensa, lo que tenía expresamente prohibido. En aquel momento, un muchacho empuja la ventana, entra en la habitación y se aproxima a ella. Al día siguiente, al contarle al médico, recuerda bruscamente que en aquella habitación, sobre un viejo armario que ya no servía, había una tetera de plata, envuelta en un papel de seda. Exclama: ‘Ésa es la plata en el papel de seda, ésa es la copa’. Por supuesto que en el nivel simbólico el sueño pone en escena a la enferma. El paso de la aduana significa la situación analítica en la que la enferma debe abrir su equipaje y mostrar todo lo que lleva consigo; la copa de plata sustituye a la enferma en una fase anterior de su existencia y la designa como en una existencia de menos que sólo apenas le pertenece. Pero el punto esencial del sueño no está tanto en lo que resucita del pasado como en lo que anuncia del porvenir. Presagia y anuncia ese momento en el que la enferma va a entregar finalmente a su analista ese secreto que aún no conoce y que sin embargo es la carga más pesada de su presente; el sueño designa ese secreto hasta en su contenido por medio de la precisión de una imagen de detalle; el sueño se anticipa al momento de la liberación. Es presagio de la historia, más que repetición obligada del pasado” (“Introducción”, *Entre filosofía y literatura*, p. 99 y 100). A partir de aquí, Foucault comenta que si Freud hubiera sido capaz de entender el carácter profético del sueño, hubiera podido comprender las conductas de ruptura de Dora, entre las cuales se encuentra la más decisiva: la que pone fin a la cura psicoanalítica.

traduire ce qui n'est pas de soi langage?" ("Fonction et champ de la Parole et du langage en psychanalyse", *Écrits*, p. 307). Ahora, frente al impacto inesperado que provoca el encuentro con la dimensión de lo real, el sujeto queda desvalido y traumatizado, porque comprende que el lenguaje no puede hacerse cargo del dolor que ocasiona la experiencia vivida y, por ese motivo, aparece el síntoma, que habla a través del cuerpo, revelando una verdad hecha de carne que se manifiesta en los agujeros del lenguaje. De este modo, para Lacan, el síntoma descubre una verdad pulsional repleta de goce, que el saber no puede llegar a conocer, porque "le savoir est suspendu à l'interdit de la jouissance" (*Le Séminaire XVI. D'un Autre à l'autre*, p. 334). Por eso, según explica Lacan, el psicoanálisis es una ciencia que se estructura en torno a un enigma que no se puede desentrañar y, por lo tanto, "la psychanalyse serait quelque chose comme *une science sans savoir*", configurada en torno a un núcleo de imposibilidad inaccesible al entendimiento (*Le Séminaire XVI. D'un Autre à l'autre*, p. 204).

En definitiva, de acuerdo con la teoría lacaniana, la dimensión de lo real remite a un imposible, que se sitúa en el límite exterior que conforma el orden simbólico del lenguaje: es un ámbito desconocido, en donde el dolor y el sufrimiento –bajo la forma del trauma y el síntoma– toman la palabra, para socavar la autocomplacencia del lenguaje racional y discursivo. En ese momento, cuando la violencia del goce supera los límites que impone la castración simbólica, el sujeto queda desamparado por el lenguaje y recibe el impacto de lo real, sin poder dar un sentido a la experiencia vivida. Por eso, al quedar privado del consuelo que proporciona la palabra, el sujeto se refugia en el síntoma: un significante lleno de goce, en donde se revela la verdad pulsional del ser del sujeto, que está hecha de carne y violencia. El goce, por lo tanto, se instituye en una doble referencia al lenguaje –como un 'deseo sin goce'– y al cuerpo, en donde se descubre el *Trieb* freudiano, siempre más allá de la lógica de la significación. En este sentido, para Lacan, la dimensión de lo real es el lugar donde se manifiesta la pulsión freudiana y, por ese motivo, "La théorie de la libido est la théorie de la jouissance" (*La Jouissance, un concept lacanien*, p. 36).

## VI. Del goce al significante: Jacques Derrida

### 6.1 La ciencia de la gramatología

La substance comestible est sans cœur précieux, sans force enfouie, sans secret vital: aucun plat japonais n'est pourvu d'un *centre* (centre alimentaire impliqué chez nous par le rite qui consiste à ordonner le repas, à entourer ou à napper les mets); tout y est ornement d'un autre ornement: d'abord parce que sur la table, sur le plateau, la nourriture n'est jamais qu'une collection de fragments, dont aucun n'apparaît privilégié par un ordre d'ingestion: manger n'est pas respecter un menu (un itinéraire de plats), mais prélever, d'un touche légère de la baguette, tantôt une couleur tantôt une autre, un gré d'une sorte d'inspiration qui apparaît dans sa lenteur comme l'accompagnement détaché, indirect, de la conversation.

Roland Barthes, *L'Empire des signes*.

En 1966, en la conferencia “La Structure, le Signe et le Jeu dans le Discours des sciences humaines” impartida en el coloquio internacional de la universidad Johns Hopkins de Baltimore, Derrida arremete contra el marco epistemológico que sustenta el pensamiento occidental en estos años, desplazándose del estructuralismo al postestructuralismo, al proclamar que el centro de la estructura está ausente o vacío. A partir de este momento, según explica Derrida, el centro ya no puede ser pensado como un ‘ser-presente’, sino como una función vacía que se va llenando, gracias a una serie de sustituciones metafóricas y metonímicas, que a su paso modifican el campo de la *episteme*. De esta manera, Derrida pretende incitar al juego, ya que –en ausencia de un centro sólido y estable– la estructura pierde su coherencia y equilibrio interno, quedando a merced de una serie ilimitada de intercambios, que suspenden el proceso de la significación al infinito. Así, sin poder apelar a la estabilidad homeostática que proporciona una figura central y trascendente, las oposiciones binarias que han constituido las herramientas teóricas del pensamiento estructuralista –significante/significado, naturaleza/cultura, voz/escritura, sensible/inteligible– dejan de ser factibles, porque la dialéctica de la dominación no puede seguir funcionando sin un centro fijo que articule el sistema jerárquico de la estructura. Sin embargo, para Derrida, la ausencia de un centro estable y constituido no es ningún inconveniente, sino –más bien– es aquello que permite abrir el lenguaje a nuevas posibilidades, al

margen del campo de restricciones que impone (siempre) la metafísica de la presencia. Por eso, con el centro ausente o vacío –cuando la ley se transforma en un juego–, los desplazamientos y las sustituciones que se producen en la estructura dejan de estar ordenados por el proceso de la significación –que determina el ser como presencia–, hecho que permite romper la autoconciencia de la estructura, que se abre a la dimensión de un ‘más-allá’ inaccesible y desconocido. Así, del mismo modo que el psicoanálisis, Derrida apela a una exterioridad irreductible, que –cercana a la dimensión de lo real lacaniano– tiene la capacidad de desestabilizar el sistema de equivalencias de la estructura simbólica, garantizando la creación de un nuevo lenguaje, que excede las delimitaciones que impone la lógica semántica y el proceso de la significación. De hecho, Dosse se pregunta “si Derrida no [toma] simplemente de Lacan ese objeto (a) que le permite construir su concepto de diferencia, como central en su obra de deconstrucción”, para cuestionar la autosuficiencia de la estructura, desde una exterioridad que no puede quedar contenida en los límites que marca la metafísica de la presencia (*Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo 1945-1966*, p. 277). De esta manera, más allá de la propuesta foucaultiana de *Historia de la locura en la época clásica* (1961) –duramente criticada en la conferencia impartida en el Collège de Philosophie, en 1963<sup>70</sup>–, Derrida trata de incomodar la estabilidad del pensamiento racional y discursivo, pero no a través de la locura –como hace Foucault–, sino a través de una estrategia deconstruccionista, que –fuertemente influenciada por el concepto de goce lacaniano– tiene la finalidad de cuestionar la metafísica de la presencia que determina el sistema logocéntrico, gracias a una crítica exhaustiva y minuciosa del concepto de signo lingüístico. Sin embargo, a pesar de las coincidencias con el psicoanálisis, Derrida puntualiza: “Malgré les apparences, la déconstruction du logocentrisme n’est pas une psychanalyse de la philosophie” (“Freud et la Scène de l’Écriture”, *L’Écriture et la Différence*, p. 293).

Según explica Derrida en *De la Grammatologie* (1967), la lingüística está reconocida como ciencia, en gran parte, debido a su fundamento fonológico, en donde la voz y el sentido se anudan, de acuerdo con las pautas que marcan la metafísica de la presencia y el logocentrismo. En este sentido, comenta Derrida, “Dans ce logos, le lien originaire et essentiel à la *phonè* n’a jamais été rompu. (...) l’essence de la *phonè*

---

<sup>70</sup> La conferencia “Cogito et histoire de la Folie” será publicada en *Revue de métaphysique et de morale* –dirigida por Jean Wahl– y, posteriormente, quedará recogida en *L’Écriture et la Différence* (1967).

serait immédiatement proche de ce qui dans la « pensée » comme logos a rapport au « sens »” (*De la Grammatologie*, p. 21). Para Derrida, el logocentrismo –como marco epistemológico de las ciencias humanas en estos momentos– es un fonocentrismo, que oculta el trabajo del significante bajo la sustancia de la voz y el sentido, priorizando el modelo del habla por encima del modelo de la escritura. La lingüística de Saussure –fiel representante de la metafísica de la presencia y del logocentrismo– se convierte en el centro de todas las críticas de Derrida, cuya finalidad es recuperar el valor de la escritura, como un proceso deconstructivo –sumamente crítico– que permite cuestionar la determinación del ser como presencia. Por eso, con el fin de instaurar la ciencia de la gramatología, Derrida arremete contra el aparato teórico de la lingüística saussureana y, concretamente, rechaza el valor prioritario que Saussure concede a la *phonè*, reprimiendo el trabajo del significante a través de la voz de la palabra, hecho que convierte la escritura en un elemento meramente secundario o instrumental, al servicio de la presencia del ser como proximidad de la voz y el sentido. De esta manera, para recuperar el valor de la escritura, Derrida rechaza el modelo saussureano, porque naturaliza la dimensión del habla y convierte la escritura en un proceso patológico y perverso, que aleja a la lengua de su origen natural (*archè*), al tener que aceptar la presencia de una exterioridad que no le pertenece. Sin embargo, la estrategia de Derrida no consiste en invertir el sistema jerárquico de dominación –hecho que supondría, simplemente, priorizar el modelo de la escritura por encima del modelo del habla–, sino que su intención es demostrar que no hay un origen natural de la lengua, porque todo lenguaje es ya escritura. En este sentido, comenta Derrida,

Il ne s’agit donc pas ici de réhabiliter l’écriture au sens étroit, ni de renverser l’ordre de dépendance lorsqu’il est évident. Le phonologisme ne souffre aucune objection tant que l’on conserve les concepts courants de parole et d’écriture qui forment le tissu solide de son argumentation. (...) Nous voudrions plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l’écriture, si réelle et si massive qu’elle soit, n’a pas été possible qu’à une condition: que le langage « originel », « naturel », etc., n’ait jamais existé, qu’il n’ait jamais été intact, intouché par l’écriture, qu’il ait toujours été lui-même une écriture (*De la Grammatologie*, p. 82).

Así, en contra de la autoridad que ejerce la fonología, Derrida se distancia de la definición que ofrece Saussure de la escritura –como una imagen o representación inconsistente de la lengua hablada– y sostiene que la escritura no es un sistema externo y secundario que viene a desvirtuar la realidad natural de la lengua, sino que

es el núcleo fundamental del lenguaje. De este modo, Derrida trata de recobrar el proceso de la escritura –reducido a cumplir una función servil y meramente instrumental–, con el fin de arremeter contra la capacidad que tiene el logocentrismo de sublimar el trabajo del significante, que queda oculto detrás de la voz y el sentido de la palabra, de acuerdo con las exigencias de la metafísica de la presencia.

Del mismo modo, en el ensayo “Marx y la inscripción del trabajo” –publicado en el número 33 de la revista *Tel Quel*, en el mes de diciembre de 1967–, Jean-Joseph Goux introduce la perspectiva marxista en la gramatología derridiana y, al mismo tiempo, textualiza el marxismo, con el fin de redefinir la escritura textual desde las bases del materialismo y recuperar el trabajo productivo del significante<sup>71</sup>. De esta manera, Goux recurre a la distinción marxista entre el valor de uso y el valor de cambio, para entender la capacidad productiva y operatoria que tiene la escritura, cuya fuerza de trabajo queda escondida o disimulada por una economía de explotación, que reabsorbe la labor del significante a favor del significado. En este sentido, comenta Goux,

El signo (*como todo producto*) posee también un valor de uso. Históricamente desconocido. –Silenciado–. Por valor de uso de un producto se entiende no sólo el hecho de que pueda servir ‘inmediatamente’ como objeto de consumo, sino también el hecho (...) de servir ‘por una senda desviada’ como *medio de producción*. A decir verdad, así como un producto es el medio de producción de otros productos (constituye el *desvío* por el cual se fabrican otros productos mediando un cierto gasto de fuerza de trabajo) los signos (ya sean conjuntos de signos o partes de conjuntos) forman los medios de producción de otros signos (o bien de otras combinaciones de signos). Así, pues, el desconocimiento del *valor de uso* de los signos no es otra cosa sino el ocultamiento de su valor productivo. Ocultamiento del trabajo o del juego de los signos (...). El valor operatorio, la eficacia propia de los signos en la producción, el *cálculo*, la instancia puramente combinatoria, aquello en fin que podríamos llamar con un término felizmente ambiguo la *fábrica* del texto (trabajo y estructura, fabricación y modalidad), se encuentra borrada (o, mejor dicho, olvidada/reprimida) bajo la transparencia negociable (del sentido) (“Marx y la inscripción del trabajo”, *Teoría de conjunto. Redacción de Tel Quel*, p. 223 y 224).

Según explica Goux, en el momento en que el signo se piensa como una mera transacción comercial, los productos adoptan una expresión diferente a su aspecto visible y se convierten en valores de cambio, al hacer abstracción de su valor de uso, que queda reprimido u olvidado. Así, cuando la función del intercambio queda

---

<sup>71</sup> En esta línea, ver también Jean Baudrillard (1972): *Pour une critique de l'Économie politique du signe*, París: Éditions Gallimard, 1982.

sublimada, todas las mercancías adoptan una misma realidad –ocultando sus pequeñas diferencias– y pasan a quedar igualadas o niveladas bajo la forma omnipotente de la moneda, que se convierte en el equivalente general de todas las mercancías, como expresión del trabajo abstracto (y no del trabajo concreto). A partir de aquí, al trazar la homología entre el valor de cambio y el sentido lingüístico, Goux explica que el sistema del sentido –convertido en la plusvalía del trabajo de los signos, como medio de explotación– encubre el trabajo concreto de la escritura, que se desvanece en la transparencia abstracta del sentido, en donde se funda el beneficio del capitalista y la explotación del trabajador. De esta manera, al combinar la propuesta teórica de Derrida –en *De la Grammatologie*– con la perspectiva económica del marxismo, Jean-Joseph Goux demuestra la complicidad que existe entre el logocentrismo y el fetichismo del dinero: el valor de uso de los signos, al fin y al cabo, es silenciado por el valor de cambio, hecho que conlleva la represión de los medios de producción del sistema de la lengua, que quedan enmascarados por la explotación logocéntrica, que hace trabajar a la escritura para lograr el máximo posible de sentido. Así, en estos momentos, Derrida y Goux tratan de recuperar el trabajo del significante –al margen de la función del sistema del sentido –, otorgando a la verdad una consistencia lúdica, como forma productiva de la escritura, que desborda los marcos restrictivos del logofonocentrismo y la metafísica de la presencia. De esta manera, ambos demuestran que el modelo del habla –ensalzado por la centralidad que ocupa el sistema fonológico, en la disciplina lingüística– está unido a un momento concreto de la historia de la metafísica, que está tocando a su fin.

Ahora, sustentado en el pensamiento de Heidegger –para quien “la « voix de l’être » (...) est silencieuse, muette, insonore, sans mot, originairement *a-phone* (*De la Grammatologie*, p. 36)– e influenciado por la lingüística de Hjelmslev –quien, a partir de la distinción establecida entre la forma de contenido y la forma de expresión, “critique l’idée d’un langage *naturellement* lié à la substance d’expression phonique” (*De la Grammatologie*, p. 84)<sup>72</sup>–, Derrida propone la gramatología –como ciencia de

---

<sup>72</sup> Deleuze y Guattari, en *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia* (1972) y *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (1980), parten de la diferencia entre la forma de contenido y la forma de expresión que establece Hjelmslev, para proponer una lingüística de los flujos que rompa con el significante lacaniano. Dicen Deleuze y Guattari: “Hjelmslev, a pesar de sus propias reservas y sus dudas, nos parece el único lingüista que rompe realmente con el significante y el significado. Mucho más que otros lingüistas que parecen hacer esta ruptura deliberadamente, sin reserva, pero conservando los presupuestos implícitos del significante” (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, p. 80). Y continúan más adelante: “La

la escritura—, rompiendo con la metafísica del sentido del logo-fonocentrismo. De esta manera, tal y como dice en “La Pharmacie de Platon” (1968), es necesario matar a la figura del padre —origen del pensamiento logocéntrico—, para recuperar el modelo de la escritura e instaurar la ciencia de la gramatología. Así, con la muerte del padre —sin una autoridad central que gobierne los juegos de la estructura—, el modelo de la escritura desborda la metafísica de la presencia, que queda suspendida en el vacío del sentido, incapaz de encontrar consuelo en el ser como presencia del sistema logocéntrico. El parricidio, por lo tanto, se convierte en el gesto que inaugura la escritura: “Le désir de l’écriture”, explica Derrida, “est indiqué, désigné, dénoncé comme le désir de l’orphelinat et la subversion parricide” (“La Pharmacie de Platon”, *La Dissémination*, p. 96). Por eso, más allá de la teleología del sentido del sistema logocéntrico, Derrida afirma que la muerte del padre provoca la ausencia de un significado trascendental, hecho que inaugura el juego de reenvíos infinito de la escritura, que ya no puede quedar contenido en el carácter restrictivo de la metafísica de la presencia. De esta manera, Derrida se niega a asociar la lingüística con la semántica, proponiendo un nuevo concepto de signo, que nunca apela a la presencia autoconsciente de sí mismo, ya que “Le signifié y fonctionne toujours déjà comme un signifiant” (*De la Grammatologie*, p. 16). Así, en ausencia de un significado trascendental que detenga el movimiento interminable del signo lingüístico, el significante adopta un carácter suplementario y se convierte en un significante flotante —en referencia al *mana* lévi-straussiano—, cuya finalidad es suplir la carencia que invade el ámbito del sentido. De esta manera, al igual que sucede en la teoría lacaniana, Derrida apela a la movilidad del signo lingüístico, como consecuencia de la falta que atraviesa la dimensión del sentido, que obliga al significante a desplazarse sin descanso, a lo largo de una cadena interminable. Sin embargo, a diferencia del *point de capiton* lacaniano —que paraliza el movimiento errante del deseo, en la perfecta equivalencia (¿imaginaria?) del significante y el significado—, Derrida llega a la conclusión de que “le manque et le surplus ne peuvent jamais se stabiliser dans la

---

independencia de la forma de expresión y de la forma de contenido no funda ningún paralelismo entre las dos, ni tampoco ninguna representación de una por la otra, sino, al contrario, una fragmentación de las dos, una manera de insertarse las expresiones en los contenidos, de pasar constantemente de un registro a otro, de actuar los signos sobre las cosas, al mismo tiempo que éstas se extienden y se despliegan a través de los signos. Un agenciamiento de enunciación no habla ‘de las’ cosas, sino que habla *desde los mismos* estados de cosas o estados de contenidos” (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, p. 91). A partir de aquí, frente a la lingüística del significante, Deleuze y Guattari proponen la lingüística de los flujos: “La esquizia y no el significante”, proclaman los dos (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 142).

plénitude d'une forme ou d'une équation, dans la correspondance arrêtée d'une symétrie ou d'une homologie" (*Positions*, p. 63). Por lo tanto, el significante derridiano –al margen de la metafísica de la presencia– es un suplemento o adición flotante, que no se detiene nunca: siempre a la deriva, su movimiento errático e inestable disemina el sentido, destruyendo el horizonte semántico que sirve de sustento al sistema logocéntrico. Así, más allá de la polisemia –que no es más que una manera de pluralizar la posición del sentido, pero sin salir de la metafísica de la presencia–, Derrida habla de la diseminación del sentido, que implica la destrucción de la lógica semántica, al impedir que el significante llegue –en algún momento– a quedar paralizado en la dimensión del significado. Por eso, si el deseo lacaniano produce la polisemia –como consecuencia de los movimientos de la metáfora y la metonimia–, Derrida opta por el concepto de 'goce', que hace saltar la lógica semántica, en una destrucción (irreparable) de la forma de la presencia y del sentido. De esta manera, en la propuesta teórica de Derrida, el goce lacaniano se convierte en la posibilidad misma de la escritura: es esa fuerza obstinada y rebelde, que hace circular el significante –sin consuelo y sin descanso–, más allá de los límites que impone la metafísica de la presencia. Así, influenciado por el orden de lo real lacaniano, Derrida llega a la conclusión de que la escritura –constituida por la marca de un significante flotante que no puede quedar estabilizado– se abre a una dimensión extraña y desconocida, que excede los límites del sistema logocéntrico, cuestionando el etnocentrismo y la metafísica doméstica de lo propio.

En este sentido, a través del proceso de la escritura, Derrida arremete contra el ser como presencia del sistema logocéntrico: ya no hay un origen natural –una presencia autosuficiente, que deba ser reconquistada–, porque “la plume, quand vous l'aurez suivie, jusqu'au bout, sera devenue couteau” (“La Dissémination”, *La Dissémination*, p. 367). Así, según explica Derrida en “La Différance” (1968), la presencia siempre está diferida, a través de un rodeo o una demora temporal que impide la estabilidad del sentido, introduciendo la economía de la muerte en las entrañas de la metafísica occidental. Ahora, a partir del concepto de la 'diferancia' –con una 'a' callada y silenciosa, como una tumba (*oikevis*), que sólo se ofrece a la lectura y la escritura, cuestionando la centralidad de la tradición fonética del sistema de la lengua–, Derrida pone en tela de juicio el ser como presencia de la metafísica occidental: el signo lingüístico, al fin y al cabo, sólo provoca la muerte de la cosa representada, que queda

como una presencia diferida, después del movimiento desestabilizador que imprime el proceso de la diferancia. No obstante, tal y como demuestra Derrida, la diferancia no es aquello que –con posterioridad– se añade al ‘ser-presente’, desvirtuando el espacio natural y originario de la voz y el sentido, sino que es aquello que constituye el ser más allá de sí mismo, en el momento de su negación. Dice Derrida:

Sans doute la vie se protège-t-elle par la répétition, la trace, la différance. Mais il faut prendre garde à cette formulation: il n’y a pas de vie *d’abord* présente qui viendrait *ensuite* à se protéger, à s’ajouter, à se réserver dans la différance. Celle-ci constitue l’essence de la vie. Plutôt: la différance n’étant pas une essence, n’étant rien, elle *n’est* pas la vie si l’être est déterminé comme *ousia*, présence, essence/existence, substance ou sujet. Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l’être comme présence. C’est la seule condition pour pouvoir dire que la vie *est* la mort, que la répétition et l’au-delà du principe de plaisir sont originaires et congénitaux à cela même qu’ils transgressent (“Freud et la Scène de l’Écriture”, *L’Écriture et la Différance*, p. 302)

Así, de acuerdo con el proceso de la diferancia, el juego del significante no se cierra sobre sí mismo –en un movimiento autorreferencial que no necesita el ser-del-otro–, sino que imprime una temporalidad que guarda la marca del pasado y, a su vez, convoca la posibilidad inesperada del futuro, transgrediendo los límites internos que circunscriben el ‘ser-presente’ del sentido, que queda entrelazado con ese ‘más-allá’ desconocido del no-ser, en donde encuentra la muerte y el silencio. Por lo tanto, según explica Derrida, hay un intervalo que separa el ser, que impide que la presencia se repliegue sobre sí misma, como consecuencia del proceso de espaciamento que introducen la diseminación y la diferancia. En ese momento, suspendido en el vacío de la muerte que inaugura la escritura, el sistema logocéntrico se resquebraja, para acoger la dimensión extraña y desconocida del no-ser, más allá de la metafísica de la presencia. Por eso, comenta Derrida,

Il aura donc fallu inventer « celui qui signifierait l’incessant, l’innombrable ». L’inventer, bien sûr, dans l’intervalle. Inventer le signe pour cet « entre-en-train-de », pour un mouvement à la fois ininterrompu et brisé, une continuité de ruptures qui pourtant ne s’aplatirait pas à la surface d’un présent homogène et évident. Notre langue reprend toujours ce mouvement dans la forme du devenir-présent: devenir-présent, présent en devenir, devenir du présent, reprise du mouvement de l’écriture dans le temps de la parole « vive »: présent soi-disant sans trace. Il fallait donc en appeler au dehors de *notre* langue pour signifier cet outre-présent incessant (“La Dissémination”, *La Dissémination*, p. 376).

Para Derrida, como consecuencia del proceso de la escritura, el presente siempre está diferido: es un *plus-que-présent*<sup>73</sup> que excede los límites del ser como presencia, convocando la exterioridad del sistema logocéntrico, en donde la metafísica doméstica de lo propio se pone en cuestión. Así, heredero del concepto aneconómico del goce lacaniano, Derrida concibe el proceso de la diferencia “comme rapport à la présence impossible, comme dépense sans réserve, comme perte irréparable de la présence, usure irréversible de l'énergie, voire comme pulsion de mort” (“La Différance”, *Marges de la Philosophie*, p. 20). De esta manera, sin poder quedar contenida en la autosuficiencia del ‘ser-presente’, la escritura derridiana –cercana al concepto de goce lacaniano– remite a una exterioridad irreductible, que desestructura la lógica semántica del sistema de la lengua. Así, en contra del idealismo hegeliano – que utiliza la síntesis dialéctica para abolir la diferencia, de acuerdo con las exigencias de la metafísica de la presencia–, Derrida apela al proceso de la diseminación, que trabaja en el intervalo que separa el ‘ser-presente’, descubriendo la dimensión desconocida de aquello que no tiene nombre. En este sentido, para Derrida, “Il faut penser la trace avant l'étant”, hecho que permite cuestionar el ‘ser-presente’ del sistema logocéntrico, que queda diferido por el proceso de la escritura –más allá de la razón y el pensamiento discursivo–, inaugurando un nuevo capítulo en el marco epistemológico del mundo occidental (*De la Grammatologie*, p. 69).

En definitiva, en estos momentos, Derrida se acerca a la lingüística, con el fin de cuestionar la metafísica de la presencia, que se abre a la exterioridad de un ‘afuera’ irreductible que supera los límites establecidos por el sistema logocéntrico. Al fin y al cabo, comenta Derrida, “Le logocentrisme est une métaphysique ethnocentrique, en un sens original et non « relativiste » (...) L'écriture de l'autre est chaque fois investie par des schémas domestiques” (*De la Grammatologie*, p. 117 y 120). Por eso, para Derrida, la estrategia de la deconstrucción consiste en diseminar el espacio intermedio que impide la clausura del ser como presencia, en un ‘más-allá’ del sistema logocéntrico, que se inaugura con el proceso de la escritura. En ese momento, cuando la lógica del sentido queda desmantelada, el movimiento errático del significante descubre la dimensión de un ‘más-allá’ desconocido y extraño, que cuestiona el

---

<sup>73</sup> Término utilizado en “La Dissémination” (1969). Las palabras exactas de Derrida son las siguientes: “le plus-que-présent n'est pas seulement la *présence*, mais aussi une déformation irréductible à aucune forme, donc à aucun présent, une transformation sans forme première, sans matière en dernière instance première” (“La Dissémination”, *La Dissémination*, p. 382).

etnocentrismo y los esquemas domésticos que estructuran la ideología logocéntrica del mundo occidental. Sin embargo, según explica Derrida, la estrategia de la deconstrucción no consiste en habitar el espacio exterior que permanece al margen de la metafísica de la presencia, sino que la finalidad es utilizar la fuerza de lo extranjero –al igual que sucede con el goce lacaniano– para desacreditar el imperialismo del sistema logocéntrico. En este sentido, dice Derrida,

Il n'y a pas une transgression si l'on entend par là l'installation pure et simple dans un au-delà de la métaphysique, en un point qui serait aussi, ne l'oublions pas, et d'abord un point de langage ou d'écriture. Or, même dans les agressions ou les transgressions, nous nous entretenons avec un code auquel la métaphysique est irréductiblement liée, de telle sorte que tout geste transgressif nous renferme, en nous y donnant prise, à l'intérieur de la clôture. Mais, par le travail qui se fait de part et d'autre de la limite, le champ intérieur se modifie et une transgression se produit qui, par conséquent, n'est nulle part présente comme un fait accompli. On ne s'installe jamais dans une transgression, on n'habite jamais ailleurs. La transgression implique que la limite soit toujours à l'œuvre. Or la « pensée-qui-ne-veut-rien-dire », qui excède, les interrogeant, le vouloir-dire et le vouloir-s'entendre-parler, cette pensée qui s'annonce dans la grammatologie se donne justement assuré de l'opposition entre le dehors et le dedans. Au terme d'un certain travail, le concept même d'excès ou de transgression pourra devenir suspect (*Positions*, p. 21).

La finalidad de Derrida, por lo tanto, es romper con la metafísica de la presencia, con el fin de apelar a lo desconocido, pero no para refugiarse en el espacio de la transgresión –hecho que supondría, simplemente, invertir la jerarquía–, sino para incomodar y deconstruir el sistema logocéntrico establecido, a través de la violencia irreverente que proviene desde esa exterioridad extranjera y desconocida. Al final, gracias a la ciencia de la gramatología, Derrida sólo busca “Rendre énigmatique ce que l'on croit entendre sous les noms de proximité, d'immédiateté, de présence (le proche, le propre et le pré- de la présence)” (*De la Grammatologie*, p. 103).

## 6.2 Un sufrimiento interminable: la partición de la carta robada

A rose is a rose is a rose is a rose.

Gertrude Stein.

En los años setenta, preocupado por deconstruir el marco epistemológico que sustenta el mundo occidental, Derrida se centra en el psicoanálisis lacaniano, porque considera que todavía está anclado en la metafísica de la presencia, condicionado por la prioridad (o la autonomía) que concede a la dimensión simbólica del lenguaje en los años cincuenta. A pesar de la dimensión de lo real y de la resistencia que pueda ofrecer el concepto de goce –frente a la violencia que imprime el orden simbólico del lenguaje–, Derrida llega a la conclusión de que la centralidad que confiere Lacan al significante fálico ordena la verdad del discurso, identificada con la dimensión semántica del ser en tanto que presencia del sentido. De esta manera, si bien Lacan habla de la verdad de lo real-pulsional –recogida en la formación del síntoma, como significante de goce–, Derrida piensa que existe otra verdad soterrada en la teoría lacaniana, que tiene que ver con la dimensión del lenguaje y, concretamente, con la organización estructural que facilita el significante fálico, en donde se enreda el proceso de la cura psicoanalítica y la posibilidad (¿quizá imaginaria?) de ponerle fin, a través de la función del *point de capiton*. Para Derrida, en cambio, ya no hay ninguna verdad y, por lo tanto, la cura psicoanalítica no debe ser entendida como un proceso teleológico –en donde el origen del conflicto puede llegar a ser alcanzado–, sino como un proceso interminable, que mantiene la herida del dolor abierta al infinito, cuando la posición trascendental que ocupa el significante fálico queda destruida. Así, a lo largo de los años, Derrida se define a sí mismo como un ‘amigo del psicoanálisis’, porque su trabajo deconstruccionista está fuertemente influenciado por la teoría lacaniana, pero esa relación de amistad no está exenta de críticas, dirigidas –principalmente– hacia el concepto lacaniano de significante fálico y el registro de la verdad que se esconde en el discurso. De hecho, en una entrevista con Élisabeth Roudinesco en el año 2001, Derrida analiza en retrospectiva la relación que ha mantenido con el psicoanálisis y confiesa:

J’aime l’expression « ami de la psychanalyse ». Elle dit la liberté d’une alliance, un engagement sans statut institutionnel. L’ami garde la réserve ou le retrait

nécessaires à la critique, à la discussion, au questionnement réciproque, parfois le plus radical. (...) L'ami est celui qui approuve, acquiesce, affirme la nécessité ineffaçable de la psychanalyse, c'est-à-dire avant tout de son à-venir, mais qui s'intéresse aussi au caractère problématique, parfois artificiel, artéfactuel, donc déconstructible (*De quoi demain... Dialogue*, p. 271 y 273).

El movimiento psicoanalítico del *fort/da* –que marca el juego incesante entre la cercanía y la distancia– queda inscrito en la relación de amistad que Derrida mantiene con el psicoanálisis a lo largo de los años, demostrando que la infidelidad es la mejor manera de rendir homenaje a la herencia recibida. De esta manera, si Freud define el síntoma como la irrupción en el propio cuerpo de un cuerpo extranjero, Derrida explica que su trabajo deconstructivo es el síntoma del psicoanálisis: “C’est ce que je fais ici, je fais symptôme, je fais le symptôme, je suis le symptôme”, dice Derrida, “c’est un rôle que je joue, sinon pour vous tous, du moins pour un certain moi de l’institution analytique” (“Geopsychanalyse « and the Rest of the World »”, *Psyché, inventions de l’Autre*, p. 330). Por lo tanto, Derrida ocupa una posición descentrada –sumamente crítica–, con respecto al psicoanálisis: primero, porque no tiene ningún título analítico; segundo, porque proviene de Argelia y, de acuerdo con la división geográfica que se establece en el trigésimo Congreso Anual de la API en Jerusalén en 1977, es de ese *the rest of the world* en donde todavía no ha llegado el psicoanálisis; y tercero y último, porque su trabajo deconstructivo lo mantiene siempre en una posición crítica, sin poder aceptar la teoría lacaniana sobre la noción de verdad y el concepto de significante fálico, que todavía guardan reminiscencias de la metafísica de la presencia que condiciona el pensamiento occidental. Derrida, por lo tanto, adopta una postura crítica con respecto al psicoanálisis, ya que –según él mismo confiesa– “Je ne vois de vie que dans des lieux de dissidence” (*De quoi demain... Dialogue*, p. 296). Así, a pesar de las confidencias que comparte con la teoría lacaniana, Derrida se acerca al psicoanálisis desde la deconstrucción, preocupado por señalar el papel central que todavía ocupa el logocentrismo en el pensamiento lacaniano e interesado por integrar la ciencia de la gramatología en la teoría lacaniana, hecho que implica extender –sin alivio y sin consuelo– el proceso de la cura psicoanalítica al infinito, al desarticular la formación compacta y trascendental del significante fálico, en donde se estructura el orden (y la verdad) del discurso.

En “Le Séminaire sur « La Lettre volée »” (1956), a través de un cuento de Edgar Allan Poe, Lacan intenta descubrir cómo funciona la cadena significativa, con el fin de

comprender la estructura del orden simbólico del lenguaje. A partir del juego de la carta robada –y de acuerdo con las enseñanzas de Heidegger–, Lacan llega a la conclusión de que “c’est à ce qu’elle [la lettre] se cache, qu’elle s’offre à eux *le plus vraiment*” (“Le Séminaire sur « La Lettre volée »”, *Écrits*, p. 21). Así, según explica Lacan, la carta robada se desplaza y, en ese movimiento reiterativo que hace avanzar la ficción, desvela la verdad de un significante que –de manera paradójica– se descubre cuanto más se oculta y se esconde. Sin embargo, para Lacan, si bien la carta pasa y circula sin descanso, nunca soporta la partición: “si c’est d’abord sur la matérialité du signifiant que nous avons insisté”, dice Lacan, “cette matérialité est *singulière* en bien des points dont le premier est de ne point supporter la partition. Mettez une lettre en petits morceaux, elle reste la lettre qu’elle est” (“Le Séminaire sur « La Lettre volée »”, p. 24). Ahora, la materialidad del significante lacaniano apela a la indivisibilidad de una carta que, a través de su desplazamiento repetitivo e insistente, condiciona la posición de los protagonistas del cuento que –por un breve período de tiempo– detentan la carta<sup>74</sup>. El significante lacaniano, por lo tanto, no soporta la partición: no es un objeto parcial o divisible<sup>75</sup> –que pueda sumarse a la cadena de los objetos sustitutos–, sino que ocupa una posición trascendental, que designa el conjunto de los efectos de significado, organizando el juego de reenvíos de la estructura simbólica. De esta manera, la teoría lacaniana de la carta robada anuncia la preeminencia del orden simbólico sobre el sujeto, que queda a merced de la trayectoria caprichosa de la ley significante, atravesado por la marca de la castración que impone la figura del Nombre-del-Padre. Sin embargo, si los actos de los sujetos están constituidos por el desplazamiento metonímico de la carta robada, eso implica –para Lacan– que el significante siempre “*manque à sa place*”, a diferencia de la dimensión de lo real que “il est toujours et en tout cas, à sa place” (“Le Séminaire sur « La Lettre volée »”, *Écrits*, p. 25). De esta manera, Lacan moviliza –hasta cierto

---

<sup>74</sup> Las palabras exactas de Lacan son: “le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes (...) c’est la lettre et son détour qui régit leurs entrées et leurs rôles” (“Le Séminaire sur « La Lettre volée »”, *Écrits*, p. 30).

Además, según explica Lacan, la carta no se posee, la carta se detenta. Dice Lacan: “Dès lors la responsabilité de l’auteur de la lettre passe au second rang auprès de celle de qui la détient (...) Nous disons: qui la détient, et non pas: qui la possède. Car il devient clair dès lors que la propriété de la lettre n’est pas moins contestable à sa destinataire qu’à n’importe qui elle puisse venir entre les mains (...) esprit de bien marquer non pas, comme on l’énonce improprement, le caractère conventionnel du signifiant, mais plutôt sa présence par rapport au signifié” (“Le Séminaire sur « La Lettre volée »”, *Écrits*, p. 28 y 29).

<sup>75</sup> Según explica Derrida, en “Le Facteur de la Vérité” (1975), una de las estrategias del feminismo ha consistido en reducir el falo lacaniano al papel de un objeto parcial, destruyendo su posición trascendental.

punto– la función del significante, ya que es su desplazabilidad la que determina el comportamiento de los protagonistas del cuento, que quedan sujetos al juego que provoca esa carta robada, que siempre falta en su lugar. No obstante, para Lacan, el hecho de que el significante pueda trasladarse y cambiar de sitio no significa que no tenga un lugar propio y originario al que regresar: al fin y al cabo, dice Lacan, “puisqu’elle [la lettre] peut subir un détour, c’est qu’elle a un trajet *qui lui est propre*” (“Le Séminaire sur « La Lettre volée »”, *Écrits*, p. 29). Y ese trayecto, según explica Lacan, remite a la falta y el vacío –como sentido propio de la carta–, ya que si bien el significante falta en su lugar, lo que nunca falta es la condición misma de la ‘falta’, porque el destino de la carta robada es la marca de la castración simbólica que imprime el lenguaje. Por eso, la carta lacaniana no sólo elude la partición, sino que en cierto sentido también escapa a la movilidad –por mucho que Lacan insista en ello–, ya que no puede desprenderse de la dimensión de la falta que introduce la ley de la castración simbólica, impuesta por el Nombre-del-Padre. Así, para Lacan, la verdad del discurso radica en conseguir que la carta llegue a su destino –en un movimiento circular obsesivo, que regresa a su lugar de origen–, en donde la carta encuentra su sentido propio, que coincide con el corte que introduce la ley de la castración simbólica del lenguaje. Entonces, de acuerdo con la teoría lacaniana, el significante fálico –esa función trascendental que gobierna la estructura simbólica y el juego de la significación– se convierte en la verdad del discurso, que obliga a realizar un trabajo hermenéutico, como desvelamiento progresivo del material semántico que queda entrelazado con el registro de la ficción.

En 1975, en la universidad Johns Hopkins de Baltimore, Derrida ofrece una conferencia titulada “Le Facteur de la Vérité”<sup>76</sup>, en donde reflexiona sobre la teoría lacaniana de la carta robada y propone romper con la materialidad del significante –a través de la pulsión de muerte y el proceso de la diseminación–, para garantizar la divisibilidad de la carta y distanciarse de la lógica semántica del logocentrismo. La estrategia de Derrida, en estos momentos, consiste en transformar la estructura triangular a la que Lacan reduce el cuento de *La carta robada* –al omitir al narrador, como una figura doble del Ministro D– en una estructura cuadrangular, al volver a rehabilitar el orden de lo imaginario, que permite desdoblar la carta. Si Dupin, en

---

<sup>76</sup> La conferencia se publica en el número 21 de la revista *Poétique* y, posteriormente, queda recogida en *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, en 1980.

posición de analista, lo que hace es “rectifier, redresser, remettre dans le droit chemin ce qui est en souffrance”, la intención de Derrida es señalar que cada carta –a su vez– deja siempre tras de sí otra carta, en el lugar donde se ha realizado la sustitución, hecho que implica un juego reiterativo –como reduplicación continuada de lo mismo– que se extiende de manera interminable al infinito (“Le Facteur de la Vérité”, *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, p. 483). Así, a través de la noción de divisibilidad, Derrida impide la detención de la carta y, como consecuencia, el momento dogmático que acompaña su estabilización que, como dice Major, “introduit donc dans le regard du détenteur soit un effet de leurre soit une tache aveugle” (*Lacan avec Derrida*, p. 59). Por lo tanto, para Derrida, la carta sufre una partición y no siempre llega a su destino, hecho que supone infringir la ley de la castración simbólica del significante fálico, que asigna un movimiento teleológico a la carta robada, con el que consigue desvelar la verdad del discurso. De esta manera, Derrida deconstruye la confianza ciega que el psicoanálisis lacaniano de los años cincuenta deposita en la metafísica de la presencia, el imperialismo del significante fálico y la tiranía del orden simbólico, a través de la pulsión de muerte –cercana al concepto de goce lacaniano– que permite transgredir el orden simbólico del lenguaje, cuestionando el proceso teleológico de la cura psicoanalítica. En este sentido, la estrategia deconstruccionista de Derrida recurre a la dimensión de lo real lacaniano, para desarticular la insistencia de la cadena simbólica del lenguaje, con el fin de impugnar la lógica del sentido que sustenta el proceso de la cura psicoanalítica, en consonancia con el sistema del logocentrismo.

Así es como Derrida, en estos años, apela a la resistencia hiperbólica de la pulsión de muerte: esa función analítica, pero a la vez disociativa y desligada, que recoge los fenómenos de la anomalía, lo accidental, lo marginal o lo parasitario, provocando el mal en el orden simbólico del lenguaje y la pérdida irreparable de la presencia, como un riesgo que perturba el proceso analítico del psicoanálisis. De hecho, años más tarde –en la conferencia “Résistances de la Psychanalyse” (1991)–, Derrida explica que hay dos motivos constitutivos del concepto de análisis (*analuein*), que aparecen enfrentados: por una parte, está el motivo arqueológico o anagógico, que indica una vuelta recurrente al origen, lugar donde se conserva la verdad del discurso, como presencia autoconsciente del sentido; y, por otra parte, está el motivo lítico o litológico, que marca la descomposición, la destrucción, la ruptura o la disolución del

análisis, como una resistencia autotanatográfica que se rebela al registro del sentido. Así, como consecuencia de ese conflicto de fuerzas, el análisis es una “tâche pénélopeenue ou contre-pénélopéenne”, que se hace y se deshace sin descanso (“Résistances de la Psychanalyse”, *Résistances de la Psychanalyse*, p. 25). No obstante, según explica Derrida, el psicoanálisis tiende a alejar la autodescomposición inherente del movimiento lítico (*fort*), con el fin de alcanzar el origen arqueológico del sentido (*da*), en donde descansa el secreto inconfesable que –al parecer– ocasionó el síntoma. Por eso, si Derrida convierte el motivo lítico –que deshace y descompone la metafísica de la propiedad–, en la herramienta primordial de la deconstrucción, es evidente que su relación con el psicoanálisis tenga –como él mismo confiesa (1991)– un marcado regusto a muerte, que llega incluso a condicionar los encuentros y las conversaciones que mantiene con Lacan, la primera de ellas en 1966, en Baltimore: la ciudad de la muerte (y, también, la ciudad de Poe)<sup>77</sup>. De esta manera, a través de la pulsión de muerte, Derrida deconstruye la pasión que el psicoanálisis tiene por el origen (*arkhé*): ese deseo –siempre doloroso– que surge por la necesidad infatigable (también imposible) de reconquistar el espacio onfálico, donde descansa el secreto y la verdad del análisis: “Acepta mi solución”, le decía Freud a Irma, “si todavía tienes dolores, es exclusivamente por tu culpa” (“La interpretación de los sueños”, *Obras Completas IV. La interpretación de los sueños*, p. 174). Sin embargo, frente a esa afirmación freudiana en el caso de *La inyección de Irma*, Derrida opina que siempre hay un exceso de goce que desarticula el proceso arqueológico del análisis, impidiendo que la solución definitiva pueda llegar a ser alcanzada, hecho que supone arrojar al sujeto en el abismo de un dolor que no tiene fin. Por eso, en contra de la nostalgia que el psicoanálisis manifiesta por el origen y al margen de la fe que deposita en la resolución del conflicto psíquico, la deconstrucción derridiana es el drama de un análisis interminable, ya que no hay posibilidad de alcanzar el origen, porque “C’est (...) le retard qui est originaire” (“Freud et la Scène de l’Écriture”,

---

<sup>77</sup> Cuenta Derrida: “Quand j’ai rencontré Lacan à Baltimore pour la première fois, en 1966, et quand nous fûmes présentés l’un à l’autre par René Girard, son premier mot fut, dans un soupir amical: « Il fallait donc attendre d’arriver ici, et à l’étranger, pour se rencontrer! » Et je remarque ici peut-être à cause du problème de la destinerrance qui nous attend et peut-être à cause du nom de mort de Baltimore (Baltimore, danse ou transe et terreur), Baltimore qui est aussi la ville de Poe dont j’avais en vain cherché la tombe ces jours-là mais en tout cas pu visiter la maison en cette occasion (je suis allé chez Poe en 1966), je remarque ici peut-être à cause du nom de mort de Baltimore que les deux seules fois où nous sommes rencontrés et où nous avons un peu parlé l’un avec l’autre, il fut question de mort entre nous et d’abord dans la bouche de Lacan. À Baltimore, par exemple, il me parla de la façon dont il pensait qu’il serait lu, en particulier par moi, après sa mort” (“Pour l’Amour de Lacan”, *Résistances de la Psychanalyse*, p. 69).

*L'Écriture et la Différence*, p. 293). Ahora, para Derrida, todo comienza ya con una citación y, por lo tanto, el origen –más que un momento inaugural– es una ficción múltiple: “Singulier pluriel qu’aucune origine singulière n’aura jamais précédé. Germination, dissémination. Il n’y a pas de première insémination. La semence est d’abord essaimée. L’insémination « première » est dissémination. Trace, greffe dont on perd la trace” (“La Dissémination”, *La Dissémination*, p. 369). Derrida trata de deconstruir la autoridad del sentido –como finalidad teleológica de la metafísica occidental–, en donde descansa la verdad del discurso. Frente a la concepción hegeliana de la historia, como historia del desvelamiento progresivo del sentido, Derrida –influenciado por la crítica de Althusser (1965), al concepto hegeliano de historia– propone una multiplicidad diseminante de historias desplazadas y ritmos diferentes. De este modo, destruyendo esa linealidad teleológica (¿y tautológica?), Derrida arremete contra la historia del sentido en la que se apoya el sistema logocéntrico, diseminando la unidad de un sentido omniabarcador y autocomplaciente, a través de la pulsión de muerte y el concepto de goce. Al final, dice Derrida (1972), hay que arriesgarse a ‘a no-querer-decir-nada’; hay que dejar que la palabra guarde el silencio, en un gesto marcadamente político, que no supone incurrir en un vacío apático, sino que apela a la necesidad de un juego perverso, que deconstruye –al infinito– la lógica del sentido del sistema logocéntrico. Así, a través de la insistencia de la pulsión de muerte, Derrida destruye la confianza ciega que el psicoanálisis deposita en el *logos* y la palabra plena heideggeriana –como verdad de adecuación u *homoiôsis*– y apela a la aporía del *pharmakon*<sup>78</sup>: ese suplemento de sentido, esa figura de lo indecible –como ritual del mal y la muerte–, que consigue desarmar la autoridad del orden simbólico del lenguaje.

---

<sup>78</sup> Derrida introduce este concepto en “La Pharmacie de Platon” (1968), recogido en *La Dissémination*. Dice Derrida: “Le *pharmakon* (...) il n’est pas d’ici. Il vient de là-bas, il est extérieur ou étranger” (“La Pharmacie de Platon”, *La Dissémination*, p. 129). Y continúa: “L’« essence » du *pharmakon*, c’est que n’ayant pas d’essence stable, ni de caractère « propre », il n’est, en aucun sens de ce mot (...) une *substance*. Le *pharmakon* n’a aucune identité idéale, il est aneidétique, et d’abord parce qu’il n’est pas monoeidétique” (“La Pharmacie de Platon”, *La Dissémination*, p. 156). En otro momento, comenta: Si le *pharmakon* est « ambivalent », c’est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s’opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l’un à l’autre, les renverse et les fait passer l’un dans l’autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc). C’est à partir de ce jeu ou de ce mouvement que les opposés ou les différents sont *arrêtés* par Platon. Le *pharmakon* est le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il est la différence de la différence. Il tient en réserve, dans son ombre et sa veille indécises, les différents et les différends que la discrimination viendra y découper” (“La Pharmacie de Platon”, *La Dissémination*, p. 158).

De esta manera, a través del proceso de la diseminación –que da la bienvenida al vacío que le falta al sistema logocéntrico–, Derrida se distancia de la metafísica de la presencia y recupera la escritura, que “*wise toujours à retrouver le plaisir où la présence différée par calcul*” (“La Différance”, *Marges de la Philosophie*, p. 20). Desde el proceso de la diseminación o del espaciamento como diferencia –que posibilita el encuentro con la violencia del goce–, Derrida deshace la materialidad del significante lacaniano, con el fin de incomodar la estabilidad del orden simbólico del lenguaje. Así, con el trazado estratégico de la diferencia, Derrida destruye la autorreferencialidad del logocentrismo, que se abre a la exterioridad que excede el sistema. Más allá del signo lingüístico saussureano –como representación de una presencia plena–, Derrida introduce la mediación temporal, que suspende el cumplimiento teleológico de la identidad del ‘ser-presente’ y, a través del proceso deconstructivo de la escritura, cuestiona el valor del origen y la clausura definitiva de la cura psicoanalítica. En este sentido, para Derrida, el signo es una presencia diferida, que no puede conducir a la presencia autoconsciente de un significado, en donde se estabilizaría el movimiento incansable de la significación. Por lo tanto, inscrito en una cadena de reenvíos infinita –por un juego sistemático de diferencias que lo alejan de sí mismo– el signo derridiano extiende el dolor y el sufrimiento, porque no puede cerrar el proceso de la cura psicoanalítica. Por eso, muchos años después –en *États d’âme de la Psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse* (2000)–, Derrida afirma que la *lettre volée* siempre es una *lettre en souffrance*, haciendo referencia al dolor infinito que produce la destinerancia de una ficción interminable, que queda suspendida en el vacío. En este sentido, al igual que sucede con Artaud, esa crueldad reiterativa –más allá del dolor de la sangre (*cruor, crudus, crudescitas*)– tiene que ver con una crueldad física “qui jouerait à jouir de souffrir d’un faire-souffrir ou d’un se faire-souffrir pour le plaisir” (*États d’âme de la Psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse*, 12). Así, con el trabajo de la deconstrucción, Derrida no trata de sublimar el dolor, sino que busca extender el sufrimiento, en el proceso de un análisis interminable. La deconstrucción –como construcción de un ‘imposible’ siempre ‘por-venir’– abre la promesa de una mesianicidad (sin mesianismo<sup>79</sup>) que hace referencia a la llegada del acontecimiento –en tanto que

---

<sup>79</sup> Término acuñado por Derrida y que trata, especialmente, en *Spectres de Marx: l’État de la Dette, le Travail du deuil et la Nouvelle Internationale* (1993) y en “Foi et savoir. Les Deux sources de la « Religion » aux limites de la Simple raison” (1996). En “Foi et savoir. Les Deux sources de la

alteridad irreductiblemente heterogénea–, en donde construir un *au-delà* de *l'au-delà*: es decir, un *au-delà* de la crueldad que –sin posibilidad de estabilizarse, al quedar al margen del sistema oposicional de la dialéctica– obliga a vivir (en) el dolor y la pérdida.

No obstante, las críticas que Derrida hace a Lacan –en “Le Facteur de la Vérité” (1975)– están dirigidas contra el pensamiento lacaniano de los años cincuenta, en donde Lacan defiende la autonomía del orden simbólico del lenguaje y la posición trascendental del significante fálico, hecho que le lleva a preocuparse por el registro de la verdad del discurso. Sin embargo, después de la publicación de *De la Grammatologie* (1967), Lacan escucha la propuesta teórica derridiana y queda profundamente afectado por la estrategia de la deconstrucción, ya que permite cuestionar la estabilidad homeostática de la estructura simbólica –poniendo en entredicho los fundamentos básicos del sistema logocéntrico–, a través de la fuerza aneconómica del proceso de la escritura. Así, influenciado por el aparato teórico de la deconstrucción, Lacan escribe *Le Séminaire XX. Encore* (1972-1973), en donde trata de modificar el dogmatismo de la teoría de la materialidad del significante que ha defendido en los años cincuenta, apoyándose en la dimensión de lo real y el concepto de ‘goce’ que –a partir de los años setenta– se instala en el espacio prioritario que, con anterioridad, ha ocupado el orden simbólico del lenguaje. De esta manera, cuando el concepto de ‘goce’ se convierte en la dimensión central de la experiencia psicoanalítica, Lacan se acerca a la gramatología derridiana, rompiendo con la estabilidad de la función del *point de capiton* y el destino teleológico de la carta robada, hecho que permite abrir el proceso de la cura psicoanalítica al infinito. Por eso, en los años setenta, Lacan comenta: “Le nécessaire (...) est ce qui ne cesse pas, de quoi? – de s’écrire. (...) Ce qui ne cesse pas de ne pas s’écrire, c’est une catégorie

---

« religion » aux limites de la Simple raison”, concretamente, dice: “le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l’ouverture à l’avenir ou à la venue de l’autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d’attente et sans préfiguration prophétique. [...] Le messianique s’expose à la surprise absolue et, même si c’est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s’exposant aussi abstraitement, s’attendre (attendre sans s’attendre) au meilleur comme au pire, l’un n’allant jamais sans la possibilité ouverte de l’autre. Il s’agit là d’une « structure générale de l’expérience ». Cette dimension messianique ne dépend d’aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n’appartient en propre à aucune religion abrahamique (même si je dois ici continuer, « entre nous », pour d’essentielles raisons de langue et de lieu, de culture, de rhétorique provisoire et de stratégie historique dont je parlerai plus loin, à lui donner des noms marqués par les religions abrahamiques)” (“Foi et savoir. Les Deux sources de la « religion » aux limites de la Simple raison”, *La Religion*, p. 27 y 28).

modale qui n'est pas celle que vous auriez attendue pour s'opposer au nécessaire, qui aurait été plutôt le contingent. (...) le nécessaire est conjugué à l'impossible, et que ce *ne cesse pas de ne pas s'écrire*, c'en est l'articulation. Ce qui se produit, c'est la jouissance qu'il ne faudrait pas" (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 76). Es evidente que el concepto lacaniano de 'goce' no es rígido y varía con el paso de los años, a medida que Lacan se desplaza desde la dimensión simbólica del lenguaje –en los años cincuenta– a la dimensión de lo real –en los años setenta–, en parte gracias a la lectura de la obra derridiana, que le permite flexibilizar el dogmatismo de la materialidad del significante y abrir el proceso de la cura psicoanalítica al infinito, a través del proceso abierto de la escritura<sup>80</sup>. Por eso, en "Le Facteur de la Vérité", Derrida se apoya en el Lacan de *Encore* –que ya ha leído *De la Grammatologie*–, para criticar la primacía del orden simbólico del lenguaje en los años cincuenta, hecho que condiciona la trayectoria (siempre teleológica) de la carta robada, como desvelamiento progresivo de la verdad del discurso. De esta manera, al recuperar el concepto de 'goce' lacaniano de los años setenta –como un imposible, que se resiste a la simbolización–, Derrida arremete contra el sistema logocéntrico que sustenta el pensamiento lacaniano de los años cincuenta y se adentra en la dimensión del dolor y la muerte.

Finalmente, en el coloquio *Lacan con los filósofos* –celebrado en el Colegio Internacional de Filosofía en París, en 1990– René Major se presenta con una ponencia titulada: "Depuis Lacan: y a-t-il une psychanalyse « derridienne »?". El título es censurado por Alain Badiou y queda del siguiente modo: "Depuis Lacan: –", con un guión que pretende sustituir lo censurado, pero que deja la huella de la prohibición visible y bien impresa. El motivo de la censura es debido a que René Major, en estos momentos, está planteando la posibilidad de un nuevo psicoanálisis, a partir de la deconstrucción derridiana: un psicoanálisis que, más allá de la preocupación arqueológica por el origen y la palabra plena, tiende a la mortificación del goce –como un proceso perturbador e inquietante– que desarticula la materialidad de la carta lacaniana y el orden simbólico del lenguaje, extendiendo el proceso de la cura psicoanalítica al infinito. Al fin y al cabo, para Derrida, la pulsión de muerte y el concepto de 'goce' lacaniano demuestran que hay una resistencia del psicoanálisis

---

<sup>80</sup> Para profundizar en los diferentes tipos de goce que teoriza Lacan a lo largo de los años, leer Jacques-Alain Miller (1999): "Paradigmas del goce", *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Nora A. González (trad.), Barcelona: Seix Barral, 2003, pp. 221-239.

con respecto a sí mismo: una autotanatografía que impide que la carta llegue finalmente a su destino, obligando al proceso de la cura psicoanalítica a aceptar ese *mourir-de-sa-propre-mort*<sup>81</sup> que lo desintegra poco a poco, impidiendo que la estabilidad del ser –como presencia del sentido– consiga cerrar la herida del dolor y el sufrimiento. De esta manera, a través de la dimensión de lo real lacaniano y el concepto de ‘goce’, Derrida arremete contra la metafísica de la presencia del sistema logocéntrico, recuperando el proceso interminable (y doloroso) de la ciencia de la escritura.

---

<sup>81</sup> Terminología empleada por Jacques Derrida, en “Spéculer – sur « Freud »”, *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, p. 419.

## VII. La revolución del texto literario: Roland Barthes y Julia Kristeva

### 7.1 En el contexto de la revista *Tel Quel*

Si nous en avons le temps, nous pourrions en analyser les raisons et nous demander aussi pourquoi l'irréductibilité de l'écriture et, disons la subversion du logocentrisme, s'annoncent mieux qu'ailleurs, aujourd'hui, dans un certain secteur et une certaine forme déterminée de la pratique « littéraire ».

Jacques Derrida, *Positions*.

En marzo de 1960, en Éditions du Seuil, aparece la publicación del primer número de la revista *Tel Quel*<sup>82</sup> y, durante más de veinte años –hasta la fecha de su desaparición, en invierno de 1982<sup>83</sup>–, la revista se convierte en el principal movimiento intelectual de vanguardia, que va a luchar por una revolución completa a nivel político, poético y teórico, del mismo modo en que lo hace el surrealismo en los años treinta. Desde un medio externo al ámbito universitario –al margen de las presiones institucionales y las convenciones académicas–, la revista anima el campo intelectual francés de estos años y se convierte en el epicentro de importantes y profundas controversias, en torno a la capacidad política del lenguaje y la escritura. El 10 de enero de 1979, cuando ya

---

<sup>82</sup> Algunos de los miembros que van a formar parte del comité de redacción son: Philippe Sollers, Jean-Edern Hallier, Jean-René Huguenin, Jean Ricardou, Jean Thibaut, Michel Deguy, Marcelin Pleynet, Denis Roche, Jean-Louis Baudry, Jean Pierre Paye, Jacqueline Risset y Julia Kristeva. Entre los colaboradores habituales figuran: Francis Ponge, Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gérard Genette, Umberto Eco, Pierre Boulez, Jean-Luc Godard o Pierre Guyotat.

El grupo de *Tel Quel*, por lo tanto, es ecléctico. Según afirman en la “Déclaration” que abre el primer número de la revista, “No se puede esperar de la definición de un grupo tan diverso y formado (felizmente) de personalidades contradictorias, una precisión más grande. Toda toma de conciencia demasiado categórica será poco más que un manifiesto individual. Pero se advertirán los silencios y las omisiones. Quizá, estos serán flagrantes. Quizá involuntarios (...) nada, en definitiva nos sería más grato que ser acusados de eclecticismo” (citado por Manuel Asensi, en *Los años salvajes de la teoría*. Philippe Sollers, *Tel Quel y la génesis del pensamiento post-estructural francés*, p. 56).

<sup>83</sup> En 1982, Éditions du Seuil se niega a publicar *Femmes* de Philippe Sollers –que será publicada por Gallimard– y este hecho precipita la ruptura definitiva entre *Tel Quel* y Édition du Seuil, que ya venían teniendo ciertas desavenencias. A partir de este momento, *Tel Quel* va a comenzar a publicarse en la editorial Gallimard, pero por motivos editoriales la revista debe cambiar de nombre y se convierte en *L'Infini*: revista que todavía sigue funcionando hoy en día.

se intuye el final de la revista, Philippe Sollers dirige una carta al director de Éditions du Seuil, explicándole la importancia de una revista como *Tel Quel*:

Cher ami,  
votre question d’hier était donc. « A quoi sert *Tel Quel* ? » Il me semble à la réflexion que je vous dois une réponse plus personnelle (qui, par conséquent, si vous le voulez bien, restera entre nous). C’est la suivante. Et je pèse mes mots: « A ne pas mourir de désespoir dans un monde d’ignorance et de perversion » (cita extraída de Forest, en *Histoire de Tel Quel 1960-1982*, p. 596).

En un momento histórico agitado y convulso –atravesado por los horrores de la guerra de Argelia (1954-1962) y Vietnam (1955-1975), la Revolución Cultural China de Mao Zedong (1966-1969/1976<sup>84</sup>) y la Revolución Estudiantil de Mayo del 68– la revista *Tel Quel* toma partido por la izquierda revolucionaria, con el fin de transformar el mundo, a través de la literatura. Sin embargo, influenciados por *Le Degré zéro de l’Écriture* (1953) y el *Nouveau Roman*<sup>85</sup>, los miembros de la revista *Tel Quel* arremeten –con fuerza– contra la literatura comprometida que defiende Sartre en *Le Temps Modernes*<sup>86</sup> y *Qu’es-ce que la Littérature?* (1948), porque consideran que la escritura no puede ser un medio al servicio de la revolución, ya que este compromiso político implica que el campo literario pierda su autonomía y que la capacidad crítica del trabajo formal sea menospreciada. De esta manera, más allá del recurso al mensaje político directo, los miembros de la revista *Tel Quel* adoptan la consigna de Bataille –recogida en el artículo “Carta a René Char sobre las incompatibilidades del escritor” (1950)– y afirman que la literatura no está hecha para servir a ningún amo: su actividad inútil e improductiva –como un *potlatch* de la palabra, en una experiencia cercana a la muerte– se rebela contra los principios utilitarios de la sociedad capitalista y, por lo tanto, al obedecer a la divisa *Non serviam* del demonio, la literatura se convierte en un proceso diabólico y soberano. Por eso, de acuerdo con esta concepción de la escritura, los miembros de la revista *Tel Quel* se alejan del Realismo Socialista que ha impuesto Stalin, después de la revolución de Octubre de 1917, y apuestan por el formalismo ruso de Todorov –

---

<sup>84</sup> La Revolución Cultural termina en el IX Congreso del Partido Comunista de China en abril de 1969, pero a veces el período se extiende y engloba toda la etapa posterior de las luchas de poder, que se desarrolla entre 1966 y 1977, año en que muere Mao Zedong.

<sup>85</sup> Excepto Marguerite Duras y Samuel Beckett, todos los escritores del *Nouveau Roman* publican en los primeros años de la revista *Tel Quel*: Alain Robbe-Grillet, Michel Butor, Claude Ollier, Robert Pinget, Jean Ricardou, Jean Thibaudeau, Nathalie Sarraute y Claude Simon.

<sup>86</sup> Revista fundada por Jean-Paul Sartre en 1945, junto a Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty. En la actualidad, Claude Lanzmann dirige la revista.

descubierto gracias a la antología *Théorie de la Littérature* (1965)– y, además, se acercan a las propuestas teóricas de Mijaíl Bajtín, introducido por Kristeva en 1965, cuando se instala definitivamente en París. En los años setenta, conscientes del fracaso de la Revolución de Octubre, los telquelistas dirigen su mirada a la República Popular de China y –en una radicalización de su pensamiento– se acogen al maoísmo, porque consideran que la revolución cultural todavía puede ser posible. Sin embargo, después de la publicación de *El archipiélago Gulag* (1973) de Solzhenitsyn y de su viaje a China<sup>87</sup>, los miembros de la revista *Tel Quel* deben reconocer el fracaso de la revolución cultural y, a partir de ese momento, vuelven a retomar su compromiso formal con la escritura, en contra de los totalitarismos y al margen de las grandes ideologías. Una vez más, explica Forest, “l’écriture textuelle se donne explicitement comme un geste critique dont la violence s’exerce à l’intérieur du langage mais retentit dans l’ensemble du champ social” (*Histoire de Tel Quel 1960-1982*, p. 271).

En este contexto, la revista *Tel Quel* recupera el concepto de ‘goce’ lacaniano, porque su intención es arremeter contra las estructuras que sustentan el sistema capitalista, a través de la fuerza de una escritura que –suspendida en el abismo de lo real-pulsional– escribe desde el cuerpo (y con el cuerpo). Así, a partir de un compromiso formal, *Tel Quel* convierte la escritura en un espacio político de resistencia –sumamente crítico–, que desestabiliza la hegemonía del discurso falo-logo/céntrico, en donde descansan la autoridad de la razón y la conciencia, como sustrato del pensamiento occidental. De esta manera, influenciados por el concepto de ‘goce’ lacaniano, los telquelistas reclaman una escritura sintomática que se rompe y se desgarran, porque –más allá de la ley de la castración simbólica impuesta por el Nombre-del-Padre– la palabra tiene la capacidad de cuestionar la función trascendental del significante fálico, destruyendo el orden (y la verdad) del discurso hegemónico, en donde se anuncia la crisis del racionalismo. Por eso, a partir de la frase de Lenin: “Pas de mouvement révolutionnaire sans théorie révolutionnaire”<sup>88</sup>, los miembros de la revista *Tel Quel* recurren a la teoría lacaniana sobre el concepto de ‘goce’, cuya irreverencia pulsional –al margen de la lógica económica del capitalismo– permite desestructurar los cimientos que sustentan el sistema social establecido.

---

<sup>87</sup> Del 11 de abril al 3 de mayo de 1973, Wahl, Pleynet, Barthes, Kristeva y Sollers viajan a la República Popular de China. El acercamiento de la revista al maoísmo conlleva el distanciamiento de algunos miembros importantes como Derrida y Althusser.

<sup>88</sup> Cita extraída de Philippe Forest, en *Histoire de Tel Quel 1960-1982*, p. 298 y 299.

De esta manera, *Tel Quel* recupera la capacidad revolucionaria de la escritura: una práctica –rebelde e inconformista–, que choca contra el *establishment* académico del momento, ya que se sitúa en una extraterritorialidad ajena a la lógica discursiva, que permite cuestionar los mecanismos de dominación de la sociedad capitalista y patriarcal. Así, al margen de las restricciones que impone el orden racional del discurso, el proceso de escritura –desde la dimensión de lo real-pulsional– tiene la capacidad de descubrir los límites que atraviesan el ser del lenguaje y, por ese motivo, la filosofía se ve obligada a interrogar a la literatura, que pasa a ocupar un espacio privilegiado dentro de las ciencias humanas. Al fin y al cabo, la escritura de goce –al arremeter contra la autoridad de la ley paterna– desestructura la equivalencia del signo lingüístico y descubre el ‘afuera’ del sistema logocéntrico, que va a permitir a la filosofía reflexionar sobre los límites internos que estructuran su propio pensamiento. La literatura, por lo tanto, obliga a la filosofía a enfrentarse con la dimensión de un ‘más-allá’ extraño y desconocido que –desde una exterioridad irreductible– acecha el ser mismo del lenguaje, revelando las inconsistencias del pensamiento racional y discursivo. Por eso, en este contexto, la revista *Tel Quel* otorga dignidad a la literatura: una disciplina menospreciada por el pensamiento hegemónico, que siempre ha ocupado una posición secundaria en el intrincado sistema de conocimientos, pero que –a partir de este momento– se convierte en el eje vertebrador de las ciencias humanas y en una de las principales fuerzas impulsoras de la revolución. En este sentido, en el prefacio a la reedición del manifiesto colectivo *Théorie d’ensemble* (1968) –en el que participan Michel Foucault (“Distance, aspect, origine”), Roland Barthes (“Drame, poème, roman”) o Jacques Derrida (“La Différance”)– Sollers comenta:

L’essentiel de ce livre porte sur une rêve: unifier la réflexion et déclencher à partir de là une subversion généralisée. Cette « unification » venait d’une conscience aiguë des pouvoirs possibles de la littérature qu’un refoulement habituel s’attache à minimiser, à freiner, à subordonner. Non pas: la littérature au service de la théorie (comme presque tout le monde semble l’avoir cru de *Tel Quel*) mais très exactement le contraire. Les sciences du langage, la philosophie, la psychanalyse aidant à dégager un tissu de fiction à proprement parler infini<sup>89</sup> (cita extraída de Forest, en *Histoire de Tel Quel 1960-1982*, p. 299).

---

<sup>89</sup> De ahí las desavenencias entre Sollers y Lacan que, a pesar de la alta estima que se tienen el uno y el otro, no van a compartir la misma perspectiva sobre la literatura. Dice Forest: “c’est en psychanalyse que Lacan a toujours considéré la littérature; c’est en romancier que Sollers envisagera toujours la psychanalyse” (*Histoire de Tel Quel 1960-1982*, p. 202).

Así, según explica Sollers, la literatura –siempre excesiva e inadecuada– deja de estar al servicio de la teoría, porque su carácter revolucionario es incapaz de someterse a ninguna regla disciplinaria. Al final y al cabo, a través de la desestabilización del campo simbólico –consecuencia de la transgresión de la ley fálica– la literatura se acerca a los abismos del lenguaje y, más allá de los límites de lo conocido (desde la ignorancia que sacude el saber), la literatura revela la capacidad política de una palabra llena de goce, que se sustrae al control de la ideología. Por eso, en estos momentos, los miembros de la revista *Tel Quel* reivindican el proceso de la escritura – como un acto subversivo y rebelde–, que permite desestabilizar el orden racional del discurso hegemónico, a través de la irreverencia pulsional de lo real del goce, en un trabajo político que transcurre en la dimensión de la forma.

## 7.2 ¿Texto de placer o texto de goce?

la barre (/) qui oppose le S de  
SarraSine et le Z de Zambinella a-t-elle  
une fonction panique: c'est la barre de  
censure, la surface spéculaire, le mur de  
l'hallucination, le tranchant de  
l'antithèse, l'abstraction de la limite,  
l'oblicité du signifiant, l'index du  
paradigme, donc du sens.

Roland Barthes, *S/Z*.

Colaborador asiduo de la revista *Tel Quel*, Barthes recupera el concepto de ‘escritura’, como un proceso revolucionario que permite desestabilizar la estructura social del sistema capitalista, al destruir la lógica (¿económica?) del aparato semántico y abrir el lenguaje a una dimensión desconocida, que queda más allá del orden racional y discursivo. En contra del intelectual comprometido de Sartre –en donde realidad social y lenguaje se entrelazan–, Barthes defiende el compromiso formal del escritor, que se restringe a un proceso autorreferencial que reflexiona sobre las capacidades del lenguaje, con el fin de modificar los cimientos del sistema social establecido, a través de la fuerza que arrastra la escritura. La finalidad de Barthes, en estos momentos, es integrar lo real del cuerpo –entendido bajo la forma personal del estilo– en la dimensión de la palabra, permitiendo que la violencia irracional que sacude el cuerpo construya un texto revolucionario y contrateleológico, que excede la intencionalidad

consciente del autor. De esta manera, Barthes reclama un texto de goce que atenta contra el orden (y la verdad) de la dimensión simbólica del discurso y se abre a una escritura sin padre –más allá de la castración simbólica–, que es capaz de desestabilizar las estructuras socio-económicas del sistema capitalista.

En *Le Degré zéro de l'Écriture* (1953), Barthes critica el pensamiento sartreano sobre la literatura comprometida, fruto de una filosofía de la subjetividad que condena al hombre a la libertad, ya que la existencia –según afirma en *L'Existentialisme est un humanisme* (1945)– precede siempre a la esencia. De esta manera, el escritor sartreano –arrojado al mundo, en el vacío de la existencia– es un sujeto comprometido y responsable, que se define por la intencionalidad de su conciencia, capaz de adueñarse de la dimensión simbólica del lenguaje, con el fin de convertir la escritura en una herramienta de intervención social. Sin embargo, influenciado por la teoría sobre la castración simbólica, Barthes rechaza la concepción sartreana de la libertad, porque cree que el automatismo del cuerpo –capturado en la forma del estilo– atraviesa el horizonte discursivo de la lengua que el escritor recibe como herencia, inaugurando la dimensión de un ‘más-allá’ que excede la responsabilidad del sujeto consciente. Así, según comenta Barthes,

sous le nom de style se forme une langue autarcique qui ne plonge que dans la mythologie personnelle et secrète de l'auteur, dans cette hypophysique de la parole, où se forme le premier couple des mots et des choses (...) le style a toujours quelque chose de brut: il est une forme sans destination, il est le produit d'une poussée, non d'une intention, il est comme une dimension verticale et solitaire de la pensée. Ses références sont au niveau d'une biologie ou d'un passé, non d'une Histoire: il est la « chose » de l'écrivain, sa splendeur et sa prison, il est sa solitude. Indifférent et transparent à la société, démarche close de la personne, il n'est nullement le produit d'un choix, d'une réflexion sur la Littérature (*Le Degré zéro de l'Écriture*, p. 16).

Sustentado en la distinción que establece Saussure entre la lengua y el habla en *Cours de linguistique générale* (1916), Barthes elabora la noción de ‘estilo’ –como la parte privada del ritual de la escritura–, que le permite cuestionar la teoría sobre la libertad que reivindica el pensamiento sartreano, a través de una dimensión irracional y desconocida que habla en el lugar del sujeto consciente. De esta manera, Barthes presenta un sujeto predeterminado por la dimensión de lo real del cuerpo: una naturaleza silenciosa y desconocida –hecha con los restos de la carne–, que transgrede el orden simbólico del lenguaje, al margen del control del sujeto consciente. Frente a

la estructura horizontal de la lengua –como un inventario colectivo, que garantiza la comodidad y la estabilidad social–, el escritor comprometido de Barthes trabaja con la intención de integrar la estructura vertical del estilo en las entrañas de la lengua: la carne, la biografía personal, el dolor intransferible de los nervios penetran en el espesor de la palabra, destruyendo el horizonte común y compartido de la lengua, a través de una mitología personal y solitaria. Se trata, entonces, de plasmar esas realidades extranjeras al lenguaje (¿el cuerpo, el goce?) en la escritura, con el fin de alterar el orden racional del discurso, para poder modificar las estructuras que sustentan el sistema social establecido. En este sentido, según explica en *Essais critiques* (1964), el compromiso formal del escritor [*écrivain*] rompe con el uso instrumental que el escribiente [*écrivain*] hace del lenguaje, permitiendo que lo real del cuerpo traspase el orden racional del discurso, en un trabajo autorreferencial que se recrea en el ser mismo del lenguaje, al margen del destino social que pueda tener la palabra. De este modo, la escritura pasa de una función transitiva a una función intransitiva, que tiene la capacidad de afectar –de manera radical– la integridad del ser del sujeto: “écrire, c’est aujourd’hui se faire centre du procès de la parole”, dice Barthes, “c’est effectuer l’écriture en s’affectant soi-même, c’est faire coïncider l’action et l’affection, c’est laisser le scripteur à l’intérieur, non à titre de sujet psychologique (...), mais à titre d’agent de l’action” (“Écrire, verbe intransitif?”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, p. 29). Así, a través de la noción de ‘estilo’ de los años cincuenta –que, en los años setenta, se transforma en el ‘goce’ lacaniano–, Barthes cuestiona la libertad consciente del escritor comprometido de Sartre y plantea una escritura intransitiva, en donde el sujeto escribe y se escribe, dejando que lo real del cuerpo traspase (y desgare) la dimensión racional del discurso. De esta manera, la escritura ya no consiste en una operación de registro o de representación –al estilo de la pintura clásica–, sino que supone un trabajo performativo –como el teatro de vanguardia–, que recupera la capacidad productiva del significante, oculta tras el primado que el sistema capitalista confiere al código de consumo y el valor del significado. Al final, Barthes sólo quiere conquistar el silencio: su intención es alcanzar una especie de ‘grado cero’ de la escritura, con el fin de romper con el proceso tautológico de la escritura militante –llena de frases hechas y lugares compartidos–, para recuperar la inocencia de una palabra vacía y desnuda. Por eso, en estos momentos, Barthes ensalza el trabajo de Mallarmé, en donde el

lenguaje trabaja en contra de la palabra –más allá de los nombres–, porque quiere liberar el silencio irresponsable de la muerte:

sorte de Hamlet de l'écriture, [Mallarmé] exprime bien ce moment fragile de l'Histoire, où le langage littéraire ne se soutient que pour mieux chanter sa nécessité de mourir. L'agraphie typographique de Mallarmé veut créer autour des mots raréfiés une zone vide dans laquelle la parole, libérée de ses harmonies sociales et coupables, ne résonne heureusement plus. Le vocable, dissocié de la gangue des clichés habituels, des réflexes techniques de l'écrivain, est alors pleinement irresponsable de tous les contextes possibles; il s'approche d'un acte bref, singulier, dont la matité affirme une solitude, donc une innocence. Cet art a la structure même du suicide: le silence y est un temps poétique homogène qui coince entre deux couches et fait éclater le mot moins comme le lambeau d'un cryptogramme que comme une lumière, un vide, un meurtre, une liberté. (...) Ce langage Mallarméen, c'est Orphée qui ne peut sauver ce qu'il aime qu'en renonçant, et qui se retourne tout de même un peu, c'est la Littérature amenée aux portes de la Terre promise, c'est-à-dire aux portes d'un monde sans littérature, dont ce serait pourtant aux écrivains à porter témoignage (*Le Degré zéro de l'Écriture*, p. 59).

Ahora, a partir de la noción de 'estilo', Barthes demuestra que hay una fuerza inconsciente que atraviesa la dimensión de la lengua –transgrediendo el orden simbólico del lenguaje y la capacidad racional del sujeto consciente–, para alcanzar un lenguaje depurado de los convencionalismos sociales que restringen el discurso, en busca de la soledad del silencio y la salvación de la muerte. De esta manera, la escritura se convierte en una especie de 'grado cero', que rompe con las leyes sociales que dicta el lenguaje discursivo, a través de la transposición de lo real del cuerpo en la dimensión social de la lengua, que queda reducida a su 'casi-nada', despojada de cualquier ornamento o artificio ideológico. Así, el trabajo formal del escritor barthesiano tiene la finalidad de incomodar la seguridad que proporciona el horizonte compartido de la lengua, con la violencia irracional que atraviesa el cuerpo, desestabilizando las estructuras sociales del sistema capitalista.

Veinte años más tarde, en *Le Plaisir du texte* (1973), Barthes reconceptualiza la noción de 'estilo' de los años cincuenta y, en una referencia explícita a la teoría lacaniana, adopta el concepto de 'goce', para reflexionar sobre la capacidad revolucionaria de la escritura, en donde se sustenta la posibilidad de construir un nuevo sistema social. De esta manera, al desplazarse desde el concepto de 'estilo' de los años cincuenta al concepto de 'goce' en los años setenta, Barthes se acerca a la teoría psicoanalítica lacaniana, que le proporciona una sólida base teórica para poder pensar la escritura desde la experiencia de la transgresión, más allá de la ley de la

castración simbólica que impone el Nombre-del-Padre. Así, gracias al concepto de ‘goce’ lacaniano, el aparato teórico de Barthes se impregna de un enfoque económico, que le permite reflexionar sobre la capacidad revolucionaria de la escritura, como un gasto improductivo de energía que desgarrar la equivalencia del signo lingüístico y atenta contra la lógica económica del sistema capitalista, impidiendo que el horizonte de sentido clausure la infinitud del movimiento metonímico del significante. A partir de aquí, desde un análisis económico de la escritura, Barthes establece una distinción entre el texto de placer y el texto de goce:

Texte de plaisir: celui qui contente, emplit, donne de l’euphorie; celui qui vient de la culture, ne rompt pas avec elle, est lié à une pratique *confortable* de la lecture. Texte de jouissance: celui qui met en état de perte, celui qui déconforte (peut-être jusqu’à un certain ennui), fait vaciller les assises historiques, culturelles, psychologiques, du lecteur, la consistance de ses goûts, de ses valeurs et de ses souvenirs, met en crise son rapport au langage (*Le Plaisir du texte*, p. 23)<sup>90</sup>.

Para Barthes, el texto de placer –sometido a la lógica económica del capitalismo– garantiza un hedonismo eufórico, que no compromete el equilibrio homeostático del organismo social, sino que contribuye a mantenerlo con vida. De esta manera, de acuerdo con el sistema económico del capitalismo, el texto de placer proporciona seguridad al sistema, ya que se encarga de impedir que el exceso improductivo de energía desestabilice la estructura social, a través de la perfecta equivalencia entre el significante y el significado, en donde se cierra el sentido del texto y el sujeto (por fin) encuentra consuelo. En cambio, según explica Barthes, el texto de goce supone una amenaza para el sistema social, porque su trabajo –rebelde e inconformista– está dirigido a destruir la equivalencia que sustenta la lógica económica del capitalismo, a través de la violencia irracional de lo real del cuerpo que atraviesa (y rompe) la palabra. Por eso, comenta Barthes, hay una “Proximité (identité?) de la jouissance et

---

<sup>90</sup> En otro fragmento, Barthes matiza un poco más esta distinción entre el texto de placer y el texto de goce. Dice Barthes: “*Plaisir du texte*. Classiques. Culture (plus il y aura de culture, plus le plaisir sera grand, divers). Intelligence. Ironie. Délicatesse. Euphorie. Maîtrise. Sécurité: art de vivre. Le plaisir du texte peut se définir par une pratique (sans aucun risque de répression): lieu et temps de lecture: maison, province, repas proche, lampe, famille là où il faut, c’est-à-dire au loin et non loin (...) Extraordinaire renforcement du moi (par le fantasme): inconscient ouaté. C’est plaisir peut être *dit*: de là vient la critique. *Textes de jouissance*. Le plaisir en pièces; la langue en pièces; la culture en pièces. Ils sont pervers en ceci qu’ils sont hors de toute finalité imaginable – *même celle du plaisir* (la jouissance n’oblige pas au plaisir; elle peut même apparemment ennuyer). Aucun alibi ne tient, rien ne se reconstitue, rien ne se récupère. Le texte de jouissance est absolument intransitif. Cependant, la perversion ne suffit pas à définir la jouissance; c’est l’extrême de la perversion qui la définit: extrême toujours déplacé, extrême vide, mobile, imprévisible. Cet extrême garantit la jouissance: une perversion moyenne s’encombre très vite d’un jeu de finalités subalternes: prestige, affiche, rivalité, discours, parade, etc.” (*Le Plaisir du texte*, p. 70).

de la peur” (*Le Plaisir du texte*, p. 65), porque –más allá del apoyo que supone el texto de placer para la reconstitución del yo– el texto de goce destruye la integridad del ser, obligando al sujeto a enfrentarse con la finitud y la muerte. El texto de goce, por lo tanto, es asocial y escandaloso, porque tiene la capacidad de destruir o, por lo menos, incomodar el sistema establecido, construyendo –como hace el Marqués de Sade– una autarquía social a través de la violencia de la palabra, más allá de las leyes económicas que dicta el sistema capitalista. De esta manera, el texto de goce –como un teatro de la soledad– supone la pérdida de la sociabilidad y arroja al sujeto en la dimensión de lo real, privándole del alivio compensatorio que proporciona el texto de placer, gracias a la función del fantasma, en donde se consuma la unión del significante y el significado. Ahora, sin embargo, el texto de goce es contrario al *point de capiton* y queda más allá de la dimensión imaginaria: “Le texte, c’est le langage sans son imaginaire”, dice Barthes, “c’est ce qui manque à la science du langage pour que soit manifestée son importance générale (...). Tout ce qui est à peine toléré ou carrément refusé par la linguistique (...), la signifiante, la jouissance, c’est précisément là ce qui retire le texte des imaginaires du langage” (*Le Plaisir du texte*, p. 47)<sup>91</sup>. Así, el texto de goce construye un sistema asocial: es la utopía de una sociedad al margen de la homeostasis, hecha con la violencia y el exceso que proporciona la dimensión del goce, en contra del conservadurismo del texto de placer, que no hace más que ocultar la producción del significante en el valor de cambio del significado. Por eso, debido al carácter revolucionario del texto de goce, Barthes afirma que “la société (la nôtre) refuse (et finit par ignorer) tellement la jouissance, qu’elle ne peut produire que des épistémologies de la Loi (et de sa contestation),

---

<sup>91</sup> Ahora, en *Le Plaisir du texte* (1973), Barthes enfrenta la dimensión imaginaria y la dimensión de lo real. Sin embargo, en *Fragments d’un discours amoureux* (1977), Barthes recupera el orden imaginario y lo sitúa del lado de lo real. De hecho, en una entrevista con Bernard-Henri Lévy, Barthes comenta: “J’ai l’impression que l’imaginaire, c’est un peu le parent pauvre de la psychanalyse. Coincé entre le réel et le symbolique, on dirait qu’il est déprécié, au moins par la vulgate psychanalytique. Mon prochain livre se présente au contraire comme une affirmation de l’imaginaire” (“À quoi sert un intellectuel?”, *Œuvres complètes V*, p. 377 y 378). Por eso, en estos momentos, Barthes recupera la dimensión imaginaria del amor y llega a la conclusión de que –en sintonía con la dimensión de lo real del cuerpo– tiene la capacidad de subvertir el orden simbólico del lenguaje. Así, a través de la dimensión imaginaria del discurso amoroso, la finalidad de Barthes es crear un *dis-cursus* que –más allá de la dimensión retórica– remita a una gimnástica o coreografía capaz de captar “le geste du corps saisi en action” (*Fragments d’un discours amoureux*, p. 7 y 8). En este sentido, en *Fragments d’un discours amoureux*, la dimensión imaginaria del amor –en contra del psicoanálisis lacaniano– no recubre la imposibilidad de lo real en la palabra, sino que inaugura el espacio de la transgresión, al dinamitar el orden simbólico con la violencia de un goce excesivo y aneconómico. Por lo tanto, la dimensión imaginaria se pone al servicio de lo real (y no de lo simbólico, como sucede con Lacan), desestructurando la lógica del lenguaje racional y discursivo.

jamais de son absence, ou mieux encore: de sa nullité” (*Le Plaisir du texte*, p. 77). Al fin y al cabo, la sociedad capitalista –para poder mantener el sistema social establecido– está obligada a luchar contra la exuberancia aneconómica que se desprende de la dimensión de lo real del cuerpo, a través de la ley de la castración simbólica que trata de silenciar el trabajo productivo del significante, sometiéndolo a la lógica del sentido y el código de consumo del significado.

En este sentido, tal y como dice Barthes, el texto de goce –sintomático y perverso– trabaja al margen de la ley de la castración simbólica impuesta por el Nombre-del-Padre, destruyendo el orden simbólico del lenguaje y la lógica semántica que sustenta el sistema capitalista, a través de un proceso signifiante que se mantiene abierto al infinito. Así, dice Barthes, mientras “le plaisir est dicible, la jouissance ne l’est pas” (*Le Plaisir du texte*, p. 31). Por un proceso de extenuación de la palabra –a modo de *potlatch*–, el texto de goce desarticula el sistema de valores de la sociedad capitalista, impidiendo que la ‘posición de sentido’ se convierta en el sostén que garantiza la estabilidad económica del sistema, al reivindicar el movimiento metonímico del significante –incansable y siempre a la deriva–, en donde emerge la experiencia del vacío y el silencio. Así, según comenta Barthes, el texto de goce realiza un trabajo de presentido: “travail hors du sens, de l’échange, du calcul, dans la dépense, le jeu” (“Digressions”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, p. 95). Hasta ahora, el sistema social sublima el trabajo del significante, que queda oculto bajo la posición de sentido del significado, con el fin de detener el movimiento errático e indomable que provoca la dimensión del goce, que trabaja al margen de la lógica económica y el intercambio equitativo que soporta la estructura social. Sin embargo, para Barthes, el significante no es la primera parte del sentido, sino la fuerza productiva que permite destruir la lógica semántica, al arremeter contra la ley de la castración simbólica y abrir el lenguaje más allá de la tiranía que impone la razón. De esta manera, el texto de goce –como no acepta el corte de la castración simbólica del Nombre-del-Padre– deshace el trabajo discursivo del lenguaje racional y se convierte en escritura: “les déviances (par rapport à un code, à une grammaire, à une norme) sont toujours des manifestations d’écriture: là où la règle se transgresse, là apparaît l’écriture comme excès, puisqu’elle prend en charge un langage qui *n’était pas prévu*” (“Le Retour du poéticien”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, p. 217). A través de la deriva que desestructura el signo lingüístico –más allá de la seguridad que otorga un

*topos* preciso–, el texto de goce arremete contra el control establecido por el significante fálico y descubre la dimensión del silencio: un susurro apenas perceptible –en donde lo que se escucha es la evaporación del ruido–, para dejar que aquello que canta detrás de la palabra recupere la voz y destruya el sentido. Así, como “le Texte, lui, se lit sans l’inscription du Père”<sup>92</sup>, la escritura transgrede la lógica económica del sistema capitalista y se abre a una dimensión exterior –más allá de la razón y del sentido–, en donde alcanza el ‘grado cero’: una escritura desnuda e irresponsable –al margen del bautismo del Nombre–, que atenta contra la estabilidad del sistema social, a través de una palabra llena de goce. De esta manera, al perder el equivalente general que estructura el orden (y la verdad) del discurso, el texto de goce deja de estar atado al secreto de un significado innombrable y se convierte en un juego, de acuerdo con el desplazamiento metonímico que marca el significante. Por lo tanto, para Barthes, es necesario matar al padre, ya que –a través de la disposición del significante fálico– instituye una lógica distributiva que impone un único lugar estable donde residir, impidiendo que sentidos contrarios se actualicen al mismo tiempo. Sin embargo, influenciado por la figura del libertino sadiano –que destruye la moralidad del paradigma, tratando de ser (a la vez) incestuoso y parricida–, Barthes proclama la perversión de una escritura huérfana, en donde el goce consigue que el texto se convierta en una travesía, al margen de la función represora del significante fálico y la arrogancia del sentido<sup>93</sup>. Se trata, entonces, de un discurso acrático –separado de la

---

<sup>92</sup> Cita extraída de Roland Barthes, “De l’Œuvre au texte”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, p. 78.

<sup>93</sup> En “La Métaphore de l’Œil” (1963), por ejemplo, Barthes analiza *Historia del ojo* (1928) de Georges Bataille, en donde la destrucción de la función del significante fálico conlleva la desintegración del signo lingüístico, en una serie de movimientos metafóricos y metonímicos, de acuerdo con dos cadenas significantes. La primera cadena –‘ojo - plato de leche - huevos - testículos de toro – sol’– se distingue por su forma ovalada y su blancura; la segunda está compuesta por diferentes elementos escatológicos que hacen referencia al orgasmo: ‘lágrimas – leche – sangre – esperma – orina’. Cada término reenvía al término siguiente y, por lo tanto, ninguno está totalmente en sí mismo. De este modo, cuando la función del significante fálico que estructura el juego de la cadena desaparece o se destruye, el texto se convierte en un juego de múltiples reenvíos. Así, según explica Barthes, el erotismo de Bataille no consiste en asociar libremente las palabras, como hacen los surrealistas, pero tampoco es un erotismo combinatorio, como el de Sade; el erotismo de Bataille, mucho más complejo, descompone las dos cadenas de significantes –unidas metafóricamente–, a través del trabajo de la metonimia. Su escritura deshace la contigüidad usual de los objetos (ojo-lágrimas, por ejemplo); cambia su sentido y su uso cotidiano y, a pesar de estar sometida a la ley de la cadena metafórica, la perversión de la metonimia propicia reencuentros inesperados, entre los diferentes elementos que componen la cadena significante. En este sentido, comenta Barthes, “par leur dépendance métaphorique, l’œil, le soleil et l’œuf participent étroitement au génital: et par leur liberté métonymique, ils échantonnent sans fin leurs sens et leurs usages, en sorte que casser des œuf dans une baignoire, gober ou éplucher des œuf (mollets), découper un œil, l’énucléer ou en jouer érotiquement, associer l’assiette de lait et le sexe, le filet de lumière et le jet d’urine, mordre la glande du taureau comme un œuf ou la loger dans son corps, toutes ces associations sont à la fois mêmes et autres; car la métaphore, qui les varie, manifeste entre elles une

*Doxa*<sup>94</sup>— que se enuncia más allá de la ley y que, por lo tanto, desestructura el discurso racional, convirtiéndolo en un juego de desplazamientos metonímicos, al margen de la ideología. En definitiva, para Barthes, “L’écriture est ceci: la science des jouissances du langage, son Kamasutra (de cette science, il n’y a qu’un traité: l’écriture elle-même)” (*Le Plaisir du texte*, p.13). Por eso, para que el texto de goce no quede clausurado, Barthes llega a la conclusión de que es necesaria una lectura de goce, que permita mantener abierto el juego infinito que plantea el texto, atentando contra la lógica semántica del sistema logocéntrico. Así, en contra de la estabilidad que proporciona la verdad del discurso, la lectura de goce trabaja para destruir el último significado que cierra la cadena significante, manteniendo al lector siempre a la espera:

Lire, en effet, est un travail de langage. Lire, c’est trouver des sens, et trouver des sens, c’est le nommer; mais ces sens nommés sont emportés vers d’autres noms; les noms s’appellent, se rassemblent et leur groupement veut de nouveau se faire nommer: je nomme, je dénomme, je renomme: ainsi passe le texte: c’est une nomination en devenir, une approximation inlassable, un travail métonymique. — En regard du texte pluriel, l’oubli d’un sens ne peut dont être reçu comme une faute. Oublier par rapport à quoi? Quelle est la *somme* du texte? (...) La lecture cependant ne consiste pas à arrêter la chaîne des systèmes, à fonder une vérité, une légalité du texte et par conséquent à provoquer les « fautes » de son lecteur; elle consiste à embrayer ces systèmes, non selon leur quantité finie, mais selon leur pluralité (...): je passe, je traverse, j’articule, je déclenche, je ne compte pas. L’oubli des sens n’est pas matière à excuses, défaut malheureux de performance; c’est une valeur affirmative, une façon d’affirmer l’irresponsabilité du texte, le pluralisme des systèmes (si j’en fermis la liste, je reconstituerais fatalement un sens singulier, théologique): c’est précisément parce que j’oublie que je lis (*S/Z*, p. 16).

De esta manera, para Barthes, el lector se enfrenta al texto como si fuera un espectáculo de cabaret: es un *strip-tease*, en donde el texto va mostrando el cuerpo (y el goce) de la escritura, mientras el sentido se desintegra poco a poco. La finalidad de una lectura de goce, por lo tanto, ya no es encontrar un sentido oculto detrás del significante —del modo en que lo hace el método hermenéutico—, sino extender el proceso metonímico de la escritura, en contra de la economía semántica y la arrogancia del sentido. Así, la lectura de goce se convierte en una espera, porque trabaja saturando de deseo la distancia que separa el significante del significado, al

---

différence réglée, que la métonymie, qui les échange, s’emploie aussitôt à abolir” (“La Métaphore de l’Œil”, *Essais critiques*, p. 244).

<sup>94</sup> Dice Barthes: “La *Doxa* (...) c’est l’Opinion publique, l’Esprit majoritaire, le Consensus petit-bourgeois, la Voix du Naturel, la Violence du Préjugé. On peut appeler *doxologie* (mot de Leibnitz) toute manière de parler adaptée à l’apparence, à l’opinion ou à la pratique” (*Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 52).

margen de la estabilización (y el consuelo) que proporciona la dimensión imaginaria del *point de capiton*. Frente al trabajo de la memoria, el olvido se convierte en la experiencia que permite mantener la lectura de goce suspendida en el vacío de lo desconocido –sin que el sentido clausure el juego del significante–, en contra de la lógica económica del capitalismo.

Así, en el contexto de la revista *Tel Quel*, Barthes reflexiona sobre el proceso revolucionario de la escritura, que le permite cuestionar el sistema social establecido por el capitalismo, a través de la irreverencia de una palabra perversa y sintomática, cargada de goce. Para Barthes, por lo tanto, la capacidad revolucionaria de la escritura radica en el juego metonímico del significante –producto de la transposición de lo real del cuerpo en la palabra–, que impide la clausura definitiva del texto. Por eso, en los años cincuenta, Barthes utiliza el concepto de ‘estilo’ para arremeter contra la teoría del intelectual comprometido de Sartre, porque considera que la dimensión personal e intransferible de lo real-pulsional transgrede el horizonte colectivo de la lengua, destruyendo el orden racional y discursivo del lenguaje simbólico, en donde emerge el ‘grado cero’ de la escritura. Posteriormente, en los años setenta, Barthes reconfigura la noción de ‘estilo’ a partir de la teoría lacaniana y adopta el concepto de ‘goce’, que le permite abordar el estudio sobre el proceso de la escritura desde una perspectiva económica, como un exceso de energía que destruye la equivalencia del signo lingüístico. De esta manera, al margen de la seguridad que proporciona el texto de placer, Barthes recupera el texto de goce, como un proceso revolucionario que arremete contra la lógica económica del capitalismo. Al fin y al cabo, al matar al padre y destruir la potestad del significante fálico, el texto de goce –rebelde, crítico e inconformista– permite cuestionar las estructuras socio-económicas del sistema capitalista, a través de la desarticulación progresiva del lenguaje discursivo. En definitiva, a través de la violencia del texto de goce, Barthes trata de destruir cualquier forma de ideología: “le paradigme sur lequel en toute rigueur (c’est-à-dire au-delà d’une position politique préférentielle) j’essaie de me régler”, dice Barthes, “n’est pas *impérialisme/socialisme*, mais *impérialisme/autre chose*”. Al fin y al cabo, termina Barthes, “l’impérialisme, c’est le *plein*; en face, il y a le *reste*, non signé: un texte sans titre” (“Digressions”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, p. 98).

### 7.3 El proceso de la ‘significancia’ y *l’écriture féminine*

Como el rastro de la resistencia de otro irreductible a mí, y que pide practicar incesantemente la apertura entre los signos. Dejando aparecer la carne entre el signo y el signo.

Luce Irigaray, *Ética de la diferencia sexual*.

En estos años, en la línea teórica del trabajo barthesiano, Kristeva retoma el concepto lacaniano de ‘goce’, para pensar el proceso revolucionario de la escritura, en contra del conjunto social establecido por el sistema capitalista. Desde una perspectiva psicoanalítica, Kristeva llega a la conclusión de que la sociedad capitalista –a través del orden simbólico del lenguaje– se esfuerza por reprimir la violencia irracional que emana de la dimensión de lo real-pulsional, con el fin de garantizar la estabilidad homeostática de la estructura social. Por eso, desde la experiencia de la transgresión, Kristeva recupera el concepto de ‘goce’ lacaniano, que le permite construir la teoría sobre el proceso de la ‘significancia’ (*signifiance*): un movimiento metonímico y metafórico de la cadena significante, que destruye la equivalencia del signo lingüístico, transgrediendo la lógica semántica del lenguaje discursivo. Ahora, después de una lectura atenta de la obra freudo-lacaniana, Kristeva incorpora la teoría sobre el goce suplementario de la mujer y, aunque no de manera explícita, plantea una *écriture féminine* –bajo la forma de la ‘chora semiótica’–, en donde la violencia de lo real del cuerpo desgarrar el orden racional del discurso y emerge un lenguaje preedípico anterior al significado, hecho a base de gritos y silencios.

En *La Révolution du langage poétique* (1974), en consonancia con la propuesta barthesiana, Kristeva presenta la teoría de la *chora* semiótica: un proceso cercano a la ‘diferancia’ derridiana<sup>95</sup>, que escapa a la lógica discursiva del significado (*Bedeutung*), haciendo que el lenguaje se mantenga suspendido en un movimiento infinito que no se detiene nunca. De esta manera, con el concepto de ‘goce’ lacaniano,

---

<sup>95</sup> Las palabras exactas de Kristeva son las siguientes: “Le fonctionnement de l’écriture, de la trace et du gramme que J. Derrida a introduit dans sa critique de la phénoménologie et de ses succédanés linguistiques, désigne un aspect essentiel de ce dont il s’agit: *De la grammatologie* spécifie ce qui échappe à la *Bedeutung*. Nous garderons pourtant le terme de *sémiotique*” (*La Révolution du Langage poétique*, p. 40).

Kristeva es capaz de pensar la destrucción del orden simbólico del lenguaje, cuando la dimensión de lo real-pulsional atraviesa la palabra y el discurso queda roto, desamparado del consuelo que proporciona la estabilidad teleológica (¿y tautológica?) de la ‘posición de sentido’. Así, en el proceso de la *chora* semiótica, el cuerpo transgrede la prohibición impuesta por la ley de la castración simbólica del Nombre-del-Padre y la palabra –como el síntoma lacaniano– se llena de goce: “le Mot présente, dans ses voyelles et ses diphtongues, comme une chair; et, dans ses consonnes, comme une ossature délicate à disséquer”, dice Kristeva (*La Révolution du langage poétique*, p. 226). Por lo tanto, la *chora* semiótica supone el retorno de lo real-pulsional en la dimensión de lo simbólico: es el retorno reiterado –¿bajo la forma de la pulsión de muerte?– del proceso de la negatividad como transgresión del orden simbólico del lenguaje, al trasponer la violencia del cuerpo (y el goce) en el seno de la palabra. Así, para Kristeva, el concepto de ‘goce’ lacaniano se convierte en la fuerza revolucionaria que permite renovar el lenguaje discursivo, ya que lo real del cuerpo –al superar la censura– consigue quedar integrado en una palabra sintomática (llena de goce), que infinitiza el proceso de la significación. En este sentido, comenta Kristeva, “La jouissance est une *infinitisation* du sens: une possibilité d’ouvrir à l’infini le *procès* de la signification par l’irruption de la pulsion dans la *position* du sens même qui, à cet égard, fait fonction de limite et de charnière” (*La Révolution du langage poétique*, p. 613). Ahora, desde la experiencia de la transgresión, el goce arremete contra la ley de la castración simbólica que impone el lenguaje discursivo y provoca la emergencia del proceso de la ‘significancia’ (*signifiance*): una articulación perversa del lenguaje, que extiende el movimiento incansable de la significación al infinito, configurando una palabra sintomática que permanece siempre a la espera. Influenciada por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807), Kristeva afirma que el proceso de la ‘significancia’ –propio de la dimensión semiótica– opera gracias a una negatividad afirmativa, cuya violencia –entendida como el cuarto término de la dialéctica hegeliana– deshace la posición tética del lenguaje, en donde emerge una disolución creativa que se convierte en la revolución del lenguaje discursivo. De esta manera, según explica Kristeva, la *chora* semiótica se convierte en un proceso de escritura, en donde la violencia de lo real-pulsional invade la palabra y genera el movimiento desestabilizador de la ‘significancia’, impidiendo la ‘posición de sentido’ del significado. Así, como el proceso primario del lenguaje en la teoría freudiana, la

motilidad de la *chora* semiótica se convierte en un movimiento transgresivo, que tiene la capacidad de desestabilizar el orden simbólico del lenguaje:

engendrement illimité et jamais clos, ce fonctionnement sans arrêt des pulsions vers, dans et à travers le langage, vers, dans et à travers l'échange et ses protagonistes: le sujet et ses institutions. Ce procès hétérogène, ni fond morcelé anarchique, ni blocage schizophrène, est une *pratique* de structuration et de déstructuration, passage à la *limite* subjective et sociale, et – à cette condition seulement – il est jouissance et révolution (*La Révolution du langage poétique*, p. 15).

La *chora* semiótica –ese ritmo frenético que nace de lo real del cuerpo– atenta contra la castración simbólica del lenguaje, provocando el movimiento incansable de la ‘significancia’, que impide la clausura definitiva del signo lingüístico. Así, como consecuencia del proceso de la ‘significancia’, el concepto de signo lingüístico se rompe y se hace doble: “l’unité minima du langage littéraire”, dice Kristeva, “est au moins DOUBLE (non au sens de la dyade signifiant/signifié, mais au sens de UNE ET AUTRE) et fait penser au fonctionnement du langage poétique comme MODÈLE TABULAIRE dans lequel chaque « unité » (désormais ce mot ne peut s’employer qu’entre guillemets, toute unité étant double) agit comme un SOMMET multi-déterminé” (*Le Texte du roman: approche sémiologique d’une structure discursive transformationnelle*, p. 90 y 91). Según explica Kristeva, el signo lingüístico está atravesado por una serie de tensiones contrapuestas que impiden la perfecta equivalencia del significante y el significado, hecho que convierte la estructura (supuestamente) unitaria del signo lingüístico en una estructura doble, al romper con la función lacaniana del *point de capiton*. Sin embargo, para Kristeva, esa estructura doble no es la suma de las unidades ( $1 + 1 = 2$ ), sino la transgresión que destruye la posibilidad de la unidad, en donde emerge un lenguaje abierto al infinito, más allá de la estabilidad (reconfortante) que proporciona el paralelismo saussuriano del significante y el significado. De esta manera, según señala Kristeva, la unidad del signo lingüístico queda desintegrada por una estructura dual, que es la que garantiza la infinitización del proceso de la ‘significancia’: por una parte, está el sentido retórico o literario, en donde el significante –en un proceso interminable– reenvía a otro significante, impidiendo la estabilización del sentido en la posición del significado; y, por otra parte, está el sentido lógico, en donde el significado –en un proceso tautológico– conduce a otro significado, con el fin de clausurar el juego de la significación, para poder garantizar la comunicación. Así, de acuerdo con esta lucha

de fuerzas interna que desestructura el signo lingüístico, Kristeva llega a la conclusión de que el proceso de la *chora* semiótica trabaja a partir del sentido retórico o literario del lenguaje, enfrentándose con la estabilidad que proporciona el sentido lógico, siempre en consonancia con las exigencias del lenguaje racional y discursivo. Por eso, al privilegiar el sentido retórico o literario del signo lingüístico, la *chora* semiótica trabaja espaciando la distancia intermedia que separa el significante y el significado, cuestionando el proceso teleológico del sentido que clausura el juego infinito del lenguaje. En este sentido, cuando el movimiento pulsional penetra la palabra y la letra se hace cuerpo, la *chora* semiótica destruye la dimensión simbólica del lenguaje, en donde se sustenta la estructura social del capitalismo. Para Kristeva, por lo tanto, hay que privilegiar el movimiento y la esquizofrenia<sup>96</sup>, para que el lenguaje no se acomode a la autocomplacencia que reporta la dimensión imaginaria del *point de capiton*, en un proceso revolucionario que impide la clausura definitiva del signo lingüístico. Así, el proceso de la *chora* semiótica –inquietante y perturbador– abre el lenguaje a la exterioridad irreductible de un orden psicosomático que, a través de la fuerza heterogénea de lo real-pulsional, acecha el equilibrio homeostático del sistema. De esta manera, en contra de ley de la castración simbólica, la *chora* semiótica rechaza la seguridad que otorga la lógica semántica y deja que el goce atraviese la palabra, haciendo que el discurso acoja –en sí mismo– aquello que lo rompe y lo desintegra.

En este sentido, de acuerdo con la teoría que presenta Kristeva, el texto es una rebelión: es una fuerza desbocada que hace bascular la posición tética<sup>97</sup> del lenguaje –ese lugar donde toma forma la *Doxa*–, con el fin de desestabilizar las estructuras socio-económicas del sistema capitalista. Así, según explica Kristeva, la finalidad de la dimensión semiótica del lenguaje es volver a un estado preedípico de unificación con la madre –en donde el significante fálico todavía no ha cumplido su labor

---

<sup>96</sup> Del mismo modo que Kristeva, Deleuze y Guattari conciben la escritura como un proceso esquizofrénico: “es el estilo, o más bien la ausencia de estilo, la asintaxis, la agramaticalidad: momento en el que el lenguaje ya no se define por lo que dice, y menos por lo que le hace significante, sino por lo que le hace correr, fluir y estallar –el deseo. Pues la literatura es como la esquizofrenia: un proceso y no un fin, una producción y no una expresión” (*El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, p. 138).

<sup>97</sup> Kristeva define la fase tética del siguiente modo: “Nous distinguons le sémiotique (les pulsions et leurs articulations) du domaine de la signification, qui est toujours celui d’une proposition ou d’un jugement; c’est-à-dire un domaine des *positions*. (...) Nous appellerons cette coupure produisant la position de la signification, une phase *thétique*. Toute énonciation est thétique” (*La Révolution du langage poétique*, p. 41).

castradora–, ya que la figura de la madre (*das Ding*) es la garantía que permite reconquistar el goce perdido. De esta manera, desde una perspectiva freudo-lacaniana, la *chora* semiótica de Kristeva se convierte en una *écriture féminine* –impulsada por el recuerdo de la unión con la madre, en los primeros años de vida–, que permite destruir la función castradora del lenguaje simbólico. Al fin y al cabo, según explica Kristeva,

La découverte de la castration détache le sujet de sa dépendance vis-à-vis de la mère, et, à travers ce manque, fait de la fonction phallique une fonction symbolique – la fonction symbolique. Moment décisif et lourd de conséquence: le sujet trouvant son identité dans le symbolique, se *sépare* de son implication dans la mère, *localise* sa jouissance comme génitale, et transfère la motilité sémiotique dans l'ordre symbolique. Ainsi s'achève la formation de la phase thétique qui pose la béance entre le signifiant et le signifié comme ouverture vers tout désir, mais aussi vers tout acte, et jusqu'à la jouissance qui les outrepatte (*La Révolution du langage poétique*, p 45).

En “Tres ensayos sobre teoría sexual” (1905), Freud analiza de manera pormenorizada la sexualidad humana y, a partir del modelo de la biología darwinista, propone la teoría del monismo sexual, en donde la libido es de esencia masculina. Unos años después, en “La organización genital infantil (una interpretación en la teoría de la sexualidad)” (1923), Freud afirma que la sexualidad infantil se construye a partir del par antitético fálico/castrado –de acuerdo con una fase fálica, en donde sólo se reconoce el órgano genital del hombre<sup>98</sup>– y llega a la conclusión de que la oposición masculino/femenino aparece posteriormente, con el desarrollo de la pubertad<sup>99</sup>. Así, según explica Freud, el hecho de que la sexualidad se construya en

---

<sup>98</sup> La significación de la fase fálica, especialmente en la niña, ha dado lugar a muchas discusiones. Autores como Karen Horney, Melanie Klein o Ernst Jones hablan de un conocimiento intuitivo y primario de la cavidad vaginal y se ven inducidos a considerar la fase fálica sólo como una formación secundaria de tipo defensivo. No creen, por lo tanto, que la niña ‘ignore’ la vagina (y la sustituya por el clítoris), sino que consideran que la niña ‘deniega’ la vagina.

En la misma línea, Irigaray afirma lo siguiente: “Esa denegación de la vagina por parte de la chiquilla se justificaría por el hecho de que es, a su vez, temido. La comparación del pene de un hombre adulto con la exigüidad de la vagina infantil, la visión de las menstruaciones, o incluso eventuales y dolorosos desgarros del himen durante las exploraciones manuales han podido, en efecto, instigar en la chiquilla el temor a tener una vagina, y a negar lo que ella sabe de su existencia” (*Ese sexo que no es uno*, p. 23).

<sup>99</sup> Para muchos psicoanalistas, la fase fálica de la teoría freudiana proporciona el retorno a la androginia –que permite superar el horror que provoca el corte de los dos sexos, a través de la indiferenciación de las marcas sexuales–, ya que el juego no se sostiene en la dualidad masculino/femenino, sino en la dualidad fálico/castrado. En este sentido, por ejemplo, Brown comenta: “la diferenciación sexual de la libido adulta (...) es una pérdida de la integridad sexual. Por eso, el hecho de la diferenciación sexual se mira con horror. En cada sexo, dice Freud, hay la actitud que pertenece al sexo opuesto que sucumbe a la represión. En cada sexo el inconsciente no acepta la represión sino que quiere recuperar la bisexualidad de la infancia. (...) En el nivel más profundo el ideal andrógino o hermafrodita del inconsciente refleja la aspiración del cuerpo humano de superar los dualismos que son sus neurosis” (*Eros y tánatos*, p. 153). Sin embargo, no parece acertado identificar la androginia con la fase fálica de

relación a la marca sexual masculina –desde la posición dicotómica de fálico/castrado– origina distintas maneras de enfrentarse con el complejo de Edipo, no sólo por las diferencias anatómicas, sino sobre todo por las fantasías que suscitan estas diferencias: en el niño, el miedo a la castración; en la niña, la envidia del pene. A partir de aquí, de acuerdo con esta teoría sobre la sexualidad, Freud afirma que “lo masculino reunirá el sujeto, la actividad y la posesión del pene, lo femenino perpetuará el objeto, la pasividad y (...) el órgano genital castrado” (“La organización genital infantil (una interpretación en la teoría de la sexualidad)”, *Obras completas XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, p. 149). Años más tarde, en *Le Séminaire XX. Encore* (1973), Lacan cifra la economía sexual en la dicotomía freudiana de la fase fálica y, a partir de la ecuación dialéctica de ‘ser/tener’ el falo, plantea la teoría de un goce femenino suplementario, que supera los límites establecidos por el goce fálico de la dimensión simbólica. Así, sustentado en la teoría freudiana, Lacan explica que la envidia del pene y la angustia de castración motivan la creación del falo: un registro imaginario que, frente a la carencia del objeto real que estructura la diferencia, permite recubrir la falta. Por lo tanto, desde la dimensión imaginaria, el falo se convierte en el significante simbólico que –con la ayuda del Nombre-del-Padre– ordena el juego dialéctico del complejo de Edipo y, además, codifica el registro del deseo. En este sentido, como consecuencia de esta teoría sobre la sexualidad, Lacan postula que el goce suplementario de la mujer se sitúa más allá del significante fálico y, concretamente, en un cuerpo sintomático que posibilita la implicación del goce en la dimensión del gran Otro, al rechazar la ley de la castración impuesta por el Nombre-del-Padre y, por lo tanto, exceder el orden simbólico del lenguaje. Influenciado por el complejo de Edipo –por ese momento concreto en el que el niño y la niña comparan sus cuerpos–, Lacan llega a la conclusión de que el traumatismo ocasionado por la ausencia de pene obliga a la mujer a enfrentarse con su ser incompleto y siempre en falta: “Il n’y a pas *La femme*, article défini pour désigner l’universel”, dice Lacan, “Il n’y a pas *La femme* puisque (...) de son essence, elle n’est pas toute” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 93). La mujer está marcada por el signo de la carencia: la ausencia de pene la sitúa en una posición inferior y disminuida que no puede llegar a simbolizar, porque la mujer ‘no-toda’ es. Y desde esa posición siempre en falta, explica Lacan, surge el goce suplementario de la mujer:

---

la teoría freudiana, porque la marca femenina del cuerpo sexuado no es reconocida en ningún momento, sólo el órgano genital masculino.

Il n'en reste pas moins que si elle est exclue par la nature des choses, c'est justement de ceci que, d'être pas toute, elle a, par rapport à ce que désigne de jouissance de la fonction phallique, une jouissance supplémentaire. (...) Ce n'est pas parce qu'elle est pas-toute dans la fonction phallique qu'elle y est pas du tout. Elle y est *pas* pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus. (...) Il y a une jouissance (...) *au-delà du phallus*. (...) Il y a une jouissance à elle, à cette *elle* qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve – ça, elle le sait (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 94 y 95).

El 'no-toda' que define el ser de la mujer no puede quedar simbolizado en la dimensión del lenguaje, porque la estrategia femenina no consiste en acogerse al consuelo que proporciona la dimensión del falo imaginario –como compensación por la falta que atraviesa el cuerpo–, sino que consiste en rebelarse contra el corte que imprime la castración simbólica, a través de un goce suplementario que permite impugnar la falta. Así, según el psicoanálisis lacaniano, si bien la mujer está marcada por una carencia real –ya que le falta el órgano genital masculino–, el hecho de sustraerse al control que ejerce el significante fálico hace que la mujer acceda a ese goce suplementario, en donde “elle y est à plein” (*Le Séminaire XX. Encore*, p. 95). Por eso, para Lacan, la mujer no puede decir su propio goce, porque queda más allá de la omnipotencia del significante fálico, como un resto imposible que transgrede el orden simbólico del lenguaje: ese es el acto de desobediencia de la mujer, en contra del binarismo sexual que impone la ley de la castración simbólica del lenguaje, en donde la mujer –signo de un ‘goce Otro’– queda reducida a ocupar el segundo término de la jerarquía, de acuerdo con la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. De esta manera, Lacan anuncia la incompletud del cuerpo femenino, en donde emerge la posibilidad de un goce suplementario –más allá del lenguaje racional y discursivo–, cuando la mujer consigue desembarazarse de la castración simbólica que impone el significante fálico. Pero a la vez, dice Miller, la teoría sobre el goce femenino también sustenta “la espantosa explicación, el pesado lugar común que hace de la mujer el ser inferior (...) el principio de la degradación del ser femenino” (*El partenaire-síntoma*, p. 281). Para el psicoanálisis, el cuerpo de la mujer –privado de determinación ontológica– es un recipiente que contiene las proyecciones del otro sexo: el único cuerpo sexuado. La mujer –su cuerpo, su sexo– es el reverso negativo, el lugar de la falta, la topología de la envidia, en donde el sexo masculino encuentra la autorrepresentación de su propio cuerpo.

Sin embargo, frente a la estigmatización de la mujer por parte del psicoanálisis freudo-lacaniano, la teoría feminista de los años setenta se sitúa en la posición del rechazo, para reivindicar un discurso propio, hecho con los restos de un goce suplementario que atraviesa el cuerpo<sup>100</sup>. En estos momentos, junto a *La Révolution du langage poétique* (1974) de Julia Kristeva, aparecen las obras *Le Corps lesbien* (1973) de Monique Wittig, *Speculum de l'autre femme* (1974) de Luce Irigaray y *Le Rire de la Méduse* (1975) de Hélène Cixous, que contribuyen a la consolidación de los estudios femeninos en Francia. Sin embargo, el feminismo francés no deshecha la conceptualización teórica del discurso psicoanalítico, sino que adopta ese goce suplementario de la mujer –como lugar preciso desde donde volver a retomar la palabra–, con el fin de otorgar la voz a la dimensión de lo real del cuerpo: “plus corps donc plus écriture”, dice Cixous (“Le Rire de la Méduse”, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, p. 57). Así, en estos momentos, el feminismo francés se apropia de ese ‘no-toda’ lacaniano que atraviesa el ser de la mujer y, desde la incompletud y la falta, escribe (mujer), haciendo hueco al cuerpo y al goce, en donde el discurso fallogo/céntrico se rompe y se desintegra. La mujer, por lo tanto, ocupa una posición excéntrica: es lo que queda fuera, lo que no es representable en el ámbito de la metafísica, en definitiva, lo que (como su sexo) está ausente. Por eso, porque la mujer es irrepresentable en el sistema fallogo/céntrico, el feminismo debe abandonar el pensamiento filosófico, para acercarse a la verdad que se manifiesta en la *catacresis*<sup>101</sup> del discurso, cuando el orden simbólico del lenguaje ya no sirve. Hasta ahora, el hombre es el ‘ser-todo’<sup>102</sup>: representa la omnipotencia de la completud, en

---

<sup>100</sup> Según explica Collin, el feminismo tiende a apropiarse de la descalificación, con el fin de desactivar el insulto y construir un nuevo espacio político de lucha: “Como el ‘*black is beautiful*’ del movimiento negro americano, ‘*female is beautiful*’ será uno de los eslóganes de esta tendencia. Se trata de convertir una calificación negativa en una cualidad positiva, de enorgullecerse y honrarse de lo que se ha denigrado injustamente durante siglos, exaltando la diferencia en vez de intentar superarla, haciendo de ella una fuente generadora del campo simbólico. Así, la creación de las mujeres recurrirá con frecuencia a los caracteres atribuidos a la feminidad tradicional para despojarlos de su indicio negativo, positivarlos y reivindicarlos: el no-uno, la fluidez, la porosidad, la plasticidad, la sensualidad generalizada, la particularidad, la dispersión temporal” (*Praxis de la diferencia: liberación y libertad*, p. 175).

<sup>101</sup> Butler define la *catacresis* del siguiente modo: “those figures that function improperly, as an improper transfer of sense, the use of a proper name to describe that which does not properly belong to it, and that return to haunt and coopt the very language from which the feminine is excluded” (*Bodies that Matter*, p. 37).

<sup>102</sup> En esta línea, Cixous comenta: “Tout revient à l’homme, à son tourment à lui, son désir d’être (à l’origine. Au père. Il y a un lien intrinsèque entre le philosophie – et le littéraire (dans la mesure où elle signifie, la littérature est commandé par le philosophie) – et le phallogocentrisme. Le philosophique se construit à partir de l’abaissement de la femme. Subordination du féminin à l’ordre masculin qui

donde se sostiene la unidad totalizadora del discurso falo-logo/céntrico, que funciona en la exclusión de lo femenino. Sin embargo, en estos momentos, la finalidad del feminismo francés no es ocupar el espacio del Hombre, sino deconstruir su espacio; es necesario colocarse en el ‘afuera’ –en la huella borrada del discurso–, para desmontar la lógica del pensamiento hegemónico. Así, al margen del discurso pasivo y victimista de la envidia freudo-lacanianiana, la teoría feminista repolitiza el espacio del afuera, como un lugar plural de resistencia. De esta manera, a partir de una estrategia performativa, la finalidad es convertir la exterioridad en una mirada crítica que –de un modo insistente– cuestione los límites internos que circunscriben el sistema falo-logo/céntrico.

En este contexto, Kristeva reconceptualiza la teoría lacanianiana sobre la sexualidad femenina y elabora el concepto de la ‘*chora* semiótica’: una escritura que se sitúa del lado del goce suplementario de la mujer, como una vuelta al estado preedípico de unificación con la madre (*das Ding*), más allá de la función castradora del padre simbólico<sup>103</sup>. Aunque no utiliza el término de *écriture féminine* de manera explícita – es Cixous quien lo introduce en *Le Rire de la Méduse* (1975)<sup>104</sup> –, Kristeva feminiza el concepto de escritura, a través del proceso de la *chora* semiótica, que proviene de la unificación preedípica con la figura de la madre, antes de que se imponga el tabú del incesto: es el retorno de un cuerpo sintomático y perverso –como el cuerpo teatralizado de la mujer histérica–, que no se somete al control que impone el significante fálico y, por lo tanto, queda fragmentado por la carga energética de las

---

apparaît comme la condition du fonctionnement de la machine” (“Sorties”, *Le Rire de la Méduse: et autres ironies*, p. 74 y 75).

<sup>103</sup> Para ver una crítica a la teoría de Kristeva, Judith Butler (1990): “The Body Politics of Julia Kristeva”, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York: Routledge, 2006, pp. 79-92.

<sup>104</sup> Dice Cixous, “Je parlerai de l’écriture féminine: *de ce qu’elle fera*. Il faut que la femme s’écrit: que la femme écrive de la femme et fasse venir les femmes à l’écriture, dont elles ont été éloignées aussi violemment qu’elles l’ont été de leurs corps” (“Le Rire de la Méduse”, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, p. 37). Cixous concibe una escritura marcada por la(s) diferencia(s), en donde la mujer – de acuerdo con el apelativo freudiano– se equipara con el continente africano, metáfora de la exterioridad que –algún día, con la risa de la Medusa– conseguirá desestructurar la homogeneidad del discurso. De esta manera, si bien el pensamiento falo-logo/céntrico aleja a las mujeres del discurso y las reduce a los estereotipos del cuerpo, Cixous invierte el castigo y se apropia del lugar asignado como condena, para sustentar el nacimiento de la escritura femenina. En este sentido, al reivindicar la categoría de lo femenino, Cixous escribe la diferencia, pero para convertirla en el universal que soporta el cuestionamiento crítico del discurso logocéntrico; lo femenino se convierte, entonces, en la estrategia política de la deconstrucción. Por eso, dice Cixous, “Les vrais textes de femmes, des textes avec des sexes de femmes, ça ne leur fait pas plaisir; ça leur fait peur; (...) un texte féminin ne peut pas ne pas être plus que subversif” (“Le Rire de la Méduse”, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, p. 40 y 59).

pulsiones, en donde el lenguaje también desfallece. En este sentido, dice Kristeva, “On dira donc que c’est ce corps maternel qui médiatise la loi symbolique organisatrice des rapports sociaux, et qui devient le principe d’ordonnement de la *chora* sémiotique, sur la voie de la destruction, de l’agressivité et de la mort” (*La Révolution du langage poétique*, p. 27). Al reapropiarse de esa posición de ‘no-toda’ – desde el afuera del sistema falo-logo/céntrico–, Kristeva apela a una *écriture féminine* –bajo la forma de la *chora* semiótica– que permite cuestionar el orden simbólico del lenguaje, al recuperar los gritos y silencios anteriores a la posición del signo: son las glosolalías y los balbuceos de Artaud, dice Kristeva, que rompen el lenguaje racional y discursivo, al integrar la violencia de lo real-pulsional en el hueco vacío que deja la palabra, que se hace carne y se hace cuerpo. Así, según explica Kristeva en “Le Sujet en procès” (1973)<sup>105</sup>, Artaud –al matar al padre y recuperar el cuerpo (mortífero) de la madre– retorna a una etapa anterior al conflicto edípico, en donde las pulsiones orales y anales destruyen la configuración anatómica del cuerpo biológico y desgarran el lenguaje racional y discursivo: “les interjections, les expectoration d’Artaud”, dice Kristeva, “traduisent la lutte, contre le surmoi, d’une analité non sublimée”, que se introduce en la dimensión simbólica del lenguaje<sup>106</sup> (“Le Sujet en procès”, *Polylogue*, p. 27). Así, más allá de la función de la ley paterna –en donde se impone la unidad y la organización de las pulsiones–, Artaud proclama el caos y escribe el cuerpo (y con el cuerpo), permitiendo que las pulsiones orales y anales atraviesen el lenguaje simbólico, en busca de una revolución poética de la palabra. La escritura de Artaud se convierte, entonces, en un *discorps*<sup>107</sup>: es la suma del cuerpo y la palabra, en donde el lenguaje deviene (casi) ruido, en una lucha perpetua consigo mismo, cuya finalidad es transgredir el orden simbólico del lenguaje. De esta manera, a través de un ritmo pulsional frenético y violento, Artaud desgarró el flujo corriente de la lengua,

<sup>105</sup> Del 29 de junio al 9 de julio de 1972, en el Centro Cultural Internacional de Cerisy-la-Salle, Philippe Sollers dirige el congreso: *Hacia una Revolución Cultural: Artaud, Bataille*, en donde participan –entre otros– Julia Kristeva, Roland Barthes, Denis Hollier y François Wahl. La finalidad es reflexionar sobre la obra de Artaud-Bataille, cuya escritura revolucionaria consigue trastocar los cimientos que sustentan el sistema capitalista. En este congreso, Kristeva presenta la ponencia: “Le Sujet en procès” (publicada en 1973).

<sup>106</sup> En *Pour en finir avec le Jugement de Dieu*, Artaud dice: “Là où ça sent la merde/ ça sent l’être./ L’homme aurait très bien pu ne pas chier./ ne pas ouvrir la poche anale./ mais il a choisi de chier/ comme il aurait choisi de vivre/ au lieu de consentir à vivre mort./ C’est que pour ne pas faire caca./ il lui aurait fallu consentir/ à ne pas être./ mais il n’a pas pu se résoudre à perdre l’être./ c’est-à-dire à mourir vivant./ Il y a dans l’être/ quelque chose de particulièrement tentant pour l’homme/ et ce quelque chose est justement/ LE CACA (*ici rugissements*)” (“Pour en finir avec le Jugement de Dieu”, *Œuvres*, p. 1644).

<sup>107</sup> Término introducido por Évelyne Grossman (ed.): *Œuvres*, París: Quarto/Éditions Gallimard.

cargando la palabra con el dolor personal e intransferible que atraviesa el cuerpo, hecho que convierte la letra en una materia carnosa de terminaciones nerviosas: “Kré, kré, pek, kre, e, pte. Il faut que tout soit rangé à un poil près dans un ordre fulminant. Puc te, puk te, li le, pek ti le, kruk”, canta Artaud (“Pour en finir avec le Jugement de Dieu”, *Œuvres*, p. 1639). La *chora* semiótica, por lo tanto, rechaza el tabú del incesto y recupera un lenguaje presimbólico –anterior a la construcción del sentido–, que se acerca a la ecolalía del sujeto-infantil o a la glosolalía del sujeto-psicótico, revistiendo el lenguaje de palabras-cuerpo que gritan y se retuercen, al volver a entrar en contacto con el cuerpo de la madre. Al final, comenta Kristeva,

Le procès dissout jusqu’au signe linguistique et son système (le mot, la syntaxe), c’est-à-dire jusqu’à la garantie la plus solide et première du sujet unaire: la glossolalie ou les « érucations » d’Artaud rejettent la fonction symbolique et dégagent les pulsions que cette fonction refoule pour se constituer, et dont la disposition sur et à travers le corps du sujet constitue la topographie de son morcellement et de son investissement sans retardement, sans différance, dans la matière biologique et sociale asymbolisée, mais toujours déjà organisée. Ce réseau pulsionnel (...) représente (pour la théorie) *le lieu mobile-réceptacle du procès*, qui prend la place du sujet unaire (“Le Sujet en procès”, *Polylogue*, p. 56 y 57).

Así, pues, la *chora* semiótica arremete contra la integridad del ser del sujeto, que –desprovisto de la seguridad que otorga la unidad del significante fálico– queda fragmentado en una serie de pulsiones parciales, por donde transcurre un goce asocial y violento. Así, en contra de la ‘posición’ del *ego cogito* cartesiano y el *ego* trascendental husserliano, Kristeva apela a un sujeto en proceso, que se (de)construye a través del juego semiótico de la significancia. De esta manera, Kristeva demuestra que el ‘sujeto unario’ sólo es una fase de detención –una *estasis*–, que puede ser destruida con el proceso semiótico del lenguaje, que tiene la capacidad de atentar contra los sistemas ideológicos cerrados y las estructuras de dominación social. Así, a través de la negatividad hegeliana –pero sin incurrir en el ‘no’ que profiere el padre simbólico–, Kristeva apela a una teleología del devenir, que destruye la unidad (¿imaginaria?) del ser del sujeto y su cuerpo:

Le corps humain est lui aussi un procès. Il n’est pas une unité, mais une totalité plurielle, à membres distincts qui n’ont pas d’identité mais qui sont le lieu d’application des pulsions. Ce corps démembré ne se ré-ajuste, ne se met en branle, ne fonctionne biologiquement et physiologiquement, qu’à condition d’être inclus dans une pratique qui embrasse le procès de la signifiante. Sans une telle pratique, le corps en procès se disloque, les pulsions le déchiquètent en territoires bloqués et immobiles, il est un volume pesant: hors du procès, il ne retrouve d’identité qu’inorganique, paralysée, morte. Dans le procès, en l’affrontant, en déplaçant ses

limites, ses lois, le sujet en procès les découvre et les énonce en les pratiquant (*La Révolution du langage poétique*, p. 96).

En definitiva, la *chora* semiótica –al margen de la ley paterna– fragmenta la unidad del cuerpo, que queda a merced de la deriva incontrolable de las pulsiones parciales, más allá del sistema orgánico que impone la biología. Así, cuando el sujeto rechaza la ley del incesto y recupera la figura de la madre, el texto se llena de un goce (femenino) suplementario que destruye el orden simbólico del lenguaje y, de paso, desestabiliza la estructura socio-económica que sustenta el sistema del capitalismo. En el goce se encuentra, entonces, la fuerza revolucionaria que posibilita el cambio social:

le texte s'en joue – devrait pouvoir assumer la narration d'un projet révolutionnaire. Car c'est lui qui peut être la contre-charge défensive, qui contrecarre le rejet hétérogène sans l'arrêter, mais qui assure au contraire la durée de la lutte à l'intérieur de chacun des versants (pulsionnel-signifiant), parce qu'il assure l'impact historique de leur inséparabilité. Ainsi articulée, la contradiction hétérogène pénètre ou côtoie le discours critique – représentant d'une pratique sociale révolutionnaire, et lui restitue son moteur: le rejet, la contradiction hétérogène, la jouissance dans la mort, que, sans cela, la pratique sociale elle-même a tendance à refouler sous des visions unitaires et technocratiques du sujet. Le retour toujours renouvelé, qui n'a rien d'une répétition mécanique, du « matériel » dans la « logique », assure à la négativité une permanence jamais raturée sous les thèses d'un désir subjectif et bloquant. L'hétérogène est alors non pas sublimée, mais ouverte dans le symbolique qu'elle met en procès et où elle rencontre le processus historique tel qu'il s'effectue dans la société, et tel que le matérialisme historique en produit la connaissance (*La Révolution du langage poétique*, p. 171).

Sin embargo, la sociedad capitalista –con el fin de proteger el sistema social– trata de limitar la violencia destructiva que emana de lo real-pulsional, adaptando las estructuras lingüísticas al orden socio-económico y sometiendo el lenguaje a las normas de una gramaticalidad estricta. La estrategia consiste en acomodar el goce a las estructuras simbólicas del discurso, para arrebatar al texto toda su capacidad revolucionaria, restringiendo el lenguaje a una función meramente comunicativa, tal y como exige el sistema de valores de la sociedad capitalista. En este contexto, Kristeva reconceptualiza la teoría lacaniana sobre el goce suplementario (de la mujer), ya que – más allá de la ley de la castración simbólica– el goce femenino permite poetizar (y revolucionar) la palabra, al destruir el orden simbólico del lenguaje. De esta manera, la *chora* semiótica arremete contra todo orden establecido, al introducir el movimiento pulsional en la palabra y corporeizar la letra con la exuberancia del goce. Así, a través de la desestabilización del campo simbólico –consecuencia de la

transgresión de la ley fálica–, la *chora* semiótica se acerca a los abismos del lenguaje y, más allá de los límites de lo conocido, revela la capacidad política de una palabra llena de goce.

## VIII. Ejercicios de escritura desde el goce y la muerte: Maurice Blanchot

### 8.1 El trabajo de la repetición

Cultivar el vacío con las manos desnudas,  
como el labrador más primitivo,  
pero además cultivar el vacío con el mismo vacío,  
con su inocencia última:  
su ignorancia de ser.

Roberto Juarroz, *Undécima poesía vertical*.

Desde el ámbito de la teoría y la crítica literaria, el trabajo de la repetición – identificado con el goce lacaniano y la pulsión de muerte– permite reflexionar sobre los límites que circunscriben el ser mismo del lenguaje, ya que remite a la dimensión de un ‘más-allá’ en donde el orden racional del discurso entra en crisis. Así, en estos momentos, la teoría y la crítica literaria no recurren directamente al concepto de ‘goce’ lacaniano, sino a la teoría de la pulsión de muerte, cuya violencia irracional – cercana a la experiencia de la transgresión– es capaz de destruir el orden simbólico del lenguaje. En este sentido, las posibilidades inesperadas que el concepto de ‘goce’ lacaniano abre en la dimensión del lenguaje –al arremeter contra el ordenamiento del significante fálico– van a ser analizadas desde las marcas que deja el gesto de la repetición, en donde la palabra descubre el reino ilimitado de la finitud y la muerte. El concepto de ‘goce’, por lo tanto, tiene consecuencias inesperadas y abre redes conceptuales novedosas que alcanzan el ámbito de la teoría literaria, ya que se presenta de manera indirecta en la compulsión a la repetición, como un acto creativo

que desestructura el proceso de la escritura, hasta llegar a manifestar la dimensión de lo real que excede el lenguaje discursivo. En este sentido, comenta Lacan,

la notion de la pulsion de mort est une sublimation créationniste, liée à cet élément structural qui fait que, dès lors que nous avons affaire à quoi que ce soit dans le monde qui se présente sous la forme de la chaîne signifiante, il y a quelque part, mais assurément hors du monde de la nature, l'au-delà de cette chaîne, l'*ex nihilo* sur lequel elle se fonde et s'articule comme telle (*Le Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse*, p. 251).

La pulsión de muerte –desde la violencia y la perversión– trabaja en contra del orden simbólico del lenguaje, para revelar la cara oculta que se esconde detrás de la palabra: esa dimensión extraña y desconocida que desborda los límites del discurso racional, en busca del silencio que hace desfallecer al lenguaje. Así, pues, la insistencia de lo real-pulsional destruye el proceso de la cadena significativa (*automaton*), a través de la compulsión a la repetición de un cuerpo lleno de goce (*tyché*), en donde la palabra descubre el ‘afuera’ del lenguaje racional y discursivo. En este sentido, gracias a la experiencia de la transgresión, la pulsión de muerte inaugura una dimensión que queda más allá de las palabras –cuando la violencia que imprime el Nombre ya ha sido borrada–, hecho que garantiza la reformulación de las fronteras que delimitan el orden racional del discurso. La muerte, por lo tanto, se convierte en un nuevo nacimiento para el lenguaje: es la negatividad afirmativa que –más allá de la representación– produce una dimensión extranjera, que desarticula el trabajo que realiza el corte de la castración simbólica, a través de la ley que dicta la figura del padre. Así, según explica Lacan, “quand nous voulons atteindre dans le sujet ce qui était avant les jeux sériels de la parole (...) nous le trouvons dans la mort, d'où son existence prend tout ce qu'elle a de sens” (“Fonction et champ de la Parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, p. 320). Ahora, bajo la estrategia de la pulsión de muerte, el lenguaje racional y discursivo descubre el reino ilimitado del límite que desgarrar la autocomplacencia que reporta la identidad, obligando a la palabra a enfrentarse con el no-ser que inaugura el proceso de la diferencia. En ese momento, desde la insistencia de la pulsión muerte, el lenguaje queda atravesado por el azar y la violencia de lo inesperado, suspendido en el vacío que inaugura una repetición (siempre) creadora, que invita al grito y la desobediencia. En la teoría y la crítica literaria, entonces, el concepto de ‘goce’ se piensa desde los parámetros de la compulsión a la repetición –en los giros que quiebran el lenguaje; en la escritura

fragmentaria que acecha el silencio—, con el fin de desentrañar el funcionamiento de la estructura simbólica del lenguaje y reflexionar sobre una escritura que queda más allá de las palabras.

En *Diferencia y repetición* (1968), Deleuze reformula la hipótesis freudiana sobre la pulsión de muerte y afirma que la repetición es una diferencia creadora, que tiene la capacidad de cuestionar la filosofía platónica de la identidad, en donde se apoya el juego de la representación que rige el lenguaje discursivo. Hasta ahora, la pulsión de muerte freudiana se plantea desde los parámetros delimitados por la represión, estableciendo una relación inversa entre la repetición y la conciencia, porque cuanto menos elabora el sujeto la vivencia dolorosa del pasado, más repite —de manera inconsciente— esa vivencia dolorosa en el presente, invocando la forma de lo ‘Mismo’ en el juego de la representación. Sin embargo, Deleuze invierte la perspectiva freudiana y afirma que es gracias a la repetición como el mecanismo psíquico del sujeto puede cumplir con la represión: “No repito porque reprimo”, dice Deleuze, “Reprimo porque repito, olvido porque repito” (*Diferencia y repetición*, p. 45). De este modo, desde una filosofía de la diferencia, Deleuze plantea la teoría de una repetición no representativa, que permite pensar el proceso de la repetición más allá de la *mimesis*, como un acto creativo que posibilita el mecanismo de la represión, en donde emerge la dimensión de lo inesperado. La repetición, por lo tanto, nunca es una repetición de lo ‘Mismo’, porque más allá de los parámetros de la identidad —en tanto que “diferencia sin concepto”<sup>108</sup>— la repetición está atravesada por la alteridad y la heterogeneidad del acontecimiento, que es susceptible de crear algo siempre nuevo<sup>109</sup>. A partir de aquí, Deleuze recupera el momento concreto en que Freud rechaza su primera teoría sobre la neurosis —provocada, según dice, por los acontecimientos de la realidad material— y pasa a definir la neurosis en relación a la realidad psíquica y el fantasma, porque le interesa el valor que se le concede al simulacro y la máscara, en donde desaparece el principio de un original naturalizado. Así, alejado de la filosofía

---

<sup>108</sup> Término empleado por Gilles Deleuze, en *Diferencia y repetición*, p. 53.

<sup>109</sup> Deleuze explica el concepto de ‘repetición creadora’ a través de *Pierre Menard, autor del Quijote*. Dice: “Borges (...) va más allá cuando considera un libro real, por ejemplo *Don Quijote*, como si fuera un libro imaginario, reproducido por un autor imaginario, Pierre Ménard, a quien a su vez considera real. Entonces, la repetición más exacta, la más estricta, tiene como correlato el máximo de diferencia (‘El texto de Cervantes y el de Ménard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico...’)” (*Diferencia y repetición*, p. 19).

platónica –edificada sobre la voluntad de negar o esconder la diferencia–, Deleuze recupera la noción de simulacro:

una imagen demoníaca, desprovista de semejanza; o, mejor dicho, a la inversa del ícono, ha puesto la semejanza en el exterior y vive de diferencia. Si produce un efecto exterior de semejanza, es como ilusión, y no como principio interno; está él mismo construido sobre una disparidad, ha interiorizado la desemejanza de las series constituyentes, la divergencia de sus puntos de vista, de modo que muestra varias cosas, relata varias historias a la vez (*Diferencia y repetición*, p. 198).

Para Deleuze, el simulacro es una imagen demoníaca: una producción aberrante –atravesada por el juego de la diferencia–, que se mantiene al margen de los parámetros delimitados por la filosofía (platónica) de la identidad, gracias a la desestabilización que provoca el principio de una repetición creadora. De esta manera, como la reminiscencia proustiana –producto del sabor de una magdalena o de la melodía sutil de un piano–, la pulsión de muerte permite conservar intacto el pasado, pero no a través del mecanismo del reconocimiento y la memoria, sino gracias a la experiencia del olvido, como una negatividad afirmativa que garantiza el proceso creativo de la repetición. Por eso, a través de la compulsión a la repetición, Deleuze comenta:

Combray no resurge como fue en su presente, ni como podría serlo, sino en un esplendor nunca vivido, como un pasado puro que revela por fin su doble irreductibilidad al presente que ha sido, pero también al presente actual que podría ser, gracias a una interpretación de los dos. Los antiguos presentes se dejan representar en la síntesis activa más allá del olvido, en la medida en que el olvido está empíricamente vencido. Pero allí, *dentro* del Olvido, y como inmemorial, Combray surge bajo la forma de un pasado que no fue nunca presente: el en-sí de Combray (*Diferencia y repetición*, p. 140).

Así, al margen del sistema de defensa que inaugura el fetiche freudiano, la compulsión a la repetición no supone un simple retorno al pasado –bajo la forma del principio de la representación y el reconocimiento–, sino que es el poder diferencial e intensivo que –como una síntesis pasiva de la memoria– permite recobrar el pasado en sí mismo, a través del proceso de la reminiscencia, que garantiza la creación de un pasado que nunca fue presente. De esta manera, comenta Deleuze, la compulsión a la repetición no implica el retorno reiterado de lo ‘Mismo’, sino la producción de un desdoblamiento que –de manera insistente– introduce el gesto del silencio y la muerte, ya que el proceso de la repetición exige que el punto originario de la cadena

sea sacrificado a la máscara y el olvido. Por eso, la compulsión a la repetición –en esa búsqueda del tiempo perdido– garantiza el encuentro (inesperado) con el goce y la muerte: “La fórmula proustiana, ‘un poco de tiempo en estado puro’, designa primero el pasado puro, el ser en sí del pasado, es decir, la síntesis erótica del tiempo, pero designa más profundamente la forma pura y vacía del tiempo, la síntesis última, la del instinto de muerte que desemboca en la eternidad del retorno en el tiempo” (*Diferencia y repetición*, p. 190). En este sentido, como el eterno retorno nietzscheano, la compulsión a la repetición no consigue recuperar el tiempo perdido, sino que queda estancado en un proceso reiterativo, que no hace más que desvirtuar –si es que algún día existió– el tiempo originario del pasado, convirtiendo el recuerdo en un acto creativo, gracias a la figura de la máscara y el simulacro. Así, a la manera de un entretenimiento japonés –en donde los pedazos de papel, al parecer informes, comienzan a estirarse y a tomar forma–, Combray vuelve a la vida como nunca existió: sale de una taza de té, en el recuerdo (y el olvido) del sabor de aquella magdalena, en la casa de la tía Leoncia, un domingo cualquiera. En ese momento, la compulsión a la repetición no garantiza la conservación del pasado, sino que supone el estancamiento del tiempo, en un bucle obsesivo que obliga al sujeto a enfrentarse con la experiencia del goce y la muerte. La abolición del tiempo, por lo tanto, permite la reduplicación continuada del pasado, como un acto creativo que –desde el proceso de la diferencia– conserva el recuerdo, a través de la afirmación incondicional de la finitud y la muerte. En este sentido, Deleuze se pregunta, “¿cómo el tema de la muerte, que parece recoger lo más negativo en la vida psicológica, puede ser en sí lo más positivo, trascendentalmente positivo, hasta el punto de afirmar la repetición?” (*Diferencia y repetición*, p. 43).

Por eso, en estos momentos, el interés de la teoría y la crítica literaria se centra en las escrituras que recurren a la estrategia de la repetición, para desestructurar la dimensión simbólica del lenguaje, en busca de un palabra que sea capaz de dar cabida a su propia muerte: la tanatografía, por lo tanto, queda inscrita en la dimensión de la letra, obligando al lenguaje a enfrentarse con la experiencia de la finitud y la muerte, en donde la palabra descubre los límites que restringen el discurso. De esta manera, desde la violencia de la transgresión, la literatura rechaza la estrategia de la

progresión lineal del tiempo –representada en el relato épico<sup>110</sup>– y opta por la inmovilidad temporal y el reposo, en donde al lenguaje ya sólo le queda recurrir al desdoblamiento infinito de la palabra<sup>111</sup>. Como el inconsciente freudiano –en donde el tiempo no existe, sino que insiste–, la compulsión a la repetición inaugura una narración que queda estancada en el tiempo: es un movimiento recurrente de retorno hacia el pasado –motivado por el proceso de la memoria y el olvido–, que se protege contra la erosión y el paso del tiempo, en un juego de espejos que se abre al infinito. Sin embargo, a pesar de quedar suspendido en ese movimiento contrateleológico, la compulsión a la repetición invoca la experiencia de la muerte, a través de una escritura que –desde el proceso de la diferencia– se abre a una dimensión extraña y desconocida, identificada con el no-ser que sacude los límites del lenguaje racional y discursivo. Así, como consecuencia de la proximidad de la muerte, el orden del discurso descubre el vacío y la falla que atraviesa el ser del lenguaje, que –sin poder refugiarse en el consuelo que proporciona el principio de identidad– se abre a la dimensión de lo ilimitado, en un juego de dobles en donde cada palabra está llamada a la reduplicación y el desdoblamiento indefinido de su propia imagen. Por eso, termina Foucault, “la muerte es sin duda el accidente más esencial del lenguaje (su límite y su centro): a partir del día en el que se habló hacia la muerte y contra ella, para tenerla y detenerla, nació algo, murmullo que se retoma y se cuenta y se desdobra sin fin, según una multiplicación y un espesor fantásticos en los que se aloja y se esconde nuestro lenguaje de hoy” (“El lenguaje al infinito”, *Entre filosofía y literatura*, p. 183). Así, al recuperar la experiencia de la muerte –a través de la compulsión a la repetición–, la teoría y la crítica literaria analizan de manera indirecta los efectos que el goce

---

<sup>110</sup> Para incidir en la diferencia entre el tiempo lineal y el tiempo alegórico, ver Theodor Adorno y Max Horkheimer (1944): *Dialéctica de la ilustración*, Joaquín Chamorro Mielke (trad.), Madrid: Ediciones Akal, 2007.

Ahí, Adorno y Horkheimer analizan el carácter no ideológico de la alegoría, en contra del carácter ideológico de la épica, cuya finalidad es demostrar que el tiempo progresa de manera irremisible.

<sup>111</sup> En *La época de los banquetes*, Shattuck comenta: “antes de nuestra era aparecieron los estilos de la progresión. El carácter lineal e intencional del arte egipcio expresó la marcha inexorable hacia la muerte de un pueblo obsesionado por la idea de la vida después de la muerte. El movimiento de la tragedia griega clásica relataba la consumación de un destino humano, un destino tan inexorable como la muerte egipcia. Las aspiraciones de la arquitectura gótica se alzaban en arcos y chapiteles irrefrenables hacia el cielo. El estilo renacentista en la arquitectura y la pintura aumentó en magnificencia como respuesta al aumento del poder temporal del individuo y del Estado. En contraste con esas artes del progreso y el desarrollo, los cuadros, los poemas y las composiciones de las vanguardias se vuelven sobre sí mismos y permanecen en calma. Dan a entender que, al permanecer suficientemente en calma, al volverse por un instante exactamente idénticos a sí mismos, ni más ni menos, podemos permitir que el universo gire en torno a nosotros” (*La época de los banquetes*, p. 287).

lacaniano provoca en el orden simbólico del lenguaje, al inaugurar la dimensión de un ‘más-allá’ silencioso y desconocido, que desarticula el proceso de la escritura.

## 8.2 En busca del silencio

¿Y qué deseaba yo?  
Deseaba un silencio perfecto.  
Por eso hablo.

Alejandra Pizarnik, *Poesía completa*.

Sustentado en la hipótesis freudo-lacaniana de la pulsión de muerte, Blanchot elabora su teoría sobre la literatura en los años sesenta, como una experiencia de la transgresión que –desde el vacío de la soledad y la muerte– desgarrar el lenguaje racional y discursivo, en contra de la seguridad que otorga la identidad del concepto. De esta manera, a pesar de que no hace referencias explícitas al concepto de ‘goce’ lacaniano, Blanchot trabaja con los efectos que lo real del goce provoca en la dimensión simbólica del lenguaje, adaptando –de un modo furtivo y discreto– la teoría psicoanalítica en el marco de la reflexión literaria, a través de la experiencia del vacío y la muerte, que pasan a realizar una labor similar a la del ‘goce’ lacaniano. Así, Blanchot proclama una escritura plural e incómoda, que atenta contra el consuelo ontológico que proporciona el monolingüismo de la lengua, con el fin de abrir el lenguaje a la exterioridad irreductible de la figura del extranjero, en donde el ser encuentra la muerte y queda impugnado. Por lo tanto, la escritura –como el objeto ‘a’ lacaniano– se convierte en la estrategia que permite desarticular el orden simbólico del lenguaje, ya que trabaja abriendo huecos en la estructura del discurso, en busca de la locura y el sacrificio de la palabra.

En *L’Entretien infini* (1969), Blanchot explica que el lenguaje es el instrumento que utiliza el sujeto para luchar contra la muerte: es una manera de ocultar el horror que provocan la ausencia y el vacío, a través de la asignación de un Nombre, en donde se impone el ser y el sujeto –finalmente– encuentra calma y sosiego. La fuerza del concepto radica, entonces, en su capacidad para introducir en el pensamiento la negación de la muerte, a través de la afirmación incondicional de la identidad y la presencia del ser. Así, el lenguaje se convierte en la institucionalización de la

violencia –de manera soterrada, bajo la forma del secreto–, con el fin de alejar la muerte del espacio discursivo, ya que es incapaz de aceptar el reino de la contingencia y el azar que se manifiesta cuando la palabra –sin querer mitigar ya el dolor– renuncia a la autoridad del ser y rechaza cerrarse sobre sí misma. En este sentido, comenta Blanchot,

C'est la mort, c'est-à-dire le refus de la mort, la tentation de l'éternel, tout ce qui conduit les hommes à ménager un espace de permanence où puisse ressusciter la vérité, même si elle périt. Le concept (tout le langage donc) est l'instrument dans cette entreprise pour instaurer le règne sur. Inlassablement, nous édifions le monde, afin que la secrète dissolution, l'universelle corruption qui régit ce qui « est », soit oubliée au profit de cette cohérence de notions et d'objets, de rapports et de formes, claire, définie, ouvrage de l'homme tranquille, où le néant ne saurait s'infiltrer et où de beaux noms – tous noms sont beaux – suffisent à nous rendre heureux. (...) Nous avons perdu la mort. Perdu la mort? Qu'est-ce qui cherche à se dire par là? (...) Est-ce qu'à tout instant nous ne nommons pas ce qui fait de nous des mortels? Nous le nommons, mais pour le maîtriser par un nom et, en ce nom, à la fin nous en défaire. Tout notre langage – et c'est là sa nature divine – est agencé pour révéler, en ce qui « est », non ce qui disparaît, mais ce qui toujours subsiste et en cette disparition se forme: le sens, l'idée, l'universel; ainsi ne retient-il, de la présence, que ce qui, échappant à la corruption, marque et sceau de l'être (sa gloire aussi), n'est donc pas vraiment non plus (*L'Entretien infini*, p. 46 y 47).

El acto soberano de la nominación –en donde el ser y la representación se entrelazan– hace que el concepto se impregne de una dimensión ontológica, que protege al sujeto de la angustia que causa el vacío y la ausencia de ser, a través de la estabilidad que proporciona el principio de la identidad. El lenguaje, por lo tanto, es la estrategia que utiliza el sujeto para reafirmar la presencia del ser – bajo la forma de la verdad y el sentido–, en contra del malestar que provocan el deterioro y la dimensión de lo desconocido. Por eso, dice Blanchot, el lenguaje racional y discursivo se priva de la experiencia de la muerte, porque su trabajo consiste en ocultar el vacío (¿aneconómico?) que inaugura la nada, convirtiendo el lenguaje en un mecanismo de defensa que lucha por mantenerse a salvo de la invasión de lo extranjero. Sin embargo, para Blanchot, la escritura es un proceso que desarticula el ser del lenguaje y obliga al sujeto –solo y desamparado– a enfrentarse con la experiencia de la finitud y la muerte: “Invisiblement, l'écriture est appelée à défaire le discours dans lequel, si malheureux que nous croyons être, nous restons, nous qui en disposons, confortablement installés. Écrire, sous ce point de vue, est la violence la plus grande, car elle transgresse la Loi, toute loi et sa propre loi” (*L'Entretien infini*, p. VIII). Ahora, más allá del consuelo que proporciona el lenguaje racional y discursivo, la

escritura blanchotiana apela a la insumisión y la rebeldía, con el fin de transgredir la ley que instauro el orden simbólico del lenguaje, para poder integrar la muerte en el hueco vacío de la palabra. Así, al pronunciar el *Lazare venir foras*, la muerte se convierte en el principio que inaugura el juego del lenguaje –desde el límite, pero al infinito–, en contra de la autosuficiencia de la que presume el ser del lenguaje, al escribir cada palabra con el gesto de la ausencia y el silencio. Por eso, en la obra blanchotiana, Orfeo ocupa un espacio privilegiado, ya que se convierte en el mito que permite pensar la unión indisoluble que se establece entre la escritura y la dimensión irreparable de la pérdida y el olvido: incumplir la ley, comenta Blanchot, y volverse para mirar a Eurídice en la oscuridad (por última vez) ya no es ninguna traición, sino que es el gesto que inaugura la escritura, en el momento en que la obra se desintegra y muere.

De esta manera, al introducir la experiencia de la muerte en el espesor de la palabra, el lenguaje queda suspendido en el vacío que inaugura la alteridad, convirtiéndose en una experiencia de apertura hacia la incertidumbre y lo inesperado, en donde el ser del lenguaje –finalmente– pierde su consistencia y descubre el silencio. Blanchot, por lo tanto, apela al proceso de la diferencia, en donde el principio (¿tautológico?) de la identidad queda destruido, como consecuencia de un movimiento de distanciamiento que impide la clausura definitiva del ser del lenguaje. En este sentido, comenta Blanchot, “La différence est la retenue du dehors; le dehors est l’exposition de la différence; différence et dehors désignent la disjonction originelle – l’origine qui est la disjonction même et toujours disjointe d’elle-même” (*L’Entretien infini*, p. 241). Influenciado por la alteridad levinasiana, Blanchot llega a la conclusión de que la escritura –como un proceso de la diferencia– garantiza la llegada del extranjero: esa figura extraña y desconocida –identificada, en estos momentos, con el proletario<sup>112</sup>–, que perturba el espacio familiar y doméstico, con el fin de introducir el no-ser que desestructura el orden racional del discurso. Así, para Blanchot, la palabra se convierte en una huida –siempre a la deriva; siempre más allá de sí misma–, al quedar atravesada por el movimiento (¿hospitalario?) que da cabida al ser del otro, en un

---

<sup>112</sup> Las palabras exactas de Blanchot son: “L’homme en tant qu’autrui et toujours venant du dehors, toujours par rapport à moi sans pays, lui, étranger à toute possession, dépossédé et sans demeure, celui qui est comme ‘par définition’ le prolétaire – le prolétaire, c’est toujours l’autre –, n’entre pas en dialogue avec moi” (*L’Entretien infini*, p. 80).

gesto desesperado por preservar el vacío que desarticula el lenguaje. Se trata, por lo tanto, de hacer un hueco al deseo, a través de la experiencia de la muerte:

La pensée qui pense plus qu'elle ne pense est Désir. Un tel désir n'est pas la forme sublimée du besoin, pas davantage le prélude de l'amour. Le besoin est un manque qui attend d'être comblé; le besoin est satisfait. L'amour veut l'union. Le désir qu'on peut appeler métaphysique est désir de ce qui ne nous manque pas, désir qui ne peut être satisfait et ne désir pas s'unir avec le désiré: il désire cela dont celui qui désire n'a nullement besoin, qui ne lui fait pas défaut et qu'il ne désire pas atteindre, étant le désir même de ce qui doit lui rester inaccessible et étranger – désir de l'autre en tant qu'autre, désir austère, désintéressé, sans satisfaction, sans nostalgie, sans retour (*L'Entretien infini*, p. 76).

El deseo blanchotiano –edificado sobre la teoría lacaniana– es la fuerza que trabaja en el intersticio de la palabra, incidiendo en el vacío y la carencia que atraviesa el ser del lenguaje, cuando la muerte está cerca. De esta manera, al descubrir la incompletud que atraviesa el orden racional del discurso –gracias a la experiencia de la finitud y la muerte–, la palabra se impregna de deseo, en un anhelo desesperado por alcanzar el ser del otro: esa dimensión exterior y desconocida –¿identificada con lo real-lacaniano?–, en donde el lenguaje se queda sin palabras. Así, para Blanchot, la escritura es una pregunta sin respuesta –abierta hacia esa alteridad irreductible–, que permite conservar el movimiento errático de la palabra, en busca del silencio. Por eso, más allá del consuelo ontológico que proporciona la respuesta, la pregunta blanchotiana –como deseo del pensamiento– trabaja al margen de la clausura que impone la afirmación o la negación del lenguaje, desde esa dimensión exterior y dislocada en donde se sostiene la violencia de lo neutro<sup>113</sup>: “expérience non dialectique de la parole”, dice Blanchot, “L'inégalité en question ne signifie peut-être rien d'autre qu'une parole qui parlerait sans égaliser, sans identifier, c'est-à-dire sans tendre à l'identité du contentement et de l'entente accomplie. C'est-à-dire une parole qui maintiendrait dans son irréductible différence la vérité étrangère, celle de l'Étranger qui, dans sa parole même, est présence de l'étrangeté” (*L'Entretien infini*, p. 90). Al margen del método dialéctico –en donde la diferencia queda finalmente eliminada, en la síntesis que reconcilia los contrarios–, Blanchot apela a la pluralidad de la palabra, incapaz de aceptar la exigencia totalizadora que impone el ser del lenguaje. De esta manera, desde la dimensión de lo neutro, Blanchot reivindica una

---

<sup>113</sup> En los seminarios impartidos en el Collège de France (1977-1978), Barthes –influenciado por la teoría blanchotiana– profundiza en el concepto de lo neutro y afirma que es aquello que desbarata el paradigma, impidiendo resolver el juego del sentido a través del método binario, que funciona por oposiciones. Ver Roland Barthes (1977-1978): *Le Neutre*, París: Éditions du Seuil, 2002.

escritura inconformista y rebelde que se resista a cumplir con los requisitos que marca la ontología, para poder alcanzar una afirmación impersonal que impida la autoinvocación del ser del sujeto y del lenguaje. Así, suspendido en el abismo que inaugura la experiencia de la muerte, el lenguaje puede reconquistar (por fin) la dimensión de un ‘más-allá’ lejano y desconocido, que queda al margen del orden racional del discurso: es el espacio de la soledad y el silencio –que Lacan llama ‘lo real del goce’–, en donde la obra existe como sacrificio del ser y la palabra.

Por eso, según explica Blanchot, la finalidad de la escritura es alcanzar el vacío y la ausencia de obra, pero no como el reverso que permite completar la falta que atraviesa el ser del lenguaje, sino como esa fuerza exterior –cercana a la experiencia de la locura– que permite cuestionar el orden racional del discurso. En este sentido, comenta Blanchot, “toute œuvre littéraire importante (...) œuvre où se retient, comme son centre toujours décentré, le désœuvrement: l’absence d’œuvre. L’absence d’œuvre qui est l’autre nom de la folie. L’absence d’œuvre où cesse le discours pour que vienne, hors parole, hors langage, le mouvement d’écrire sous l’attrait du dehors” (*L’Entretien infini*, p. 45). En estos momentos, en “La locura, ausencia de obra” (1964), Foucault –cuatro años después de *Historia de la locura en la época clásica*– afirma que la literatura es la única disciplina capaz de recoger la experiencia de la locura, hecho que obliga al pensamiento racional y discursivo a reformular los límites internos que circunscriben el campo del conocimiento occidental. Para Foucault, debido al trabajo que realiza la literatura, la locura se desata del parentesco que mantiene con la enfermedad mental, con la que ha ocupado –desde el signo XVII– el mismo espacio de los lenguajes excluidos. De esta manera, al romper con la unidad antropológica que compartía con el régimen de la patología, la locura se convierte en una experiencia imprescindible para el pensamiento occidental, ya que supone un cuestionamiento crítico de los límites del lenguaje, en busca de una palabra desconocida y extranjera. Así, dice Foucault, “la locura entra en un nuevo ciclo. Se ha despegado ahora de la sinrazón, que durante largo tiempo va a permanecer, como estricta experiencia poética o filosófica repetida de Sade a Hölderlin, a Nerval y a Nietzsche, el puro hundimiento en un lenguaje que suprime la historia y que hace cintilar, en la superficie más precaria de lo sensible, la inminencia de una verdad inmemorial” (*Historia de la locura en la época clásica II*, p. 397). Durante años, explica Foucault, la locura ha sido enterrada bajo los pliegues de la enfermedad

mental, con el fin de acallar una experiencia que tiene la capacidad de enfrentarse con el orden establecido, armada únicamente con el cuerpo y el gesto de la palabra. Sin embargo, de manera progresiva y gracias a la literatura, la locura consigue desprenderse del control que el positivismo científico y la ciencia médica ejercen sobre el cuerpo (y la palabra), liberándose de la identificación que la mantenía amarrada al cuadro de la patología. De esta manera, la irracionalidad y la locura se convierten en el espacio en donde el sujeto puede volver a reconocerse, porque – según explica Foucault– “La sinrazón ya no lleva esos rostros extraños en que la Edad Media gustaba de reconocerla, sino la máscara imperceptible de lo familiar y de lo idéntico” (*Historia de la locura en la época clásica II*, p. 19). Por eso, dice Blanchot, la literatura se acerca a la experiencia de la locura: a esa palabra trágica e irracional, en donde el lenguaje discursivo desfallece y el sujeto –privado de la seguridad que proporciona el principio de identidad– ya sólo puede proferir una palabra silenciosa e impersonal. La intención de la literatura, por lo tanto, es acoger el vacío que traspasa el ser del lenguaje, en un proceso autotanatográfico que culmina con la muerte y la ausencia de obra. Al fin y al cabo, desde la experiencia de la transgresión, la literatura comunica el ser del lenguaje en el no-ser: “[busca] su verdad, su palabra esencial y sus signos en el riesgo que les [hace] temblar” (“La locura, la ausencia de obra”, *Entre filosofía y literatura*, p. 271).

Así, en estos años, Blanchot reconceptualiza la teoría lacaniana sobre el ‘goce’ y trabaja con los efectos que la violencia de lo real-pulsional ocasiona en la dimensión simbólica del lenguaje, a través de la afirmación incondicional del vacío y la muerte. De esta manera, desde la experiencia de la transgresión, la muerte blanchotiana –de la misma manera que el ‘goce’ lacaniano– inaugura la dimensión de lo desconocido, al arremeter contra la autosuficiencia que exhibe el ser del lenguaje, en donde emerge la figura perturbadora del extranjero. La muerte, por lo tanto, se viste con los atributos del ‘goce’ lacaniano, en busca de la dimensión de lo real, en donde el orden discursivo se pone en cuestionamiento. De esta manera, al trasladar un concepto psicoanalítico al ámbito de la teoría y la crítica literaria –bajo la forma de la transgresión y la muerte–, Blanchot es capaz de pensar esa dimensión del ‘más-allá’ –entendida como un *surplus* de goce–, que permite desestructurar el lenguaje. Al final, dice Blanchot, se trata de “libérer la pensée de la pensée, l’obligeant, non pas à abdiquer, mais à penser plus qu’elle ne peut penser, autre chose que son possible. Ou

encore à parler en disant ce « plus », ce ‘surplus’ qui précède et suit toute parole” (*L’Entretien infini*, p. 245). Por eso, influenciado por la teoría sobre la finitud y la muerte, Blanchot escribe desde el fragmento, más allá de la continuidad temporal donde se forja el ser del lenguaje: es la experiencia del Tiempo como ausencia del tiempo, que hace que el lenguaje quede estancado en la compulsión a la repetición de un tiempo (casi) mínimo o imperceptible, en donde ya sólo hablan la muerte y el silencio.



## **TERCERA PARTE**

**La situación del placer entre la pulsión y el goce**



## IX. Un marxismo renovado: Louis Althusser

### 9.1 La escuela de Ulm

La teoría de Marx es  
todopoderosa, porque es cierta.

Vladímir Ilich Lenin.

En la École Normale Supérieure, Althusser –el caimán de filosofía<sup>114</sup>– convierte la escuela de Ulm en un espacio político, en donde confluyen las reivindicaciones del aparato universitario y las demandas del Partido Comunista francés, impulsando la revolución estudiantil de Mayo del 68. A diferencia de la formación que se imparte en la escuela de Saint-Cloud –dirigida por Jean-Toussaint Desanti, quien aconseja abandonar la filosofía y formarse en la especialidad científica–, Althusser reserva a la filosofía un espacio privilegiado dentro de las ciencias humanas, convirtiendo la escuela de Ulm en el lugar ideal para superar a la vieja Sorbona. Así, desde el psicoanálisis, la antropología y la lingüística –y en contra de la sociología y la psicología–, Althusser adopta una distancia crítica con respecto al marxismo ortodoxo: su finalidad es colocar las enseñanzas de Marx en el epicentro del paradigma estructuralista, pero tratando de separar el pensamiento marxista de su destino histórico, en donde queda reducido a la vulgata estalinista. De esta manera, Althusser consigue introducir a Marx en el programa de estudios de la École Normale Supérieure, centro neurálgico de la élite intelectual francesa en estos momentos: entre 1961 y 1962, junto a la publicación de *Los manifiestos filosóficos de Feuerbach* (1960), Althusser realiza un seminario sobre el joven Marx; posteriormente, entre 1964 y 1965, inicia un seminario con Étienne Balibar, Pierre Macherey, Roger Establet y Jacques Rancière, que se centra en la lectura colectiva de *El Capital* (1867; 1885; 1894); y, finalmente, estos seminarios quedan recogidos en la obra *Lire Le Capital* (1965), que se va a convertir en un libro de referencia para los intelectuales revolucionarios de izquierda. Así, desde la radicalidad del pensamiento marxista, la

---

<sup>114</sup> El director de estudios y secretario de la École d’Ulm recibía el nombre de ‘caimán’ de filosofía de la École Normale Supérieure.

escuela de Ulm se convierte en un espacio universitario de protesta, en contra de las autoridades dirigentes, utilizando el estructuralismo como arma de ataque.

Desde 1948, Althusser milita en el Partido Comunista francés, pero critica la maquinaria de dominación en la que se ha convertido el Partido, similar –en su opinión– a la del aparato militar o el Estado. Por eso, su intención es romper con la dinámica ideológica que sirve de cohesión al Partido, pero sin abandonar la organización política, ya que considera que es un instrumento imprescindible para cambiar las condiciones socio-económicas del sistema establecido. En este sentido, Althusser es deudor de la tradición leninista –y también del pensamiento político que procede de Maquiavelo–, porque no sólo ve en el Partido la materialización de una dirección estratégica necesaria para las luchas del proletariado, sino que también considera que el Partido es un instrumento insustituible en los enfrentamientos políticos que conforman el entramado ideológico de las sociedades capitalistas. Sin embargo, como un marxista herético, Althusser traza una línea de demarcación entre la teoría marxista y todas las interpretaciones idealistas que –desde el subjetivismo filosófico y político– amenazan con desvirtuar su pensamiento. De esta manera, la intención de Althusser es pensar la crisis que vive el marxismo, para poder reconstruir y revitalizar su teoría, más allá de la apropiación –en su opinión, indebida– que hace la ideología idealista del aparato teórico del marxismo:

*Si hablamos de la ‘crisis del marxismo’, no damos a nuestros adversarios ninguna arma que no hayan utilizado ya cientos de veces. Ahora bien, si hablamos de ella, no será como ellos, para entregarles nuevos argumentos, sino para quitarles los que detentan a causa de nuestra propia debilidad política y teórica (...). La crisis del marxismo, quizá por primera vez en su historia, puede convertirse hoy en el comienzo de su liberación, y así, de su renacimiento y de su transformación (Marx dentro de sus límites, p. 23).*

Consciente del momento crítico que atraviesa el marxismo, Althusser adopta el método de la ruptura bachelardiana y establece un corte radical en el pensamiento de Marx, distinguiendo entre las obras de juventud –que quedan atrapadas en el idealismo hegeliano de reminiscencias feuerbachianas– y las obras posteriores a 1845, en donde Marx arremete contra la antropología y el humanismo filosófico, que a partir de este momento queda definido como ideología. Así, según explica Althusser en “Marxismo y humanismo” (1964), para el joven Marx el concepto de ‘Hombre’ es el fundamento teórico que le permite construir una teoría rigurosa de la historia y una

práctica política coherente, sustentada en el humanismo de la enajenación de corte feuerbachiano. En esta línea, la lucha revolucionaria –bajo la forma de la lucha de clases– tiene como objetivo el fin de la explotación humana, con la intención de liberar al hombre de su condición enajenada y, por ese motivo, la revolución ya no es sólo política, sino también humana (y comunista). Sin embargo, en el período de madurez, Marx rompe con esta teoría que tiene la característica de fundar la historia y la política en la esencia del hombre y comienza a pensar con conceptos radicalmente nuevos –formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideología–, que le permiten trasladarse desde el materialismo premarxista de la enajenación feuerbachiana a un materialismo-histórico de la *praxis*, con el fin de comprender los diferentes niveles específicos de la práctica humana. De esta manera, desde *Los manuscritos del 44* a la obra de madurez de *El Capital*, Althusser señala el cambio que se produce en la obra marxista, cuando éste abandona la centralidad concedida a la figura del hombre –como principio constitutivo de la objetividad económica– y comprende que el sujeto es la figura que sirve de soporte a las relaciones económicas, modificando de manera decisiva la teoría de la subjetividad y la noción de trabajo (concreto/abstracto<sup>115</sup>), conforme a los presupuestos del materialismo-histórico. Sin embargo, según explica Althusser, los intelectuales comunistas que han vivido la crítica del dogmatismo estaliniano como una liberación, recurren a los presupuestos premarxistas del joven Marx y, desde una interpretación ideológico-idealista, acaban identificando el marxismo con una filosofía del hombre, en contra del carácter científico del marxismo de madurez:

La crítica al ‘dogmatismo’ staliniano ha sido ‘vivida’, por los intelectuales comunistas antes que nada, como una ‘liberación’. Esta ‘liberación’ ha dado nacimiento a una reacción ideológica de tendencia ‘liberal’, ‘moral’, que ha encontrado espontáneamente los viejos temas filosóficos de la ‘libertad’, del

---

<sup>115</sup> En una carta a Engel, el 8 de enero de 1868, Marx declara que el descubrimiento de la naturaleza doble del trabajo –un trabajo concreto y un trabajo abstracto– es el fundamento teórico que estructura su concepción crítica de las categorías económicas, hecho que garantiza el desplazamiento desde el discurso ideológico del joven Marx, al discurso científico del Marx del período de madurez. Según comenta Rancière: “Dans les *Manuscrits*, les objets économiques étaient traités d’une manière amphibologique [ce procédé qui permet à la loi économique de devenir loi anthropologique] parce que la théorie de la richesse était recouverte par une théorie feuerbachienne du sensible. Le caractère *sensible* des objets du travail renvoyait à leur caractère *humain*, à leur statut d’objets d’une subjectivité constituante. Ici [dans *Le Capital*] les objets ne sont plus pris pour de l’*humain-sensible*. Ils sont *sensibles-suprasensibles*” (“Le Concept de critique et la Critique de l’Économie politique des « Manuscrits de 1844 » au « Capital », *Lire Le Capital*, p. 123). Sin embargo, para Rancière, la economía clásica es incapaz de comprender la distinción entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto y la dimensión sensible y la dimensión suprasensible, al quedar estancada en el discurso ideológico del joven Marx.

‘hombre’, de la ‘persona humana’, y de la ‘alienación’. Esta tendencia ideológica ha buscado sus garantías teóricas en las *Obras de juventud* de Marx que contienen, en efecto, todos los argumentos de una filosofía del hombre, de su alienación y de su liberación. Estas condiciones han provocado una inversión asombrosa de la situación en la filosofía marxista. Las *Obras de juventud* de Marx que desde los años treinta servían de caballo de batalla a los intelectuales pequeño-burgueses en su lucha contra el marxismo, se han puesto súbita y masivamente al servicio por numerosos intelectuales comunistas ‘liberados’ del dogmatismo staliniano por el XXº Congreso. El tema del ‘humanismo marxista’, la interpretación ‘humanista’ de la obra de Marx, se han impuesto progresiva e irresistiblemente en la filosofía marxista reciente, al interior mismo del partido comunista soviético y de los partidos comunistas occidentales (“Prólogo a la segunda edición”, *La revolución poética de Marx*, p. XIII).

Para Althusser, este recurso a la ideología –bajo la forma del humanismo filosófico– manifiesta una carencia teórica por parte de los ideólogos marxistas, que tratan de suplir esa falta a través de un idealismo de corte feuerbachiano. Así, liberados de la vulgata estalinista, los intelectuales comunistas de los años sesenta y setenta se refugian en un marxismo humanista –“Todo para el hombre”<sup>116</sup>–, que contrasta con el humanismo de clase del comunismo chino, en donde todavía impera la dictadura del proletariado. Sin embargo, frente a este reduccionismo ideológico de la teoría marxista, Althusser –gracias a la ruptura epistemológica de Bachelard– practica un corte en la obra marxista y utiliza sus obras de madurez para cuestionar la ideología premarxista del joven Marx, ya que es incapaz de aceptar la postura del humanismo filosófico, en donde el sujeto es el agente y el motor de la realidad económica. No obstante, las tesis de Althusser no van a ser adoptadas por el Comité central del Partido Comunista francés que, en marzo de 1966, proclama: “el marxismo es el humanismo de nuestro tiempo” (*Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*, p. 335).

En “Freud y Lacan” (1964), Althusser intenta acercar la postura marxista y la postura psicoanalítica, ya que considera que su confluencia permite una mejor comprensión de los fenómenos político-ideológicos y proporciona el aparato metodológico necesario para poder cuestionar las interpretaciones ideológicas del humanismo filosófico. Así, de la misma manera que el pensamiento teórico francés no puede pensar sin un retorno a las bases teóricas del marxismo, Althusser opina que “los marxistas, que conocen por experiencia las deformaciones que infligieron al

---

<sup>116</sup> Consigna recogida por Althusser en “Prólogo a la segunda edición”, *La revolución poética de Marx*, p. XIV.

pensamiento de Marx sus adversarios, están en condiciones de comprender que a su manera Freud sufrió el mismo destino y comprender por lo mismo la importancia teórica de un auténtico ‘retorno a Freud’” (“Freud y Lacan”, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 71). De este modo, en contra del dogma estalinista, Althusser consigue abrir el marxismo al freudismo (lacaniano) y, a través de ese juego cruzado de miradas, regenera el alcance político de ambas disciplinas, que quedan atravesadas por la violencia de una fuerza extranjera, más allá del prejuicio filosófico y religioso de la pureza. A partir de aquí, Althusser analiza la lectura que hace Lacan de Freud –con el fin de desligar el freudismo del reduccionismo biologicista del positivismo científico– y, sin manifestarlo de manera explícita, queda claro que la intención de Althusser es aplicar ese mismo giro en la obra de Marx, para poder distanciar la teoría marxista de las apropiaciones ideológicas indebidas. Así, identificándose con Lacan y asumiendo el corte metodológico que éste practica en la obra freudiana –a través de la preeminencia del orden simbólico (sobre el orden imaginario)–, Althusser intenta dismantelar el marxismo ortodoxo, introduciendo el freudismo (lacaniano) en las entrañas de la teoría marxista, hecho que le permite cuestionar la ideología del humanismo filosófico. En este sentido, comenta Althusser,

Después de Copérnico, sabemos que la tierra no es el ‘centro’ del universo. Después de Marx, sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político y filosófico no es el ‘centro’ de la historia –incluso sabemos, contra los filósofos del Iluminismo y contra Hegel, que la historia carece de ‘centro’, aunque posee una estructura que sólo tiene un ‘centro necesario’ en el desconocimiento ideológico. Freud, a su vez, nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el ‘yo’, la ‘conciencia’ o la ‘existencia’ –ya sea la existencia del para-sí, del cuerpo propio o del ‘comportamiento’–, que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene ‘centro’ salvo en el desconocimiento imaginario del ‘yo’, es decir en las formaciones ideológicas en que se ‘reconoce’ (“Freud y Lacan”, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 95).

De esta manera, desde la estructura del desconocimiento, Althusser arremete contra el marxismo humanista de corte feuerbachiano, porque llega a la conclusión –influido por la teoría lacaniana del corte simbólico– de que el sujeto ya está enajenado de antemano, marcado por la dimensión del inconsciente en tanto que ideología. Al fin y al cabo, dice Althusser, “toda ideología tiene por función (...) la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos” (“Ideología y aparatos ideológicos del Estado”,

*Ideología y aparatos ideológicos del Estado y Freud y Marx*, p. 52)<sup>117</sup>. Además, como el inconsciente freudiano, la ideología es transhistórica: es una determinación simbólica –de existencia material<sup>118</sup>– que tiene la capacidad de reflejar la relación imaginaria de los sujetos con respecto a sus condiciones reales de existencia, a través de una representación alienada. Así, Althusser establece una homología entre el orden simbólico lacaniano y la noción de ‘ideología’, que le permite distanciarse de la postura del marxismo humanista, en donde el hombre enajenado lucha por su libertad.

En estos años, el marxismo althusseriano –con tintes freudo-lacanianos–, se convierte en el acicate de la revolución estudiantil de Mayo del 68, cuya finalidad va mucho más allá de una simple renovación de las viejas estructuras del sistema universitario: “toda una corriente althussero-lacaniana va a situarse en una posición llamada antirrevisionista: a la vez contra la revisión del marxismo por los soviéticos y la dirección del PCF, y contra la revisión del freudismo por parte de los herederos oficiales del IPA. La simbiosis entre ambas corrientes es a la vez teórica y estratégica” (*Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*, p. 329). Así, consciente de la crisis del marxismo, Althusser practica un corte en el pensamiento de Marx –tomando como punto de referencia las lecturas que hace Lacan de la obra freudiana– y arremete contra el marxismo oficial postestalinista que, centrado en las obras de juventud de Marx, se reduce al psicologismo o el humanismo filosófico. La labor de Althusser, por lo tanto, se desarrolla en los espacios críticos de la vida académica y ofrece un puente entre las novedades del pensamiento crítico y la militancia radical, convirtiéndose en una figura de referencia para los jóvenes intelectuales de izquierda que, en estos años, editan la revista *Cahiers Marxistes-Léninistes* (1965) y constituyen la Unión de Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas (UJCML), dentro del espacio político de la escuela de Ulm. En definitiva,

---

<sup>117</sup> Hoy en día, Chantal Mouffé, Ernesto Laclau o Slavoj Zizek piensan desde esta corriente althussero-lacaniana, concretamente, las cuestiones que tienen que ver con el concepto de ‘ideología’.

Ver, por ejemplo, Chantal Mouffé y Ernesto Laclau (1985): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres: Verso, 2001; Slavoj Zizek(1989): *El sublime objeto de la ideología*, Isabel Vericat Núñez (trad.), Madrid: Siglo XXI Editores, 2010.

<sup>118</sup> Según especifica Althusser: “todo ‘sujeto’ dotado de una ‘conciencia’ y que cree en las ‘ideas’ que su ‘conciencia’ le inspira y acepta libremente, debe ‘actuar según sus ideas’, debe por lo tanto traducir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre. (...) Esta ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos *en prácticas*. Y destacaremos que tales prácticas están reguladas por *rituales* en los cuales se inscriben, en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*” (“Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado y Freud y Marx*, p. 49).

comenta Dosse, en medio de los años sesenta “El pensamiento-Mao, el pensamiento-Lacan, todos unidos contra el pensamiento-yo. El cóctel Molotov estaba preparado para acoger la radicalización de la juventud francesa a fines de los años sesenta” (*Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*, p. 329).

## 9.2 La teoría del valor: placer y plusvalía

En nuestra época, amigo mío, el dinero  
es la miel de la humanidad.

Dicho por Razumikin en  
Fiódor Dostoyevski, *Crimen y castigo*.

En los años sesenta, dentro del contexto político delimitado por el marxismo, el pensamiento francés –aunque de manera implícita– recupera la teoría freudiana sobre el principio del placer, ya que su planteamiento económico permite pensar la equivalencia homeostática del valor de uso y el valor de cambio, de acuerdo con la propuesta que presenta Marx en *El Capital* (1867; 1885; 1894). De esta manera, los intelectuales marxistas de los años sesenta comienzan a pensar la estructura económica del sistema capitalista desde los parámetros delimitados por el principio del placer freudiano, a través de la teoría del valor y el principio de equivalencia. Sin embargo, el interés de los intelectuales marxistas se va a centrar en la teoría económica que elabora Freud en “Más allá del principio del placer” (1920) y no en las hipótesis previas de la primera tópica (1910-1915), porque su intención es presentar el placer como una fuerza económica que trabaja al servicio del sistema. De esta manera, el principio del placer –como un término económico– se introduce en el aparato teórico del marxismo, para poder pensar el funcionamiento de la sociedad capitalista, ya que se mantiene constante gracias al equilibrio homeostático de las fuerzas productivas. Incluso el exceso –entendido bajo la forma de la plusvalía– trabaja a favor del principio de equivalencia, como un fundamento ideológico que oculta la inconsistencia de la teoría del valor, en donde se sustenta la explotación del proletario. Por eso, en el análisis teórico que se plantea en *Lire Le Capital* (1968), los intelectuales marxistas del momento se centran en el estudio de la teoría del valor, porque su intención es demostrar los desajustes que estructuran la equivalencia entre

el valor de uso y el valor de cambio, para llegar a comprender el funcionamiento del sistema capitalista.

Al principio, Freud elabora la teoría económica del aparato psíquico a partir del principio de constancia de la física, que comienza a aplicarse a finales del siglo XIX en el ámbito de la psicología y la psicofisiología y que, además, influye de manera decisiva en la ciencia de la economía política (Smith, Ricardo y Marx)<sup>119</sup>. A partir de aquí, Freud llega a la conclusión de que el aparato psíquico tiene la tendencia de mantener lo más baja posible la cantidad de excitación o, por lo menos, de mantenerla constante, con el único fin de no perturbar la estabilidad homeostática del aparato psíquico. A pesar de que alrededor de los años 1892-1895 Breuer y Freud trabajan con el principio de constancia para explicar los fenómenos observados en la histeria, pronto se establece una distinción entre ambos, debido a una discrepancia a la hora de entender el funcionamiento del equilibrio homeostático: mientras Breuer cree que el equilibrio se obtiene al evitar el aumento de la cantidad de excitación<sup>120</sup>, lo que plantea Freud, en “Proyecto de psicología científica” (1895), no es un principio de constancia –como mantenimiento de cierto nivel energético–, sino un principio de inercia<sup>121</sup>, en virtud del cual las neuronas tienden a vaciarse de la cantidad de excitación sobrante. Así, según explica Freud, el principio de inercia regula el funcionamiento primario del aparato psíquico y es un proceso cuya existencia se ve inducido a postular por el descubrimiento del inconsciente, en donde la energía

---

<sup>119</sup> Según explican Laplanche y Pontalis, “el principio de constancia se entiende en un sentido que permite compararlo con el 2º principio de la termodinámica: dentro de un sistema cerrado, las diferencias de nivel energético tienden a igualarse, de forma que el estado final ideal es el de un equilibrio. Análoga significación reviste el ‘principio de estabilidad’ enunciado por Fechner. En una transposición de este tipo, es preciso definir el sistema que se considera: ¿se trata del aparato psíquico y de la energía que circula por su interior?, ¿se trata del sistema constituido por el conjunto: aparato psíquico-organismo, o incluso del sistema: organismo-medio? En efecto, según los casos, la noción de tendencia a la igualación puede poseer significaciones opuestas. Así, en la última hipótesis, tiene por consecuencia la reducción de la energía interna del organismo hasta conducir éste al estado inorgánico” (*Diccionario de psicoanálisis*, p. 288).

<sup>120</sup> En el *Diccionario de psicoanálisis*, Laplanche y Pontalis comentan: “En las *Consideraciones teóricas de los Estudios sobre la histeria* (1895), Breuer considera las condiciones de funcionamiento de un sistema relativamente autónomo dentro del organismo, el sistema nervioso central. Distingue dos tipos de energía en este sistema: una energía quiescente o ‘excitación tónica intracerebral’ y una energía cinética que circula en el aparato. Lo que regula el principio de constancia es el nivel de la excitación tónica: existe en el organismo una tendencia a mantener constante la excitación intracerebral” (*Diccionario de psicoanálisis*, p. 289).

<sup>121</sup> En física, de acuerdo con el principio de inercia, “un punto libre de toda conexión mecánica y que no esté sometido a ninguna acción conserva indefinidamente la misma velocidad en magnitud y en dirección (incluido el caso en que esta velocidad es nula, es decir, en que el cuerpo está en reposo)”. (André Lalande; citado por Laplanche y Pontalis, en *Diccionario de psicoanálisis*, p. 294).

circula de manera libre, según los mecanismos de desplazamiento y condensación; en cambio, la ley de constancia corresponde al proceso secundario y, en este caso, la energía está ligada, se mantiene a un nivel determinado y el movimiento hacia la descarga se encuentra retardado y controlado. En el capítulo VII de “La interpretación de los sueños” (1900), Freud establece una distinción entre el proceso primario/principio de inercia y el proceso secundario/principio de constancia y acaba por identificar este juego de contrarios con la oposición del principio del placer y el principio de realidad. De este modo, la tendencia a reducir a cero la cantidad de excitación se corresponde con el principio del placer y la tendencia a mantener constante la excitación con el principio de realidad:

Sabemos que el principio del placer corresponde a un funcionamiento primario del aparato anímico y que es inútil, y hasta peligroso en alto grado, para la autoafirmación del organismo frente a las dificultades del mundo exterior. Bajo el influjo del instinto de conservación del *yo* queda sustituido el principio del placer por el *principio de realidad*, que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a algunas de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer. El principio del placer continúa aún, por largo tiempo, rigiendo el funcionamiento del instinto sexual, más difícilmente ‘educable’, y partiendo de este último o en el mismo *yo*, llega a dominar al principio de la realidad, para daño del organismo entero (“Más allá del principio del placer”, p. 86).

Para Freud, en el período de la primera tópica, el funcionamiento primario del principio del placer se contrarresta con el proceso secundario del principio de realidad, que aplaza y –en muchos casos– obliga a renunciar a la satisfacción, con el fin de conservar el organismo. Sin embargo, en “Más allá del principio del placer” (1920), Freud introduce el concepto de pulsión de muerte, que modifica de manera radical la definición previa del principio del placer, que pierde su carácter revolucionario. Así, a partir de este momento, el principio del placer deja de estar asociado con el funcionamiento primario del aparato anímico y, por lo tanto, ya no plantea ningún peligro para el organismo, porque comienza a trabajar al servicio del principio de realidad. Por eso, como consecuencia de este cambio en la definición del principio del placer, Freud llega a afirmar que “no es posible dejar de considerar el principio del placer como guardián de la vida” (“El problema económico del masoquismo”, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, p. 197). Por lo tanto, después de introducir la teoría especulativa sobre la pulsión de muerte, el principio del placer se asocia con el principio de constancia –acercándose a la lógica

económica de la teoría de Breuer– y, por ese motivo, Freud decide postular la existencia de ciertos principios pulsionales que quedan más allá del principio (económico) del placer, poniendo en peligro el equilibrio homeostático del organismo. De este modo, la pulsión de muerte –como goce aneconómico– se convierte en el proceso que trabaja más allá del principio de equivalencia, destruyendo el mecanismo de defensa que elabora el placer, a través de la violencia de un exceso irracional e improductivo.

En los años sesenta, con el fin de comprender el funcionamiento del sistema capitalista, el análisis económico que los intelectuales marxistas llevan a cabo se realiza bajo las condiciones establecidas por el principio del placer freudiano de los años veinte, ya que es un término económico que permite pensar la equivalencia de las fuerzas productivas, siempre en beneficio del sistema. Así, desde los marcos de referencia establecidos por el principio del placer, el interés de los intelectuales marxistas se centra en la teoría del valor –cercana a la lingüística saussureana–, pero no para defender la unidad autosuficiente del valor de uso y el valor de cambio, sino precisamente para descubrir las fisuras que impiden la perfecta equivalencia de los dos términos, en donde se sustenta el verdadero motor de la economía, a pesar de que el aparato ideológico se esfuerce por ocultar el desequilibrio que sacude el sistema. De esta manera, los intelectuales marxistas comienzan a pensar ‘desde’ el principio del placer freudiano, porque les permite reflexionar sobre la lógica homeostática del sistema capitalista, pero llegan a la conclusión de que el principio de equivalencia no es más que una estrategia –muy eficiente– de la ideología, que trabaja para garantizar el beneficio del capitalista y ocultar la explotación del proletario. Así, en “Du « Capital » à la Philosophie de Marx” –recogido en *Lire Le Capital* (1965)–, Althusser señala que la economía clásica trabaja desde la equivalencia, sin poner en duda el funcionamiento del principio del placer, incapaz de aceptar que detrás de la apariencia (¿ideológica?) del equilibrio homeostático se esconde una teoría del valor basada en la incompatibilidad y la diferencia. De esta manera, desde los parámetros de la filosofía de la sospecha y en contra de la economía clásica, Althusser aborda el estudio de *El Capital*, teniendo en cuenta la doble dimensión entre lo que se dice en el discurso visible y un segundo discurso latente, que se esconde a la mirada:

la vérité de l'histoire ne se lit pas dans son discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos), mais l'in audible et illisible notation des effets d'une structure de structures. (...) Rompre avec le mythe religieux de la lecture: cette nécessité théorique a pris chez Marx la forme précise de la rupture avec la conception hégélienne du tout comme totalité « spirituelle », très précisément comme totalité *expressive* (“Du « Capital » à la Philosophie de Marx”, *Lire Le Capital*, p. 8).

Influenciado por la “Interpretación de los sueños” (1900) de Freud y *Lo visible y lo invisible* (1964) de Merleau-Ponty, Althusser habla de una lectura sintomática, que hace referencia a un campo invisible que queda más allá de la palabra escrita, construyendo la estructura del orden visible desde una exterioridad lejana y desconocida, que desmantela la apariencia de lo que se muestra como ideología. Sin embargo, según explica Althusser, el propósito de una lectura sintomática no es desvelar el secreto que guarda lo invisible –propósito que, por otra parte, resulta imposible–, sino que la intención es comprender la relación que se establece entre la dimensión de lo conocido y la dimensión de lo desconocido, para poder llegar a entender los motivos que hacen que la sustancia del valor de uso adopte la forma del valor de cambio. Por eso, para Althusser, el problema de la economía clásica radica en el hecho de que no sea capaz de pensar la relación que la letra visible mantiene con lo invisible que no se representa:

ce que l'économie politique classique ne voit pas, ce n'est pas ce qu'elle ne voit pas, c'est *ce qu'elle voit*; ce n'est pas ce qui lui manque, c'est au contraire *ce qui ne lui manque pas*; ce n'est pas ce qu'elle rate, c'est au contraire *ce qu'elle ne rate pas*. La bévue, c'est alors de ne pas voir ce qu'on voit, la bévue est une bévue qui concerne *le voir*: le ne pas voir est alors intérieur au voir, il est une forme du voir, donc dans un rapport nécessaire avec le voir (“Du « Capital » à la Philosophie de Marx”, *Lire Le Capital*, p. 14).

Así, en contra de la filosofía hegeliana –en donde se sustenta la economía clásica–, Althusser afirma que el pensamiento marxista de *El Capital* establece una distinción esencial entre el objeto real –inaccesible al pensamiento– y el objeto de conocimiento, que no es más que una forma de ideología<sup>122</sup>. De esta manera, se establece un abismo (insalvable) entre la realidad empírica –identificada con lo real lacaniano– y la producción ideológica del pensamiento, cuya finalidad es ocultar la existencia de esa dimensión desconocida, que queda más allá de los límites del conocimiento. La

---

<sup>122</sup> Dice Althusser: “la nature de l'objet de la connaissance, qui ne peut exister que dans la forme de l'idéologie lorsque se constitue la science qui va en produire, sur le mode spécifique qui la définit, la connaissance” (“Du « Capital » à la Philosophie de Marx”, *Lire Le Capital*, p. 47).

economía clásica, según explica Althusser, trabaja desde la ideología, con el fin de esconder la falta de correspondencia que existe entre el orden lógico del pensamiento y el orden histórico-real del acontecimiento, a través de una ilusión que sirve de soporte al dolor<sup>123</sup>. Por eso, amparada en la ideología, la economía clásica es incapaz de pensar la relación que el principio de equivalencia –entendido bajo la lógica homeostática del placer– mantiene con una dimensión desconocida, en donde sólo existen el desequilibrio y la inestabilidad, como garantía de la explotación del proletario y la ganancia del capitalista.

En “Le Concept de critique et la Critique de l’Économie politique des « Manuscrits de 1844 » au « Capital »” –recogido también en *Lire Le Capital* (1965)–, Rancière analiza en profundidad el método crítico que utiliza Marx en sus obras de madurez; un método que, según comenta Rancière, le permite explicar –desde la realidad económica y el trabajo abstracto– el desequilibrio y las contradicciones que se esconden detrás de la ideología, en contra de la explicación subjetiva que ofrece Marx en *Los manuscritos del 44*, a partir del humanismo feuerbachiano. Así, gracias a ese análisis exhaustivo, Rancière establece –del mismo modo en que lo hace Althusser– una distinción entre el discurso especulativo del joven Marx y el discurso crítico del Marx adulto, que motivan diferentes teorías sobre el valor y el principio de equivalencia. En primer lugar, de acuerdo con la teoría marxista, un objeto se convierte en mercancía y adquiere la forma del valor, a través de la confrontación social con otras mercancías en el mercado, cuando el valor de uso que posee el objeto queda enajenado en el valor de cambio y las capacidades intrínsecas que tiene el objeto de satisfacer las necesidades inmediatas quedan sublimadas. En este sentido, comenta Marx,

Un objeto puede ser valor de uso sin ser valor. Este es el caso cuando su utilidad para el hombre no se obtiene mediante el trabajo. Así ocurre, por ejemplo, con el aire, el suelo virgen, las praderas naturales, la leña silvestre, etcétera. Una cosa puede ser útil y producto del trabajo humano sin ser mercancía. Quien satisface sus

---

<sup>123</sup> En esta línea, Žižek argumenta lo siguiente: “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” (*El sublime objeto de la ideología*, p. 76).

necesidades con su propio producto crea, en verdad, valor de uso, pero no mercancía. Para producir mercancías tiene que producir no sólo valor de uso, sino valor de uso para otros, valor de uso social. (...) Para convertirse en mercancía, el producto tiene que ser transferido al otro, al que sirve de valor de uso, mediante el intercambio. Finalmente, ninguna cosa puede ser valor sin ser objeto de uso (*El Capital*, p. 62 y 63)<sup>124</sup>.

El valor, por lo tanto, no es una propiedad empírica del objeto, sino un constructo social sobreañadido, que emerge cuando el objeto –más allá de sí mismo– trasciende los límites de su forma natural y entra en contacto con otras mercancías. Así, la forma del valor –como una realidad especulativa– se construye a través del intercambio y exige el enfrentamiento social, ya que –según comenta Marx– ninguna mercancía “lleva escrito en su frente lo que es” (*El Capital*, p. 39). Por eso, como ninguna mercancía puede representarse a sí misma, es necesario que participe del intercambio, para encontrar su valor en el mercado y, concretamente, en la relación especular que mantiene con otras mercancías, que se convierten en la compensación sublimada de una pérdida: “la equiparación de la mercancía B con la mercancía A”, dice Marx, “es la expresión propia del valor de la mercancía A” (*El Capital*, p. 77). Sin embargo, en contra del principio de identidad que rige la economía clásica, Marx establece una distinción esencial entre el valor de uso, que hace referencia a la calidad del objeto, y el valor de cambio, que remite a la proporción en la que los valores de uso se intercambian y se relacionan, en un tiempo y en un espacio determinados. Por eso, según comenta Rancière, la economía política de Marx no identifica dos objetos diferentes –en donde la sustancia del objeto A es igual a la sustancia del objeto B (Ricardo, por ejemplo)–, sino que identifica dos formas de valor diferentes: por una parte, el valor de uso, que expresa las propiedades físicas de la mercancía y, por otra parte, el valor de cambio –como una abstracción suprasensible– que expresa la parte más intangible del funcionamiento de la teoría del valor. De esta manera, para Rancière y el grupo althusseriano, la fórmula de la economía clásica ‘A = B’ debe ser sustituida por la fórmula ‘Ax = By’, permitiendo que la calidad y la proporción de las mercancías distorsionen el principio de identidad de la economía clásica, que no hace más que ocultar –a través de la ideología– la forma heterogénea de los contrarios y la

---

<sup>124</sup> El ejemplo que pone Marx es el siguiente: “en la relación de valor en donde el traje constituye el equivalente de la tela, la forma de traje figura como forma de valor. El valor de la mercancía tela viene expresado, por tanto, en el cuerpo de la mercancía traje, el valor de una mercancía en el valor de uso de otra. Como valor de uso, la tela es una cosa sensiblemente distinta al traje, como valor es ‘igual al traje’ y se parece, pues, a un traje” (*El Capital*, p. 77).

imposibilidad de la equivalencia. Por lo tanto, al margen de la economía clásica, Rancière afirma que “L’existence de la contradiction apparaissait (...) comme l’existence même de la structure” (“Le Concept de critique et la Critique de l’Économie politique des « Manuscrits de 1844 » au « Capital », *Lire Le Capital*, p. 131). En *Los manuscritos del 44*, según comenta Rancière, Marx recurre al humanismo de la enajenación de corte feuerbachiano para explicar la causa de las contradicciones, que se reducen a una única ecuación: ‘esencia del hombre = ser ajeno al hombre’, haciendo que la causa de la contradicción y la solución de la ecuación dependan de un mismo acto subjetivo, que tiene que ver con la escisión del hombre. Sin embargo, en *El Capital*, Rancière (y los althusserianos) comprueban que Marx introduce una causalidad novedosa –la causalidad metonímica, en palabras de Rancière–, en donde las contradicciones se explican desde las relaciones sociales de producción y no desde la enajenación del sujeto, reconociendo que la contradicción no es una distorsión de la estructura, sino el ser mismo de la estructura. Al final, explica Rancière, “Ce que Marx va faire et qui le distingue radicalement de l’économie classique, c’est la théorie de la possibilité de cette équation impossible” (“Le concept de critique et la Critique de l’Économie politique des « Manuscrits de 1844 » au « Capital », *Lire Le Capital*, p. 121).

Sin embargo, a pesar de las incompatibilidades, las mercancías tienden a equipararse en el mercado, comparando la cantidad de fuerza de trabajo (abstracto) que queda sedimentada en cada mercancía: “Como valores”, dice Marx, “todas las mercancías no son más que determinadas medidas de tiempo de trabajo congelado”, en donde el valor queda representado a través del esfuerzo y el sufrimiento (*El Capital*, p. 61). Así, para Marx, la magnitud de valor de una mercancía varía en proporción directa a la cantidad y en proporción inversa a la fuerza productiva de trabajo que se realiza en ella y, bajo esas condiciones, las mercancías entran en el mercado. A partir de aquí, con el fin de superar el abismo infranqueable entre el valor de uso y el valor de cambio, se impone la ley del dinero, que se convierte en el equivalente general que rige el trabajo humano que queda objetivado en la mercancía:

El oro es la mercancía dinero. La primera función del oro estriba en proporcionarle al mundo de las mercancías el material de su expresión de valor o en representar los valores de las mercancías como magnitudes de la misma denominación, cualitativamente iguales y cualitativamente comparables. De esta suerte funciona como medida general de los valores y sólo gracias a esta función se

convierte por de pronto el oro, la mercancía equivalente específica, en dinero. Las mercancías no son conmensurables por medio del dinero. Al contrario. Como todas las mercancías, en cuanto valores, son trabajo humano objetivado, y, por tanto, son en y de por sí conmensurables, pueden medir comúnmente sus valores en la misma mercancía específica y transformarla de esta manera en su medida de valor común, o sea, en dinero. En cuanto medida de valor, el dinero es la forma fenoménica necesaria de la medida inmanente del valor de las mercancías, del tiempo de trabajo (*El Capital*, p. 131)<sup>125</sup>.

No obstante, el dinero –como medida general de los valores– no elimina las incompatibilidades de la estructura económica –estableciendo una relación equitativa entre el valor de uso y el valor de cambio–, sino que contribuye a crear nuevas irregularidades, que la forma de la ideología trata de invisibilizar. Así, en el momento en que la forma del dinero se convierte en el equivalente general, Marx detecta dos procesos económicos diferentes, que transforman la relación con la mercancía: por una parte, está el proceso de circulación ‘mercancía-dinero-mercancía’, en donde el valor de uso se convierte en el fin último de la actividad económica, ya que el poseedor de una mercancía la vende para poder comprar –con el dinero obtenido– una mercancía más acorde con sus necesidades; por otra parte, está el proceso de circulación ‘dinero-mercancía-dinero’, en donde el valor de cambio se convierte en el fin último del proceso económico, porque el poseedor de dinero –el capitalista– compra una mercancía que luego vende por un valor superior, aumentando su capital y creando el valor de la plusvalía. De esta manera, según dice Marx,

El proceso D-M-D no debe, por lo tanto, su contenido a ninguna diferencia cualitativa de sus extremos, pues los dos son dinero, sino únicamente a su diferencia cuantitativa. Finalmente se sustrae a la circulación más dinero del que se lanzó a ella en un principio. El algodón comprado por 100 libras esterlinas, por ejemplo, se vuelve a vender por 100 + 10, o sea, por 110 libras esterlinas. Por tanto, la forma completa de este proceso es D-M-D, en donde  $D' = D + \Delta D$ , es decir, igual a la suma de dinero originariamente desembolsada más un incremento. Este incremento o excedente sobre el valor originario es lo que llamo plusvalía (*surplus value*) (*El Capital*, p. 204).

A partir de aquí, Marx establece una distinción entre el capital constante, que no aumenta su magnitud de valor en el proceso de producción, ya que el dinero se

---

<sup>125</sup> En esta misma línea, dice Foucault, “Una sola masa metálica puede, con el correr del tiempo, y según los individuos que la reciben, representar muchas cosas equivalentes (un objeto, un trabajo, una medida de trigo, una parte de ganancia), lo mismo que un nombre común tiene el poder de representar muchas cosas o un carácter taxonómico el de representar muchos individuos, muchas especies, muchos géneros, etc. (...) la moneda no representa más riquezas sino circulando más aprisa. La extensión del carácter se define por el número de especies que agrupa” (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 183).

invierte en medios de producción, materias primas y medios de trabajo, y el capital variable, que aumenta o disminuye de valor en el proceso de producción, porque el dinero se invierte en fuerza de trabajo. Para Marx, según comenta, el aumento del valor del capital –la plusvalía– marca la explotación de la fuerza de trabajo del obrero y, por lo tanto, es un desequilibrio que –a diferencia del goce lacaniano– no distorsiona la estructura económica, sino que trabaja a su servicio, con el fin de garantizar la conservación del sistema capitalista. De esta manera, según demuestra Rancière (y el grupo althusseriano), el principio de equivalencia establecido por el dinero funciona a través del desequilibrio de la plusvalía, en donde se sustenta el beneficio del capitalista y la explotación del proletario; un desequilibrio que queda invisibilizado bajo la forma de la ideología, cuya finalidad –de la misma manera que el principio del placer freudiano– consiste en asegurar la equivalencia homeostática del sistema. En este sentido, como consecuencia del trabajo de la ideología, las relaciones entre sujetos –si bien están determinadas por el intercambio de mercancías, marcando la dominación del objeto sobre el sujeto<sup>126</sup>– en estos momentos aparecen desfetichizadas, con el fin de demostrar la libertad (igualdad y fraternidad) de los sujetos, en la línea del humanismo feuerbachiano. Sin embargo, desde la filosofía de la sospecha, la intención del grupo althusseriano es dismantelar la forma de la ideología y demostrar que detrás del principio de equivalencia (o principio del placer) se esconden la dominación y la servidumbre, que quedan representadas bajo el excedente de la plusvalía<sup>127</sup>.

Así, en los años sesenta, el grupo althusseriano analiza el principio de equivalencia de la teoría del valor, con el fin de comprender el funcionamiento económico del sistema capitalista. De esta manera, el trabajo de los intelectuales marxistas se realiza bajo los mismos parámetros delimitados por el principio del placer freudiano de los años veinte, ya que se centra en el estudio de la lógica de la equivalencia homeostática –

---

<sup>126</sup> En *Économie libidinale*, Lyotard comenta: “Ce qui était domination d’une personne sur une personne est maintenant la domination universelle de la *chose* sur la *personne*, du produit sur le producteur” (*Économie libidinale*, p. 157).

<sup>127</sup> En esta línea, comenta Žižek, “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’” (*El sublime objeto de la ideología*, p. 53).

como forma de la ideología–, en donde se sustenta el mantenimiento del sistema económico del capitalismo. Sin embargo, en estos momentos, la intención de los intelectuales marxistas es demostrar que el principio de equivalencia funciona a través de las incompatibilidades y las contradicciones de la estructura económica, escondidas gracias al trabajo de la ideología, cuya finalidad es garantizar la supervivencia del sistema capitalista. Por lo tanto, el trabajo de los intelectuales marxistas está dirigido a cuestionar la economía del placer, que bajo la forma de la ideología –¿desde el imaginario?– se esfuerza por ocultar el desequilibrio de la plusvalía, en donde se sustentan la explotación y la servidumbre.

### **9.3 Padre, dinero y falo: el sistema de equivalencia de Jean-Joseph Goux**

Si no hubiera intercambio, no habría  
vida social.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

En *Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis* (1973), Goux elabora una teoría sobre el intercambio y cuestiona el principio del equivalente general –en donde se sustenta la estructura del sistema capitalista–, con el fin de pensar una sociedad más allá de los límites establecidos por la lógica homeostática del principio del placer freudiano. Así, a partir de la teoría marxista sobre el valor y la teoría psicoanalítica sobre los signos intercambiables, Goux analiza el funcionamiento de los equivalentes generales –padre, dinero y falo–, porque su intención es plantear una sociedad al margen de la ley, que no quede restringida por la lógica económica del intercambio y la equivalencia. Por eso, en contra de la homeostasis del sistema capitalista, Goux reivindica el exceso y la exuberancia, como un goce aneconómico que socava la estructura del sistema capitalista, al destruir la función del equivalente general y, como consecuencia, el principio de identidad y la lógica del intercambio que sustentan la estructura económica. De esta manera, como el grupo althusseriano, Goux –a partir de un materialismo estructural– cuestiona los mecanismos internos que utiliza la ideología, porque no acepta que el carácter hipostasiado y fetichista de los equivalentes generales borre el trabajo de los procesos materiales, hasta llegar a ocultar –incluso– la explotación y la servidumbre, detrás del principio (¿imaginario?) de la equivalencia.

En 1917, en “Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal”, Freud plantea la teoría de los equivalentes: “*Excremento (dinero, regalo), niño y pene*”, dice Freud, “no son exactamente discriminados y sí fácilmente confundidos en los productos del inconsciente. (...) equivalentes o intercambiables” (“Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal”, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, p. 144). En la fase anal, de acuerdo con la teoría psicoanalítica freudiana, las heces son el primer producto que crea el hombre; un producto marcado por la ambivalencia –porque (a la vez) es un regalo y un deshecho–, que pasa a ser el mediador de la relación que el sujeto-infantil entabla con la alteridad, convirtiéndose en un instrumento de intercambio y un espacio de identificación. De esta manera, Freud llega a la conclusión de que el excremento y los valores simbólicos del don y del rechazo se entrelazan, hecho que motiva la primera cadena simbólica de equivalencias: heces = regalo = dinero, motivada por la sublimación del contenido anal hasta alcanzar la transmutación simbólica del dinero. Sin embargo, en este caso, el juego de equivalencias que plantea Freud no sobrepasa el universo psicoanalítico y, por ese motivo, Goux trata de construir una disciplina de las mediaciones (o una teoría de conjunto), que analice el sistema de equivalencias ‘entre’ el marxismo y el psicoanálisis, con el fin de demostrar el isomorfismo de dos ciencias aparentemente contradictorias: la ciencia de la historia y la ciencia del inconsciente. Así, a partir de *Les Structures élémentaires de la Parenté* (1949) –en donde Lévi-Strauss reconoce que la prohibición del incesto provoca el intercambio y, como consecuencia, la movilidad exogámica de la tribu y la circulación de las mujeres–, Goux comprende que el psicoanálisis y el marxismo están conectados a través del principio del intercambio, en donde nace el universo de los valores. Por lo tanto, para Goux, la homología entre el campo psicoanalítico y el campo marxista se construye a partir del sistema de intercambio y la teoría del valor, en donde el falo se convierte en el equivalente general de los objetos, el padre en el equivalente general de los sujetos y, finalmente, el dinero en el equivalente general de los productos. De esta manera, al centrarse en el estudio de los equivalentes generales, Goux supera el análisis freudiano de los signos intercambiables –restringido al ámbito psicoanalítico– e introduce el principio de equivalencia en un campo más vasto y extenso, que articula los dominios de la economía, la lingüística, la sexualidad y la política: “el *síndrome económico*”, dice Goux, “es isomorfo al síndrome sexual o lingüístico o político. Es posible señalar los términos alejados (jefe, falo, habla, dinero) que pasan

uno a otro, de una manera reglada, en una *transformación holográfica*. A través de registros distantes se puede encontrar la *ecuación de transferencia*” (*Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*, p. 65).

A partir de aquí, como consecuencia del diálogo textual ‘entre’ el marxismo y el psicoanálisis, Goux distingue diferentes formas de valor: primero, una forma simple o fortuita del valor –asociada con la fase oral del psicoanálisis–, en donde se establece una relación de identidad entre mercancías; segundo, una forma total o desarrollada del valor –identificada con la fase anal del psicoanálisis–, en donde la expresión de valor de una mercancía se convierte en una cadena infinita de sustituciones incompletas e insatisfactorias, de la misma manera en que el sujeto-infantil sustituye la relación dual con la madre por una constelación indefinida con otros sujetos particulares (hermanos, hermanas, padre, etc.); tercero, una forma general del valor –asociada con la fase fálica–, en donde todas las mercancías expresan su valor de acuerdo con el equivalente general del oro, que trasciende el estatus de mercancía, del mismo modo en que el falo trasciende el estatus de objeto parcial; y, cuarto y último, la forma dinero –equiparada con la fase genital–, en donde convergen todas las mercancías, gracias a la soberanía, el monopolio y el carácter de trascendencia que adquiere el dinero en estos momentos, homogeneizando el mundo multiforme de las mercancías. Así, a través de estas cuatro fases o estadios, Goux explica el funcionamiento de la teoría del valor, fundada en el principio de intercambio y equivalencia de las mercancías: de la relación de identidad entre dos mercancías, se pasa al juego infinito de equivalencias entre diferentes mercancías –juego sustentado por una mercancía común y trascendente: el oro-falo– y, por último, se produce la conversión hipostasiada del oro en dinero. En ese momento, cuando el falo se eleva al rango de equivalente general, se prohíbe: “I) *el uso inmediato* (vale decir el onanismo); y luego, II) *el cambio inmediato* (es decir el incesto)” (*Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*, p. 47). Por lo tanto, para garantizar la teoría del valor del sistema capitalista, el equivalente general –árbitro soberano de la cadena de sustituciones– erige una ley que prohíbe la expresión del excedente, porque amenaza con romper la estructura homeostática en donde se sustenta el principio de equivalencia. De esta manera, el gasto improductivo de la riqueza es aplacado a través del equivalente general del dinero; el exceso de vitalidad (o polimorfismo sexual), a partir del falo; y, finalmente, el incesto (o la unión con el *das Ding*), a partir de la

figura del padre, hecho que garantiza la conservación del sistema capitalista, al impedir que el exceso aneconómico acabe con la teoría del valor y el juego de equivalencias.

Además, a lo largo de las cuatro fases, Goux comprueba que la función que desempeña el falo se transforma, hasta alcanzar un estado sublimado, origen del idealismo y la ideología: en un primer momento, hay un desplazamiento del valor de uso al valor de cambio (impidiendo el onanismo) y, en un segundo momento, del valor de cambio inmediato se pasa al equivalente general. Al final, en la última fase del proceso, el equivalente general –padre, falo, dinero– queda excluido del mercado de equivalencias, perdiendo su determinación empírica y adoptando un valor ideal. En esta línea, Goux se pregunta:

¿qué otra cosa sucede en el registro paternal sino que la mediación del padre sólo es posible por cuanto quien funciona como padre es excluido del mundo de los otros particulares, vale decir que es *muerto*, sólo funciona como ‘Padre Muerto’? (...) El equivalente general está en una doble relación con el mundo de los elementos que *gobierna y representa*. (...) sólo es posible por la muerte del padre real que a partir de ese momento toma la postura del padre muerto *fetichizado*, después *simbolizado e idealizado*, así como la mercancía reconocida como equivalente universal deviene, por ese monopolio, menos que simple mercancía, deviene dinero, y se encuentra en una posición semejante (...) como fetiche, después como símbolo, como patrón idealizado y medida de los valores (*Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*, p. 24).

La muerte confiere el carácter hipostasiado al equivalente general y, en ese momento, el padre, el falo y el dinero –producto de una sobreestimación de su rol– quedan fetichizados, ya que la génesis y la historia de esos conceptos queda borrada, a través del proceso ideal de la sublimación<sup>128</sup>. Por eso, gracias a un análisis genealógico, Goux denuncia el encumbramiento o la hipóstasis de los equivalentes generales –

---

<sup>128</sup> En esta misma línea, en *L'Échange symbolique et la Mort*, Baudrillard dice: “La force du travail s’institue sur la mort. Il faut qu’un homme meure pour devenir force de travail. C’est cette mort qu’il monnaie dans le salaire. Mais la violence économique qui lui est infligée par le capital dans l’inéquivalence du salaire et de la force de travail n’est rien auprès de la violence symbolique qui lui est infligée dans sa définition même de force productive. Le truquage de cette équivalence n’est rien auprès de l’équivalence, *comme signe*, du salaire à la mort. La possibilité même de l’équivalence quantitative suppose la mort. Celle du salaire et de la force de travail suppose la mort de l’ouvrier, celle de toutes marchandises entre elles suppose l’extermination symbolique des objets. C’est la mort qui partout rend possible le calcul d’équivalence et la régulation par l’indifférence. Cette mort n’est pas violente et physique, elle est la commutation indifférente de la vie et de la mort, la neutralisation respective de la vie et de la mort dans la survie, ou la mort *différée*. Le travail est une mort lente. On l’entend généralement dans le sens de l’exténuation physique. Mais il faut l’entendre autrement: le travail s’oppose *comme une mort lent à la mort violente*. Ça, c’est la réalité symbolique” (*L'Échange symbolique et la Mort*, p. 67 y 68).

como forma de ideología—, porque lo que entra en función ya no es el valor materializado, sino únicamente el encadenamiento y la interrelación ideal. De esta manera, para que una mercancía adopte la función de equivalente general, es necesario que acepte la dimensión de la pérdida, renunciando a toda determinación empírica y encarnada, a favor del registro invisible del alma. En este sentido, comenta Goux,

Así como es ‘gracias al Nombre-del-padre que el hombre no permanece atado al servicio sexual de la madre (...) y que la Ley está al servicio del deseo que ella instituye mediante la prohibición del incesto’, es gracias al dinero (...) que la mercancía 1) difiere su *uso* inmediato, 2) difiere su *cambio* inmediato, y *desea* relacionar su precio con la moneda acuñada, entrando en el desvío del cambio, de la circulación instaurada por la Ley. El precio de la mercancía pasa por su alienación en el orden de la norma. Los ‘valores’ se desvanecen en la práctica del uso inmediato o en la práctica del cambio directo —en la compra *al natural*; el incesto. Pues las mercancías sólo se aprecian universalmente pasando por el desvío de las *especies* (...) vale decir del signo, de la máscara, de la representación. (...) El equivalente general es el lugar de una ley. (...) *el dinero es ‘el común denominador de todas las mercancías’ y el falo es ‘el mínimo común denominador de lo que es objeto’* (*Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*, p. 47).

Así, según explica Goux, la única manera de que la mercancía se transforme en equivalente general es que su forma de expresión quede alienada en el sistema de la ley simbólica —¿como el gran Otro lacaniano?—, impidiendo que participe en el juego de intercambios y equivalencias del mercado<sup>129</sup>. De esta manera, gracias al proceso de sublimación, Goux explica que se establece una sinonimia entre el equivalente general y la muerte (o el excremento)<sup>130</sup>, ya que la posición trascendente que ocupan el padre, el falo y el dinero —al quedar despojados de la posibilidad del intercambio— se

---

<sup>129</sup> En este sentido, comenta Goux, “al igual que la mercancía que tiene estatus de equivalente es *excluida* del mundo de las mercancías, el objeto que funciona como equivalente, el sexo, es excluido necesariamente del cuerpo imaginado y del mundo de los objetos de pulsión, mediante una ‘operación’ lógica de la cual la *castración* pone en escena la vertiente fantasmática. La castración, ‘la elisión del falo’, sea cual sea la dramatización más o menos sangrienta que en ella decide el escenario, sólo es la exclusión sintáctica del equivalente general del mundo de los valores relativos (de los objetos parciales)” (*Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*, p. 31).

<sup>130</sup> En la misma línea, Brown comenta: “Con la transformación de lo que no tiene valor en valioso, y de lo no comestible en comida, el hombre adquiere un alma, se convierte en el animal que no vive sólo de pan, en el animal que sublima. Por ello, el oro es el símbolo de la quintaesencia del esfuerzo humano por sublimar. (...) La sublimación de la materia vil en oro, es la locura de la alquimia, y también la locura del heredero casi profano de la alquimia, el moderno capitalismo. (...) La crítica freudiana de la sublimación anuncia el fin de este vuelo de la imaginación humana, el fin de la ilusión de la alquimia, el descubrimiento de lo que las cosas valen realmente, y la vuelta de lo valioso a lo que no tiene valor. En una carta a Fliess, escribe Freud: ‘Difícilmente puedo decirle cuántas cosas, como un nuevo Midas, transformo en excremento’” (*Eros y tánatos*, p. 286).

convierten en un significante vacío, preparados para soportar todo el sistema de equivalencias, como consecuencia de la autoinmolación y el sacrificio.

En definitiva, la finalidad de Goux –a través de *Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*– es cuestionar los marcos de referencia que estructuran la sociedad capitalista, con el fin de pensar una economía más allá del principio homeostático del placer, en la sinonimia ‘entre’ el marxismo y el psicoanálisis. De esta manera, al cuestionar la función del equivalente general, Goux trata de desmontar la ideología de la teoría del intercambio, basada en la hipóstasis de la forma sensible y material de la mercancía, en donde se sustenta el ocultamiento de cualquier forma de explotación y servidumbre. Al final, dice Goux,

lo que interrogamos en su práctica limitada es un pensamiento no falocéntrico, no centralizado, un pensamiento todavía no pensado en red, una organización polinodal y no-representativa, un pensamiento del *texto*. Texto al que nada podría *intitular*. Sin título, ni capítulo. Sin cima, ni capital. De cierta manera general ‘las posibilidades de la existencia humana pueden desde ahora ser situadas *más allá de la formación de las sociedades monocéfalas*’. Ante todo se tratará, teóricamente, *más allá* del principio de centralización, y no *más acá*, como hace toda regresión anarquista o confederalista, de decapitar el pensamiento del equivalente general (teóricamente ‘la filosofía’, el idealismo) para abrir el camino a una organización social polimórfica, acéfala, que cuestionará los monopolios de la representación (*Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*, p. 57).

De esta manera, en contra de las sociedades monocéfalas, Goux reivindica el valor de la exuberancia y el excedente, porque su finalidad es pensar una sociedad polimorfa, estructurada más allá del ordenamiento que impone la ley del equivalente general. Así, al cuestionar la trascendencia y el fetichismo de la mercancía –como una forma de ideología–, Goux arremete contra la lógica de la equivalencia, con el fin de instaurar una economía de goce, al margen de las restricciones que impone el sistema capitalista.

## X. Entre sociología y religión: exceso

### 10.1 Los antecedentes de la economía de goce: el *potlatch* de Marcel Mauss

La modernité fait un effort incessant pour déborder l'échange: elle veut résister au marché des œuvres (en s'excluant de la Communications de masse), au signe (par l'exemption du sens, par la folie), à la bonne sexualité (par la perversion, qui soustrait la jouissance à la finalité de la reproduction). Et pourtant, rien à faire: l'échange récupère tout, en acclimatant ce qui semble le nier.

Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*.

Desde el contexto de la sociología y la religión, los intelectuales franceses de los años cincuenta analizan el sistema de intercambio de las sociedades primitivas, con el fin de pensar una economía de goce, al margen de la lógica homeostática del principio del placer freudiano. Así, en contra del sistema capitalista, los intelectuales franceses del momento se interesan por las economías sacrificiales de las sociedades primitivas, estructuradas en torno al gasto improductivo de los excedentes, en donde se sustentan el honor y el prestigio social. Por eso, para destruir la lógica homeostática del principio de equivalencia, la intención es recuperar (y reinstaurar) el concepto de *potlatch*: una donación solemne y suntuosa –como medio de circulación de las riquezas–, que permite pensar un ‘más-allá’ de la economía racional, al desarticular el sistema de intercambio, con la violencia irracional que se desprende de la exuberancia y el goce. De esta manera, los intelectuales franceses reivindican la lógica del excedente, pero de un excedente que –a diferencia de la plusvalía marxista– ya no está estructurado en torno al principio del placer freudiano y, por lo tanto, ya no revierte en el sistema de producción capitalista, sino que contribuye –desde la abundancia y el exceso– a desarticular el sistema.

En *Essai sur le Don. Forme et raison de l'Échange dans les Sociétés archaïques* (1925), Mauss se interesa por la especificidad del intercambio en las sociedades

primitivas y comprueba que existe un sistema de prestaciones que utiliza el don como señal de tributo y respeto, hecho que permite configurar una economía basada en el prestigio que otorgan la generosidad y la abundancia. Sin embargo, en este caso, Mauss comprende que la donación siempre tiene una contrapartida y va acompañada de una exigencia, ya que el sujeto que recibe el don está obligado a devolver ese regalo de manera proporcional, con el fin de garantizar el principio de equivalencia<sup>131</sup>. Por eso, dice Godelier, “Accepter un don, c’est plus qu’accepter une chose, c’est accepter que celui qui donne exerce des droits sur celui qui reçoit” (*L’Énigme du don*, p. 64). Así, pues, la donación establece una relación asimétrica, en donde el sujeto que recibe el regalo –en una posición de desventaja– contrae una serie de obligaciones con el sujeto que realiza la ofrenda, ya que las acciones de dar y recibir no vienen acompañadas de los mismos privilegios sociales. De esta manera, la donación instituye un contrato duradero, que requiere la devolución íntegra y proporcional de aquello que se entrega, convirtiendo el regalo en un don envenenado. A partir de aquí, desde una perspectiva mágica y espiritualista, Mauss analiza los motivos que obligan a devolver una ofrenda y, a través de un estudio exhaustivo de los conceptos polinesios de *hau* y *mana*, Mauss llega a la conclusión de que la cosa recibida como regalo tiene un alma, que –a pesar de ser regalada– permanece fiel a su primer propietario. Así, comenta Mauss, “Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c’est que la chose reçue n’est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose en lui. (...) le *hau* poursuit tout détenteur. (...) Au fond, c’est le *hau* qui veut revenir au lieu de naissance (...) elle tend à rentrer à (...) son foyer d’origine ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace” (*Essai sur le Don. Forme et raison de l’Échange dans les Sociétés archaïques*, p. 84, 85 y 87). Para Mauss, sustentado en una concepción mágica de la realidad social –que también comparte Durkheim (1912)–, el objeto que se ofrece como regalo trasciende su naturaleza y queda integrado en la interioridad del ser del primer propietario, que no puede desprenderse –totalmente– de aquello que entrega como regalo. De esta manera, siguiendo con el planteamiento de *Esquisse d’une théorie générale de la*

---

<sup>131</sup> En cambio, para Bourdieu, el estructuralismo –al reducir el intercambio a la dialéctica del dar y el recibir– se olvida de que el don también puede no devolverse nunca. Por eso, en contra de la antropología estructural, Bourdieu trata de introducir la incertidumbre en el principio del intercambio, extendiendo el tiempo que media entre el don y el contra-don. De esta manera, Bourdieu recuerda que deshacerse –con demasiada rapidez– del compromiso que implica el don supone una falta de respeto y una especie de ingratitud. Ver Pierre Bourdieu (1991): *El sentido práctico*, Ariel Dilon (trad.), Madrid: Siglo XXI Editores, 2008.

*Magie* (1902), Mauss recubre el principio del intercambio a través del *hau*: un concepto polinesio –mágico y espiritual–, que hace referencia al alma del objeto, como una fuerza interna que motiva el retorno (¿reiterado?) de ese objeto, bajo la forma del contra-don, en una economía estructurada en torno al principio del intercambio.

Sin embargo, en “Introduction à l’Œuvre de Mauss” (1950), Lévi-Strauss cuestiona la teoría sobre el intercambio de Mauss y, concretamente, arremete contra esa concepción espiritualista de la realidad social, porque considera que carece de rigor científico. Así, desde la antropología estructural –influenciado por la lingüística de Troubetzkoy y Jakobson–, Lévi-Strauss trata de comprender por qué el pensamiento antropológico de Mauss –que podría haber revolucionado el campo de las ciencias humanas– recurre a la dimensión imaginaria, incapaz de abordar el estudio del intercambio desde el orden simbólico del lenguaje. Para Lévi-Strauss, el problema comienza cuando Mauss –en vez de centrar su análisis en el principio del intercambio– fragmenta el ‘todo-social’ en los procesos del dar, el recibir y el devolver, olvidándose de la complementariedad de lo psíquico y lo social, al identificar –del mismo modo en que hace Jung– el inconsciente con la categoría del pensamiento colectivo, hecho que motiva el estudio empírico de la realidad social. De esta manera, si bien Mauss detecta una realidad profunda –más allá de los procesos empíricos–, Lévi-Strauss considera que el hecho de que oculte el principio del intercambio –a través de la tríada del dar, el recibir y el devolver– implica un esfuerzo desesperado por deshacerse de la realidad del inconsciente, que resulta inaccesible a la fenomenología. Por eso, según explica Lévi-Strauss, Mauss se ve obligado a recurrir a los conceptos polinesios de *hau* y *mana*, porque necesita recubrir las partes inexplicables de su teoría, a través de la dimensión imaginaria. Sin embargo, para Lévi-Strauss, la teoría espiritualista de Mauss supone una mistificación de los regímenes arcaicos, ya que atribuye a los conceptos de *hau* y *mana* –como también hace Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912)– un carácter mágico y misterioso desde donde analiza la realidad social, del mismo modo en que lo hacen los sujetos-indígenas: “Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas qui ne sont pas si rares”, se pregunta Lévi-Strauss, “où l’ethnologue se laisse mystifier par l’indigène?” (“Introduction à l’Œuvre de Mauss”, *Sociologie et anthropologie*, p. XXXVIII). De esta manera, según comenta Lévi-Strauss, Mauss explica la realidad

social a través de los mismos mecanismos que utilizan los sujetos-indígenas y llega a la conclusión de que ciertas operaciones mágicas –como son el *hau* y el *mana*– son fuerzas universales que comparten todas las civilizaciones. En cambio, para Lévi-Strauss, el *hau* y el *mana* no son la razón universal del intercambio, más bien, son las formas conscientes y determinadas sobre las que se sustenta una sociedad –en este caso, la polinesia– para estructurar un sistema de intercambio inconsciente, que queda más allá de la realidad social y empírica. Por lo tanto, para Lévi-Strauss, el fenómeno primitivo que instituye lo social es el intercambio y no las operaciones concretas – representadas bajo la forma del dar, el recibir y el devolver– en las que se descompone el ‘todo-social’. Así, detrás de esas relaciones manifiestas, Lévi-Strauss comprende que hay una lógica interna –identificada con el principio de intercambio–, que determina el funcionamiento de las prácticas visibles en la dimensión de lo social, estableciendo una relación indisoluble entre los hechos empíricos –como significantes manifiestos– y una estructura inconsciente, que se escapa a la razón y la conciencia. A partir de aquí, al sustentar su estudio en la dimensión simbólica del lenguaje, Lévi-Strauss afirma que los conceptos de *hau* y *mana* son significantes vacíos –con un valor simbólico = 0–, preparados para recibir cualquier significado, con el fin de explicar aquello que al sujeto se le escapa y no comprende: “Ces types de notion (*mana*, *hau*) (...) interviennent (...) pour représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n’importe quel sens, dont l’unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié” (“Introduction à l’Œuvre de Mauss”, *Sociologie et anthropologie*, p. XLIV). Por lo tanto, para Lévi-Strauss, los conceptos de *hau* y *mana* son significantes flotantes, en definitiva, categorías residuales que permiten encubrir –de manera imaginaria, como el *point de capiton* lacaniano– la distancia que media entre la significación y lo significado. De esta manera, al abandonar la perspectiva espiritualista de Mauss –centrada en el análisis de los procesos parciales del dar, el recibir y el devolver–, Lévi-Strauss demuestra que el *hau* y el *mana* no son la razón del intercambio, sino formas –¿imaginarias?– que recubren el miedo que provocan la ignorancia y lo desconocido. Así, al rechazar la dimensión imaginaria, Lévi-Strauss trata de explicar los procesos de intercambio desde el orden simbólico

del lenguaje, a través de un sistema de relaciones estructurales que –según su criterio– demuestra mayor rigor científico que una perspectiva mística y espiritualista<sup>132</sup>.

No obstante, en *Essai sur le Don. Forme et raison de l'Échange dans les Sociétés archaïques*, Mauss también descubre el *potlatch*: una institución cultural basada en el gasto suntuoso y la pérdida irracional de los excedentes, que trasciende la dimensión de la necesidad. De esta manera, en contra de la lógica homeostática de la equivalencia, el *potlatch* arremete contra el valor de uso de los productos, a favor del sistema de intercambio más agresivo, que –desde la exuberancia y el goce– excede el principio del placer de la economía racional. En ese momento, cuando la pérdida se convierte en el principio que estructura la economía, la sociedad se transforma en una institución sacrificial y el reconocimiento social pasa a quedar supeditado al gasto improductivo que se hace de los excedentes. Así, según explica Mauss,

Ce qui est remarquable dans ces tribus, c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et nobles qui s'affrontent ainsi. On y va d'autre part jusqu'à la destruction purement somptuaire des richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé (d'ordinaire grand-père, beau-père ou gendre). Il y a prestation totale en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef. Mais cette prestation revêt de la part du chef une allure agonistique très marquée. Elle est

---

<sup>132</sup> En “L'Équivoque du symbolique”, publicado en *Confrontations III*, Descombes analiza este desplazamiento lévi-straussiano, desde la dimensión de lo imaginario a la dimensión de lo simbólico. Sin embargo, no comparte la perspectiva teórica de Lévi-Strauss y renuncia al orden simbólico del lenguaje, para poder recuperar la dimensión espiritual de lo sagrado. En este sentido, dice Descombes, “En échangeant le sacré, notion assurément inquiétante, contre le symbolique, concept apparemment purifié de tout mystère, la sociologie française a cru progresser dans l'intelligence de son objet. Mais elle demande à ce symbolique des services qu'il est incapable de lui rendre. Il faudrait qu'il soit à la fois du côté de l'algèbre, c'est-à-dire de la manipulation des symboles, et du côté de l'efficacité symbolique, comme dit Lévi-Strauss, c'est-à-dire du côté des sacrements. Les sacrifices et les sacrements ont pour effet la production du corps social d'où surgissent les algébristes: on en vient à rêver d'une auto-production, d'une algèbre qui permettrait de manipuler le corps social. Ainsi la théorie du symbolique est-elle toujours assise entre deux chaises, mi-algèbre algébrique, mi-algèbre religieuse. Il est donc indispensable de renoncer à ce prestigieux « symbolique » pour pouvoir envisager à nouveau, par-delà le structuralisme, la réalité énigmatique du sacré” (citado por Maurice Godelier, en *L'Énigme du don*, p. 31).

A su vez, Godelier cree que la teoría de Mauss está basada en una explicación excesivamente espiritualista de la dialéctica del dar y el recibir y, en esta línea, comenta: “la religion n'est certainement pas l'explication dernière de la contrainte que se sont imposée les individus et les groupes de ne pas se séparer (...) de certaines « choses » nécessaires à la reproduction de chacun et de tous. (...) C'est ici, devant la nécessité d'expliquer la présence d'une « force » dans les choses données, que l'analyse de Mauss a, selon nous, dévié et finalement dérapé, ouvrant son flanc à la critique de Lévi-Strauss” (*L'Énigme du don*, p. 65). Sin embargo, en la línea de Descombes, Godelier también realiza una serie de críticas al pensamiento lévi-straussiano (y lacaniano), porque no acepta la reducción de lo imaginario a la dimensión de lo simbólico, que – en estos momentos – se convierte en un orden central y autoritario. Al final, para Godelier, se necesita algo más que las estructuras inconscientes del espíritu, para explicar la transformación y el desarrollo de la producción consciente del sujeto.

essentiellement usuraire et somptuaire et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan. Nous proposons de réserver le nom de *potlatch* à ce genre d'institution que l'on pourrait, avec moins de danger et plus de précision, mais aussi plus longuement, appeler: *prestations totales de type agonistique* (*Essai sur le Don. Forme et raison de l'Échange dans les Sociétés archaïques*, p. 73-74).

En las sociedades primitivas, el *potlatch* es un don de carácter agonístico y solemne, que el jefe de una tribu ofrece como desafío, para humillar y someter a su enemigo. En este caso, la pérdida improductiva del excedente viene acompañada de una ganancia, ya que garantiza el empoderamiento de la persona que entrega el *potlatch* y el sometimiento de la persona que lo recibe, que queda mancillada. Así, la donación de tipo agonístico es una estrategia obligada para conseguir un rango o validar un título, haciendo que el exceso y la sobreabundancia sean productivos y fecundos, en una sociedad estructurada en torno al sacrificio. De esta manera, Mauss comprueba que el régimen económico de las sociedades primitivas no se basa en la utilidad materialista o el egoísmo utilitario del mercado capitalista, sino en la exuberancia del goce: un derroche ilimitado de energía, que incita a un gasto irracional de las ganancias, destruyendo el placer que reporta el sistema capitalista de intercambio.

## 10.2 La economía de lo irrecuperable: Georges Bataille

Reconozco que lo de que dos y dos son cuatro es excelente cosa, pero de eso a ponerlo por las nubes... ¿cuánto mejor no es esto otro de dos y dos son cinco?

Fiódor Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*.

Desde las bases del marxismo<sup>133</sup>, influenciado por la propuesta teórica de Mauss, Bataille incorpora la teoría sobre el *potlatch* de las sociedades primitivas, con el fin de pensar la lógica económica del sistema capitalista, en busca de una sociedad –sagrada

---

<sup>133</sup> A nivel político, Bataille forma parte del Círculo Comunista Democrático y participa en *La Critique Sociale* de Boris Souvarine. Además, en Francia, es el primero que reflexiona sobre el fascismo desde una perspectiva psicoanalítica y marxista: “La estructura psicológica del fascismo” (1933) y “Ensayos de sociología (el fascismo en Francia)” (1934). Sin embargo, en esta época se exigen unas convicciones firmes, una visión coherente de la realidad social y mucha lógica y sentido común. Las convicciones de Bataille, en cambio, son oscuras y desordenadas. Su pensamiento oscila entre la duda y la certeza y, en muchos momentos, es incoherente e incomprensible. Por eso, a pesar de pertenecer al Círculo Comunista Democrático, Bataille es –más bien– un pensador insurrecto, dentro de ese grupo de izquierdas.

y heterogénea— que destruya las restricciones que impone el mundo racional del trabajo. De esta manera, en los años treinta y cincuenta, Bataille elabora una teoría económica que reivindica la violencia desmesurada del goce —como un exceso de placer patológico—, porque su intención es cuestionar la (aparente) homogeneidad social, estructurada con el fin de satisfacer las exigencias económicas del capitalismo. Así, en contra de la lógica homeostática del principio económico de equivalencia, la finalidad de Bataille es recuperar la magia y el erotismo del mundo sagrado de la fiesta, para que el hombre —a través de la violencia pulsional y la muerte— pueda recuperar la intimidad perdida.

En 1935, Bataille funda el movimiento y la revista *Contre-Attaque*, junto a Pierre Klossowski, André Breton, Paul Éluard, Maurice Heine y Benjamin Péret: es un movimiento de intelectuales revolucionarios de izquierdas, que se disuelve el 21 de enero de 1936, por violentas disputas y contradicciones internas, protagonizadas —principalmente— por Breton y Bataille. Sin embargo, a pesar de su corto período de existencia, los miembros de la revista *Contre-Attaque* —influenciados por el ensayo de “Psicología de las masas” (1921)— arremeten contra la estructura del sistema capitalista, porque su intención es fundar una sociedad al margen de la racionalidad económica, en contra de la homogeneidad social que imponen la lógica del placer y el dinero. En “Psicología de las masas”, a diferencia de las hipótesis sociológicas que se elaboran en torno a las estrategias del contagio y la sugestión<sup>134</sup>, Freud recurre a la teoría sobre la afectividad y, concretamente, a la cuestión de la libido, para analizar la morfología de la masa social. De esta manera, Freud llega a la conclusión de que la cohesión de la masa social es consecuencia de un principio de identidad libidinal que obliga a renunciar a la individualidad de las pulsiones, ya que la violencia y el egoísmo que emanan de lo real del cuerpo tienen la capacidad de quebrantar la estabilidad de la estructura social. La identificación libidinal, según explica Freud, es la manifestación más temprana de la unión afectiva con otra persona y desempeña un

---

<sup>134</sup> Para Le Bon, por ejemplo, el hombre integrado en la masa, con la valentía que otorga el anonimato, libera una serie de impulsos agresivos que, como individuo aislado, reprime por cobardía. Luego, comenta Le Bon, esos impulsos se propagan rápidamente por contagio mental. Así, dice Le Bon, el hombre de la multitud desciende “varios escalones en la escala de la civilización. Aislado, era quizá un individuo culto; en multitud, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos” (*Psicología de las multitudes*; citado por Freud, en “Psicología de las masas”, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, p. 16).

papel importante en el complejo de Edipo: en un primer momento, el niño se identifica con su padre, que se convierte en el modelo a imitar; poco después, el niño comienza a experimentar impulsos libidinosos por su madre, a la que toma por objeto sexual. Así, dice Freud, en el primer caso “el padre es lo que se quisiera *ser*; en el segundo, lo que se quisiera *tener*” (“Psicología de las masas”, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, p. 43). La diferencia entre la identificación –aquello que se quiere ser– y el enamoramiento –aquello que se quiere tener– depende de la relación afectiva que se establece con el objeto: en la identificación, dice Freud, el yo se enriquece con las cualidades del objeto, ya que queda integrado en el ‘ideal del yo’; por el contrario, en el enamoramiento, el yo se empobrece, porque pierde parte de la libido narcisista, que acaba cediendo al objeto. Así, de acuerdo con esta teoría de los afectos, Freud comprende que la relación recíproca que se establece entre los miembros de la masa responde al proceso de identificación: “tal masa primaria es una reunión de individuos que han remplazado su ideal del ‘yo’ por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del ‘yo’” (“Psicología de las masas”, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, p. 53). Por eso, al sustituir el ‘ideal del yo’ por un objeto común, los miembros integrados en la masa sacrifican su interés personal –y, concretamente, el egoísmo de sus pulsiones–, en beneficio del interés colectivo y la cohesión social, estructurada a partir del proceso de identificación libidinal. A partir de aquí, en “La estructura psicológica del fascismo” (1933) y “Ensayos de sociología (el fascismo en Francia)” (1934), Bataille realiza un análisis exhaustivo de los regímenes totalitarios y llega a la conclusión de que la cohesión social –bajo la forma del principio del placer– se construye desde la represión, impidiendo que la violencia irracional de las pulsiones destruya el sistema capitalista. De esta manera, comenta Bataille, la homogeneidad social se sustenta en la exclusión de la violencia del erotismo y, por lo tanto, en el establecimiento y la imposición de un orden racional, en donde la singularidad pulsional de los individuos queda erradicada. Así, la cohesión social –como una estrategia política, estructurada desde la dimensión de lo imaginario– rechaza cualquier forma de sacrificio, con el fin de instaurar una economía fértil y (re)productiva, eliminando las manifestaciones irracionales que desestabilizan la economía (¿y el placer?) capitalista.

En *La noción de gasto* (1933) y *La parte maldita* (1949)<sup>135</sup>, Bataille explica que el capitalismo emerge como consecuencia de un cambio en el uso del excedente, cuando la exuberancia y el exceso quedan deslegitimados por la lógica racional del sistema económico, cuya finalidad es garantizar la producción y la acumulación de las riquezas. Si bien en las sociedades primitivas el gasto improductivo de los excedentes instituye el mundo sagrado de la fiesta, Bataille comprende que el régimen capitalista –sustentado en el principio de conservación– trabaja a partir de la prohibición, impidiendo el derroche ilimitado de energía o, por lo menos, encauzando el gasto improductivo en prácticas concretas –como son el ocio y la guerra–, que reportan beneficio al sistema. Así, al tener que consumir el excedente de manera productiva, la sociedad capitalista se aleja del gasto suntuoso y catastrófico de las fiestas sagradas y opta por invertir el excedente en una serie de servicios lucrativos que –de manera positiva– revierten en el sistema, ya que garantizan la producción y la acumulación de las riquezas. De esta manera, según explica Bataille, se crea una hipertrofia social, como consecuencia del rechazo que muestra el capitalismo hacia los modos de consumición irracionales, ya que sólo se premian los procesos de intercambio que tienen un valor adquisitivo. Por eso, dice Bataille, “*la humanidad consciente continúa siendo menor de edad*; admite el derecho de adquirir, de conservar o de consumir racionalmente, pero excluye, en principio, *el gasto improductivo*”. Así, las fortunas “no se ponen ya en una mesa de juego y se convierten en relativamente estables” (*La noción de gasto*, p. 27 y 35). Por lo tanto, con el sistema capitalista, el movimiento de las riquezas queda parcialmente estancado, porque los procesos de intercambio –de acuerdo con la lógica homeostática del principio del placer– deben tener un sentido adquisitivo y no deben sucumbir a la locura irracional del erotismo y la muerte. Así, mientras en las sociedades primitivas el derroche ilimitado de energía garantiza la circulación de la riqueza –instituyendo nuevas relaciones jerárquicas con cada nuevo movimiento–, Bataille comprueba que en las sociedades capitalistas los sujetos quedan aislados, reclusos en la soledad (¿y el placer?) que proporciona la acumulación de riquezas, que es lo que en estos momentos –a diferencia de los regímenes arcaicos– proporciona el prestigio social.

---

<sup>135</sup> *La noción de gasto* se publica en el n° 7 de la revista *La Critique sociale*, en enero de 1933. Los colaboradores son miembros del Círculo Comunista Democrático que agrupa a poetas y escritores, en su mayoría surrealistas y militantes de movimientos políticos de oposición, marcados todavía por su formación marxista, aunque muchos ya han roto con el Partido. *La parte maldita* se publica en esa misma revista años más tarde, en 1949.

En esta situación, ansioso por recuperar el erotismo y el mal de las sociedades primitivas, Bataille recurre al sistema de goce que instituye el *potlatch*: una función social que permite cuestionar los cimientos que estructuran el sistema económico del capitalismo, a través de la institucionalización de un gasto improductivo de energía, que atenta contra la racionalidad del principio del placer freudiano. En este sentido, explica Bataille, “el principio clásico de la utilidad (...) tiene por objeto el placer –pero solamente bajo una forma atemperada, ya que el placer violento se percibe como *patológico*– y queda limitada a la adquisición (prácticamente a la producción) y a la conservación de bienes, de una parte, y a la reproducción y conservación de vidas humanas” (*La noción de gasto*, p. 26). Así, pues, el goce –como una perversión patológica del principio del placer– atenta contra la lógica económica del sistema capitalista y, a través de un gasto improductivo de energía, consigue desestabilizar la homeostasis del sistema. El *potlatch*, por lo tanto, “es la constitución de una propiedad positiva de la pérdida –de la cual emanan la nobleza, el honor, el rango en la jerarquía– que da a esta institución su valor significativo. El don debe ser considerado como una pérdida y también como una destrucción parcial, siendo el deseo de destruir transferido, en parte, al donatario” (*La noción de gasto*, p. 33). Para el régimen capitalista, según explica Bataille, el exceso del *potlatch* representa el colapso del sistema racional de intercambio; el momento en que, destruida la lógica económica, comienza la lenta agonía del capitalismo. Ese don irracional –ajeno a la sensatez del mundo moderno– supone un desafío para la lógica económica del capitalismo, al implantar el goce violento de la pérdida y el sacrificio.

Por eso, desde la irreverencia del *potlatch* y la muerte, Bataille arremete contra el marxismo, porque –en su opinión– el programa revolucionario que propone es incapaz de trascender la realidad material del mundo profano, para construir una sociedad alternativa al sistema económico del capitalismo. La proposición fundamental del marxismo, comenta Bataille,

consiste en liberar completamente el mundo de las *cosas* (de la economía) de cualquier elemento exterior a las *cosas* (a la economía). Es yendo hasta las últimas posibilidades implicadas en las *cosas* (obedeciendo sin reserva sus exigencias, sustituyendo el gobierno de los intereses particulares por el ‘gobierno de las *cosas*’, llevando hasta sus últimas consecuencias el movimiento que reduce al hombre a la *cosa*), como Marx quiso decididamente reducir las *cosas* al hombre y el hombre a la libre disposición de sí mismo. Si se quiere, en esta perspectiva, el hombre liberado por la acción, al haber efectuado decididamente la perfecta adecuación de sí mismo a

la *cosa*, la tendría de alguna forma tras sí y ya no le esclavizaría más. Una nueva era comenzaría en la que el hombre tendría, al fin, la libertad de volver a su propia verdad íntima, de disponer a su antojo del ser *que será* y que hoy no es todavía por ser esclavo (*La parte maldita*, p. 167 y 168).

Para Bataille, a pesar de pertenecer al Círculo Comunista Democrático, la liberación que persigue el marxismo resulta insuficiente, porque –incapaz de trascender la realidad económica del mundo de las ‘cosas’– acaba sometiendo al hombre al mundo racional del trabajo, sin reconocer la intimidad sagrada del ser del sujeto, que se constituye más allá del control que ejerce la economía (y la biología). De esta manera, en contra del marxismo, Bataille propone una ‘negatividad sin empleo’ que arremete contra la lógica homeostática del sistema capitalista, al instaurar el gasto irracional e improductivo como principio aneconómico: “Si la acción (el ‘hacer’) es –como dice Hegel– la negatividad, se plantea entonces la cuestión de saber si la negatividad de quien ‘no tiene ya nada que hacer’ desaparece o subsiste en estado de ‘negatividad sin empleo’: personalmente no puedo decidir más que en un sentido, siendo yo mismo exactamente esa ‘negatividad sin empleo’” (*El culpable*, p. 148). Bataille, por lo tanto, quiere recuperar la ‘negatividad sin empleo’ del mundo sagrado de la fiesta, porque considera que –al margen del principio de conservación– el exceso y la violencia son las estrategias que permiten recuperar la intimidad perdida del hombre, domesticada por la lógica económica del sistema (re)productivo del capitalismo. Por eso, desde los parámetros de una economía sacrificial, Bataille descubre la capacidad política de la muerte –como expresión máxima de la ‘negatividad sin empleo’–, en donde se sustenta la constitución de una sociedad sagrada y violenta, que lucha en contra de la estrategia económica de la homogeneidad social.

En definitiva, en estos momentos, la concepción teórica de Bataille supone un giro copernicano con respecto al pensamiento económico tradicional, ya que rechaza un análisis aislado y restringido del sistema económico –que piensa desde los presupuestos de la necesidad y la escasez– y favorece un análisis de perspectiva general, en donde la energía es abundante y el excedente se destruye de manera fastuosa e improductiva. Al fin y al cabo, comenta Bataille, “el sol da sin recibir” (*La noción de gasto*, p. 64). Así, condicionado por la noción de abundancia, Bataille afirma que el organismo dispone de recursos de energía superiores a los necesarios

para vivir y, en su opinión, ese excedente garantiza las funciones del crecimiento y la (re)producción. En este sentido, dice Bataille,

El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo, voluntariamente o no, gloriosamente o, por el contrario, de forma catastrófica (*La parte maldita*, p. 58).

A partir de aquí, según demuestra Bataille, el capitalismo –a menudo– utiliza parte de esos excedentes no para el crecimiento biológico, sino para el progreso técnico, en donde la energía queda alienada. Así, enmarcado en el contexto de la Guerra Fría –es revelador su estudio sobre el plan Marshall<sup>136</sup>–, Bataille analiza el peligro que entraña –en muchos casos– el uso racional que el capitalismo hace de los excedentes, invirtiendo en avance tecnológico y armamentístico de última generación, haciendo que la guerra se convierta en una de las maneras más productivas (y racionales) de gastar los excedentes. Por eso, para favorecer una convivencia pacífica, Bataille aboga por la destrucción irracional e improductiva de la energía: “Podemos concebir la esperanza de escapar a una guerra ya amenazante”, dice Bataille, “pero para ello necesitamos encauzar la producción excedente hacia la extensión racional de un crecimiento industrial costoso, o hacia las obras improductivas, disipadoras de una energía que no puede ser acumulada de ninguna forma” (*La noción de gasto*, p. 61). Al final, en un período histórico convulso –atravesado por la violencia de la guerra–, Bataille reivindica el gasto estéril e improductivo de los excedentes, a través de la fastuosidad del juego y el erotismo, que culmina con la muerte. Así, en la teoría

---

<sup>136</sup> El plan Marshall, en vigor desde 1947 a 1951, supone la transferencia –desde Estados Unidos a Europa occidental– de 24.000 millones de dólares, con el fin de reconstruir los países europeos, después de la devastación de la Segunda Guerra Mundial, y contener también el posible avance del comunismo. Para Bataille, el Plan Marshall es la negación del capitalismo, ya que –alejado de la ley ordinaria del beneficio– consiste en donar el producto de trabajo, hecho que supone liberar las mercancías sin pagos. En este sentido, según explica Bataille, “El plan Marshall quiere remediar el déficit de balanza de pagos que las naciones europeas tienen con los Estados Unidos. (...) La pobreza de Europa ha dado a la necesidad de productos americanos un carácter de urgencia y su importación comporta necesariamente un déficit en aumento; pero todos los medios para compensarlo fracasan. (...) En el mundo actual ¿cuál hubiera sido el sentido de un desequilibrio tan grande? Este es el problema ante el que se encontraron los Estados Unidos. Se imponía o mantener ciegamente el principio de beneficio, pero soportar después las consecuencias de una situación inviable (es fácil imaginar la suerte de América si abandona el resto del mundo al odio), o de lo contrario, renunciar a la regla según la cual está constituido el mundo capitalista” (*La parte maldita*, p. 203 y 204).

A su vez, en *L'Énigme du don*, Godelier explica que el don ha vuelto a instaurarse en las sociedades capitalistas, gracias a una economía de la caridad.

económica de Bataille, la exuberancia y el exceso se impregnan de connotaciones políticas, demostrando que las diferentes formaciones sociales son una consecuencia del uso –racional o improductivo– que se hace de los excedentes.

### **10.3 El sistema económico de la muerte: Jean Baudrillard**

La exuberancia es belleza.

William Blake.

En *L'Échange symbolique et la Mort* (1976), después de una lectura atenta de las propuestas teóricas de Mauss y Bataille, Baudrillard reivindica el valor simbólico de la muerte, porque su intención –desde la violencia teórica– es cuestionar la racionalidad económica de la cultura occidental. Así, en estos momentos, la revolución que propone Baudrillard consiste en recuperar el sistema de intercambio simbólico de las sociedades primitivas, con el fin de desarticular la teoría del valor que sustenta el sistema del capitalismo, a través de la violencia del goce y la muerte. Por eso, Baudrillard rechaza la revolución del marxismo y el psicoanálisis, porque – en su opinión– son incapaces de permanecer suspendidos en la incertidumbre que se produce cuando la ley (del valor o del significante) queda destruida, mezclando la vida y la muerte. Baudrillard, en cambio, trabaja desde la incertidumbre –en contra de la ley–, para recuperar la capacidad política de la destrucción y la catástrofe, en donde el sistema económico del capitalismo se resquebraja, para dejar que (por fin) entre la muerte.

Según explica De Certeau, en “Lo innominable: morir” (1980), la muerte es el límite del sistema económico del capitalismo: es ese exceso irracional y violento –un gasto improductivo– que desafía el orden racional del mundo profano, estructurado bajo la ley económica de la producción y el trabajo. Por eso, la obsesión del sistema capitalista es erradicar la muerte, para preservar intacto el mundo de los vivos, alejado de la insolencia y la inmoralidad que representan siempre los muertos. Así, dice De Certeau, “un ‘duelo anticipado’, fenómeno de rechazo institucional, coloca [a los muertos] por adelantado ‘en la cámara mortuoria’; los envuelve en el silencio o, lo que es peor, con mentiras que protegen a los vivos de la voz que haría añicos este

muro para el grito: ‘Voy a morir’” (“Lo innominable: morir”, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, 207). Desde la dimensión de lo real, más allá del tiempo y el espacio que delimita la razón, la muerte es el sinsentido de la economía capitalista, que es incapaz de comprender (y aceptar) el valor de la pérdida y el reposo. Por eso, para que los vivos no se mezclen con los muertos, la institución social prohíbe la muerte: es el tabú de la sociedad capitalista –una obscenidad política–, que desconcierta el orden racional establecido. Al final, la censura alcanza la dimensión del lenguaje –o, mejor, se constituye a través del lenguaje–, reservando el espacio del silencio al muerto, que se convierte en lo innombrable. En este sentido, comenta Baudrillard, “Même les fous, les délinquants, les anomaliques peuvent trouver une structure d’accueil dans les villes nouvelles, c’est-à-dire dans la rationalité d’une société moderne – seule la fonction-mort ne peut y être programmée ni localisée. A vrai dire, on ne sait plus quoi en faire. Car *il n’est pas normal d’être mort aujourd’hui*” (*L’Échange symbolique et la Mort*, p. 196). Hay una discriminación social en contra de la muerte, cuya finalidad es impedir que los muertos se acerquen a los vivos, para poder preservar la racionalidad (¿económica?) del mundo moderno. Por eso, para que la muerte no penetre (y altere) el trascurso de la vida, Baudrillard afirma que la institución social se refugia en el consuelo que proporcionan la ciencia y la economía, porque la medicalización de la muerte y la deuda infinita –en cierto modo– consiguen ocultar los desarreglos de la muerte. De esta manera, señala Baudrillard, la ciencia y la economía –en las sociedades capitalistas– ocupan el espacio vacío que deja la retirada de la religión y se convierten en un bálsamo ideológico, cuya finalidad es esconder la muerte –ese grito de ‘Voy a morir’– a través del recurso a la inmortalidad. Por lo tanto, en las sociedades capitalistas, prima la conservación de la vida como valor absoluto: la adquisición y la acumulación, en este sentido, están dirigidas a preservar la vida y abolir la muerte, al identificar la reproducción de la vida –y, concretamente, el tiempo– con el valor, hecho que permite postergar (¿desde la ilusión del fantasma?) la inmediatez de la muerte. De esta manera, según decía Zaratustra, se pierde la doctrina del morir a tiempo, porque la sociedad –desde la ciencia y la economía– se encarga de extender la vida, para combatir un fin que es inminente. Por eso, dice Baudrillard, “Des sociétés sauvages aux sociétés modernes, l’évolution est irréversible: peu à peu *les morts cessent d’exister*” (*L’Échange symbolique et la Mort*, p. 195).

Sin embargo, en contra de la economía política del capitalismo, Baudrillard –del mismo modo en que hace Bataille en los años cincuenta– reivindica la experiencia de la muerte, como un desafío simbólico que permite desarticular la teoría del valor, en donde se sustenta el sistema social. Hasta ahora, según demuestra Baudrillard, el sistema de intercambio de las sociedades capitalistas trabaja separando la vida y la muerte, con el fin de erradicar –a través de la dimensión del imaginario– esa experiencia irreverente que choca con las aspiraciones económicas del sistema. En este sentido, para Baudrillard, sólo la ocultación de la muerte consigue que la lógica homeostática del principio de equivalencia se mantenga con vida, al excluir la perturbación que provocan el gasto y la abundancia, que trabajan en contra de la racionalidad del placer freudiano. Por eso, para poder erradicar la ley (del valor y del significativo), Baudrillard recupera la muerte simbólica: “Le symbolique”, dice Baudrillard, “c’est le rêve inverse d’une fin de l’accumulation, et d’une réversibilité possible de la mort dans l’échange. La mort *symbolique*, celle qui n’a pas subi cette disjonction *imaginaire* de la vie et de la mort qui est à l’origine de la *réalité* de la mort, celle-là s’échange dans un rituel social de fête” (*L’Échange symbolique et la Mort*, p. 226). En este caso, para Baudrillard, la dimensión de lo simbólico –que no se confunde ni con la biología, ni con la economía– hace referencia a una muerte que no ha sufrido la diferenciación imaginaria entre la vida y la muerte y, por lo tanto, se trata de una muerte que intercambia su valor con la vida, es decir, que penetra (y destruye) la teoría económica del valor, integrando el goce en las entrañas del placer. Parece que, en estos momentos, Baudrillard retoma las palabras de Nietzsche y aconseja tener cuidado “con decir que la muerte es la antítesis de la vida, [porque] lo vivo es tan sólo una modalidad de lo muerto y una modalidad muy rara” (*La gaya ciencia*, p. 148).

Así, a través de la muerte simbólica, Baudrillard instala la ‘negatividad sin empleo’ de Bataille en la interioridad del sistema de intercambio, para que el exceso de un placer patológico y violento desgare la racionalidad de la teoría del valor, con el fin de instaurar una sociedad basada en la fiesta y el erotismo. De esta manera, al cuestionar el trabajo del imaginario –sustentado gracias al fantasma de la biología y la economía–, Baudrillard proclama el fin del sistema dialéctico: “Fin de la dialectique signifiant/signifié qui permettait l’accumulation du savoir et du sens, le syntagme linéaire du discours cumulatif. Fin simultanée de la dialectique valeur

d'échange/valeur d'usage, qui seule rendait possible l'accumulation et la production sociale. Fin de la dimension linéaire du discours. Fin de la dimension linéaire de la marchandise. Fin de l'ère classique du signe" (*L'Échange symbolique et la Mort*, p. 20). La muerte, por lo tanto, anuncia el colapso del sistema de intercambio: es la hendidura –llena de goce; llena de violencia–, que destruye la racionalidad económica del mundo capitalista. De esta manera, cuando la muerte se instala en la vida, Baudrillard proclama "Le bordel généralisé du capital, non pas bordel de prostitution, mais bordel de substitution et de commutation" (*L'Échange symbolique et la Mort*, p. 21).

## **XI. CONCLUSIONES**



- Empieza por el principio –  
dijo el Rey con gravedad– y sigue hasta  
llegar al final; allí te paras.

Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*.

En el siglo XIX, con el declive de la teoría de la representación y la emergencia del sistema de la norma, se produce una ruptura en la *episteme* clásica, que posibilita la configuración de un nuevo sistema de pensamiento, más allá de los límites que impone la razón. De esta manera, como consecuencia de una redistribución general de la *episteme*, la historia natural se transforma en biología, la gramática general se convierte en filología y la teoría de la moneda da paso a la economía política, conformando la tríada epistemológica de los saberes occidentales, en el momento en que la teoría de la representación desaparece como código fundamental de la cultura. Sin embargo, de acuerdo con esta repartición de los saberes, las ciencias humanas quedan excluidas del triedro epistemológico, porque suponen una amenaza para las ciencias empíricas de la vida, del lenguaje y del trabajo, ya que remiten a la dimensión extraña y desconocida del inconsciente, en donde sólo habla el silencio. Así, desde una posición incómoda, las ciencias humanas desgarran la autosuficiencia de los saberes hegemónicos, con el fin de descubrir –a través del proceso de la diferencia– la cara oculta de la razón occidental: esa parcela de noche –como espacio de la finitud y la muerte–, que obliga a la razón a enfrentarse con el reino ilimitado del límite, en donde emerge la figura del extranjero y el lenguaje desfallece.

En este contexto, el ‘Hombre’ –como una invención reciente– irrumpe en el espacio del saber, atravesado por las determinaciones empíricas de la vida, el trabajo y el lenguaje, que anuncian el límite y la finitud del ser del sujeto. Así, como consecuencia de una mutación arqueológica de la *episteme*, el ‘Hombre’ se instala –por primera vez– en el campo del saber occidental, adaptándose a un conjunto de historicidades que le son exteriores y no le pertenecen, para acoger un tiempo que –en palabras de Foucault (1966b)– es más viejo que la memoria de cualquier hombre. Por eso, el origen del ‘Hombre’ está más allá de sí mismo, en un tiempo constituido mucho antes de su llegada al mundo, que no hace más que recordarle que el ser no es contemporáneo de su propia existencia. Hasta ahora, con la *episteme* clásica, la filosofía de la representación trabajaba en contra de la pérdida y el deterioro que

producía el paso del tiempo, desplegando una reduplicación continuada de lo ‘Mismo’, en donde se construía una metafísica del infinito –como mecanismo de defensa– que conseguía calmar el dolor y vencer a la muerte. Sin embargo, a partir del siglo XIX, la posibilidad de retomar el origen se pierde, porque la sucesión lineal del tiempo se quiebra en una serie de cronologías múltiples y entrecruzadas, que anuncian la historicidad propia que penetra (y sacude) el ser de las cosas, más allá del espacio continuo que les imponía la teoría de la representación en la época clásica. Por eso, en el momento en que los contenidos empíricos se desatan de la metafísica del infinito y se implican a sí mismos, el pensamiento occidental acoge –por primera vez– la experiencia de la finitud y la muerte, convirtiéndose en una repetición continuada del ser como diferencia. Así, pues, el nacimiento de la figura del ‘Hombre’ conlleva la irrupción de la analítica de la finitud, en donde se anuncia la muerte (¿prematura?) del hombre, que queda a merced de una historicidad –ajena y desconocida– que lo expropia de sí mismo, obligándole a vivir en una dimensión que ya no le pertenece. A partir de ese momento, el pensamiento moderno emprende una lucha desesperada consigo mismo, con el fin de contrarrestar los avances de la analítica de la finitud –manifestados, según dice Foucault (1966b), a través de la espacialidad del cuerpo, el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje–, porque la intención es preservar el espacio de la metafísica. No obstante, la analítica de la finitud –desde la experiencia de la transgresión y la muerte– obliga al pensamiento a ir más allá de los límites establecidos por la razón, desgarrando la autosuficiencia del ser como identidad de lo ‘Mismo’, en donde el pensamiento se une (por fin) a todo lo impensado que no tiene nombre.

En esta línea, los conceptos de ‘pulsión’ y ‘goce’ (no tanto, el ‘placer’) marcan una ruptura con respecto a la estructura de la *episteme* moderna, configurando el campo de las ciencias humanas, como un conjunto de discursos que transgreden el orden de la biología, la filología y la economía y se abren a una nueva dimensión –más allá de la razón y la conciencia–, en una especie de movilidad trascendental que exige su propio sacrificio. De esta manera, en los años que van de 1957 a 1973, la preocupación que muestran los intelectuales franceses por los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ delimita un nuevo campo epistemológico, en donde la experiencia de la transgresión se convierte en el mecanismo constitutivo del pensamiento, más allá de los límites establecidos por el conocimiento científico y filosófico de la *episteme* moderna. Así,

en un momento en que la filosofía del saber, la racionalidad y el concepto recupera la pregunta por la *Aufklärung* –en un intento por descubrir los límites de la razón occidental–, el análisis de los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ permite cuestionar las condiciones de posibilidad del conocimiento racional y discursivo, ya que esos conceptos iluminan una dimensión extraña y desconocida que el orden del discurso hegemónico –gracias a la estrategia de la representación y la figura de lo ‘Mismo’– trata de reprimir y silenciar. De esta manera, en ese lapso temporal (más o menos arbitrario), los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ hacen hablar al silencio, pero no para integrar esa dimensión del ‘más-allá’ en la interioridad del pensamiento hegemónico –en un ansia por homogeneizar y totalizar el discurso–, sino con la intención de desarticular el *ego cogito* y la *ratio* que estructuran el conocimiento occidental, a través del proceso de la diferencia y la figura irreductible del ‘Otro’ (que no es ‘yo’). Por eso, del mismo modo que la ruptura bachelardiana, estos conceptos practican un corte en la *episteme* moderna, porque permiten acceder a una zona impensada del conocimiento, en donde ya no existen ni leyes ni nombres. Así, mientras el concepto de ‘placer’ permanece adscrito a la racionalidad de la *episteme* moderna, los conceptos de ‘pulsión’ y ‘goce’ remiten a un ‘más-allá’ de la biología, la filología y la economía, que destruye la autosuficiencia del pensamiento racional y discursivo. De ahí las implicaciones políticas de estos conceptos, que –desde una posición antimetafísica– destruyen el orden racional del discurso hegemónico, sin cerrar las heridas que provocan en el pensamiento –a través del recurso a la presencia del ser como sentido–, hecho que remarca la insuficiencia de los discursos, que ya sólo existen en la interrelación y el encuentro de los unos y (sobre todo) los ‘Otros’.

En los años cincuenta, Lacan recupera el concepto de ‘pulsión’ freudiano, con el fin de cuestionar la apropiación indebida que hace el positivismo científico de las enseñanzas freudianas, que quedan asimiladas al aparato institucional de la ciencia psiquiátrica y reducidas al más puro biologicismo. Así, a través de la dimensión del orden simbólico, Lacan se desplaza desde la representación fisicalista de la pulsión a la representación lingüística, introduciendo la ley del significante en las entrañas de lo real del cuerpo, hecho que permite cuestionar la base biológica que sustenta el aparato teórico freudiano y, como consecuencia, las interpretaciones biologicistas que hace el positivismo científico en estos momentos. De esta manera, gracias a la

significantización del proceso pulsional, Lacan se aleja de la biología, demostrando que la relación con lo real-pulsional del cuerpo siempre está mediada por el orden simbólico del lenguaje y, concretamente, por la palabra del gran Otro. Así, como consecuencia del corte que imprime la castración simbólica del Nombre-del-Padre, Lacan demuestra que la necesidad biológica del sujeto se transforma en una demanda (de amor) que busca el reconocimiento del otro, provocando un abismo insalvable entre lo real-pulsional del cuerpo y el orden de la palabra, en donde emerge la dimensión del deseo, como una insatisfacción permanente que sostiene el proceso metonímico de búsqueda del sujeto. Para Lacan, por lo tanto, la pulsión se mantiene siempre abierta –en una tensión constante–, entrelazada con la dimensión simbólica del deseo, que es el proceso que imprime movilidad a la pulsión, más allá del determinismo que marca la biología. A partir de aquí, interesado por la aplicación política del psicoanálisis –como ciencia de la cultura (y no tanto por su dimensión clínica)–, Bataille recupera el concepto de ‘pulsión’ freudo-lacaniano y lo introduce en un nuevo marco cultural y político, porque su intención es cuestionar el sistema social establecido, a través de la violencia irracional que emana de lo real del cuerpo. Así, gracias a la teoría sobre el erotismo –una actividad exclusiva de la intimidad del hombre, que excede el orden de la biología–, Bataille demuestra la capacidad política que encierran las pulsiones, cuya violencia irracional es capaz de transgredir el sistema de normas elaborado por el mundo racional del trabajo, con el fin de sustentar la soberanía del sujeto en la experiencia de la perversión y la muerte. De esta manera, en Bataille, la pulsión se convierte en una fuerza política que –al margen del determinismo biológico de los instintos– arremete contra las convenciones sociales que garantizan la conservación del sistema de producción capitalista, en busca de una intimidad subjetiva –rebelde y desconocida– que ya no esté colonizada por las demandas (¿económicas?) del sistema social establecido. Además, como consecuencia de las enseñanzas de Kojève, las teorías pulsionales de Lacan y Bataille se impregnan de un enfoque ontológico, que permiten analizar la construcción del ser del sujeto, a través de la relación dialéctica que mantiene con la alteridad, que en estos momentos queda representada por la figura del padre: un padre ausente, en el caso de Lacan, que se convierte en una figura simbólica que transforma la relación dual (imaginaria) con el ser del otro, en una relación ternaria, gracias a la dimensión del lenguaje; y, en el caso de Bataille, un padre enfermo y loco, que se convierte en una figura de lo real, que sumerge al sujeto en una relación agresiva y violenta con el ser

del otro, sin que intervenga la mediación de la palabra. Así, si bien la teoría pulsional de Lacan y Bataille arremete contra el orden de la biología, Lacan recurre a la dimensión simbólica del lenguaje para alejarse del determinismo de los instintos, mientras que Bataille lo hace a través de la dimensión de lo real, gracias a la teoría sobre el erotismo. Sin embargo, en los años setenta, Deleuze y Guattari –en contra de la teoría pulsional del psicoanálisis– critican el carácter subjetivo de la pulsión lacaniana, que queda codificada bajo la estrategia del complejo de Edipo, incapaz de transformar la estructura del tejido social. Así, desde el esquizo-análisis, Deleuze y Guattari abogan por una pulsión maquínica, que sea capaz de superar las disposiciones intrasubjetivas de la pulsión lacaniana, para que pueda llegar a catexizar la realidad material del mundo, hecho que permite aunar –en estos momentos– las perspectivas (¿antagónicas?) del psicoanálisis y del marxismo. Por eso, sustentados en una (anti)psiquiatría materialista, Deleuze y Guattari proponen el concepto de ‘cuerpo sin órganos’: un cuerpo estéril e improductivo –más allá del orden de la biología–, que atenta contra la disposición del sistema orgánico, con el fin de desterritorializar los flujos codificados de la pulsión y el deseo, para que trasciendan la instancia psíquica del sujeto y pasen a integrar la estructura material del sistema social. En cualquier caso, durante este período de tiempo, la pregunta por el concepto de ‘pulsión’ tiene marcadas implicaciones políticas, ya que demuestra el carácter revolucionario que esconde la dimensión de lo real del cuerpo, que –al margen del orden que prescribe la biología– se impregna de una violencia irracional que permite cuestionar el sistema social establecido.

A su vez, el concepto de ‘goce’ –al margen del placer y la razón– irrumpe en el espacio del saber, para señalar un ‘afuera’ irreductible que se resiste a la simbolización y el proceso discursivo. En los años cincuenta, influenciado por el pensamiento sadiano y la teoría freudiana sobre la pulsión de muerte, Lacan elabora el concepto de ‘goce’: un exceso intolerable de placer, que tiene la capacidad de destruir la integridad del ser del sujeto, descubriendo el reino ilimitado del mal y la violencia. Así, desde la dimensión simbólica del lenguaje, el concepto de ‘goce’ se convierte en una fuerza irreverente, que transgrede la ley de la castración simbólica impuesta por el Nombre-del-Padre, en donde emerge una dimensión extraña y desconocida, hecha a base de silencios. Por eso, mientras el deseo lacaniano –una dimensión extraña a la lingüística saussureana– imprime movilidad al signo, con el fin de alcanzar la

completud perdida a través de los procesos de la metáfora y la metonimia, el goce lacaniano trabaja impidiendo que el significante signifique, cuestionando el imperativo categórico de la ley del deseo, gracias a la experiencia del mal y la transgresión. De esta manera, en contra de la autoridad del padre, el goce crea un lenguaje propio que se manifiesta a través de la lingüistería, cuando la violencia de lo real-pulsional penetra en el signo lingüístico y la equivalencia del significante y el significado se rompe y se desgarran. Así, influenciado por la ciencia heterológica de Bataille, Lacan sitúa el goce del lado de lo real: es un resto, un deshecho, en definitiva, un exceso que transgrede la dimensión simbólica del lenguaje, destruyendo el orden racional del discurso, en donde ya no existen las categorías ni los nombres. Y en ese momento, cuando el sujeto recibe el impacto de lo real y se queda sin el amparo de la palabra, aparece el trauma y se crea el síntoma: una formación significativa –penetrada de goce–, que revela la verdad (¿inaccesible?) de lo real-pulsional, a través de la desarticulación del lenguaje racional y discursivo. El goce lacaniano, por lo tanto, se construye en relación al orden simbólico del lenguaje, como un proceso transgresor y violento que tiene la capacidad de cuestionar la autoridad del padre, para construir un lenguaje más allá de la razón y la palabra. Sin embargo, al desplazarse desde el estructuralismo al postestructuralismo, Derrida recurre a la teoría lacaniana sobre el concepto de ‘goce’ de los años setenta, para cuestionar la centralidad que ocupa la dimensión simbólica del lenguaje y, concretamente, el significante fálico en la teoría lacaniana de los años cincuenta, ya que su intención es desarticular la metafísica de la presencia y el sistema del logocentrismo. De esta manera, a través de la pulsión muerte y la violencia del goce, Derrida rompe con la materialidad del significante lacaniano y apela a la divisibilidad de la carta robada, en contra de la lógica semántica del sistema logocéntrico. El goce lacaniano, por lo tanto, se convierte en la fuerza perturbadora que garantiza el proceso de escritura y la diseminación derridiana, en contra del movimiento teleológico del significante fálico, en donde se sustenta la verdad del discurso de la metafísica occidental. Así, a través de la estrategia de la deconstrucción, Derrida recupera la insistencia de lo real-pulsional lacaniano, que –desde la experiencia de la transgresión y la muerte– consigue destruir el proceso arqueológico del psicoanálisis, abriendo el discurso a una exterioridad irreductible, que impide la estabilización del ser como presencia del sentido. De esta manera, influenciado por el goce lacaniano, Derrida destruye la autorreferencialidad del sistema logocéntrico, apelando a una exterioridad extranjera y

desconocida, que queda más allá del etnocentrismo y la domesticidad del sistema logocéntrico. A partir de aquí, en los años setenta, el concepto de ‘goce’ lacaniano se integra en el campo de la teoría y la crítica literaria, para poder pensar una escritura revolucionaria que permita luchar en contra del sistema social establecido, a través del trastorno y el desconcierto que ocasiona una palabra pulsional (y llena de goce). Así, desde el contexto de la revista *Tel Quel*, Barthes y Kristeva recogen el concepto de ‘goce’ lacaniano, porque su intención es reflexionar acerca de la capacidad política que tiene la escritura, ya que –al rebelarse en contra de la ley imperativa del significante fálico– garantiza la desestabilización de las estructuras socio-económicas que sustentan el sistema capitalista, como consecuencia de la desarticulación progresiva del lenguaje racional y discursivo. De esta manera, Barthes propone un texto de goce –marcadamente político– que atenta contra la autoridad del padre simbólico, con el fin de alcanzar una especie de ‘grado cero’ de la escritura, en donde se revela el compromiso político de la forma; a su vez, Kristeva se acerca a las propuestas del feminismo y plantea una escritura semiótica –al recuperar el goce suplementario de la mujer–, en donde la violencia de lo real del cuerpo desgarrar la posición tética del orden simbólico del lenguaje, hecho que permite recuperar un estadio preedípico marcado por los gritos y los silencios. Al final, bajo la forma de la pulsión de muerte, el concepto de ‘goce’ lacaniano –de manera indirecta– penetra en el aparato teórico de Blanchot, cuya finalidad es analizar las marcas que la dimensión de lo real-pulsional deja en la escritura, manifestadas a través de la estrategia de la repetición. Así, cuando lo real-pulsional invade la palabra, el orden simbólico del lenguaje se fractura y se abre a una dimensión desconocida, en donde sólo existe la muerte y el silencio. Por eso, suspendida en el abismo del no-ser, la escritura (llena de goce) se queda sin el consuelo que proporciona el principio de identidad y, a través del proceso de la diferencia, queda abocada al desdoblamiento infinito y reiterado de su propia imagen. Por lo tanto, en estos años, el concepto de ‘goce’ lacaniano –como una fuerza impulsiva y violenta– invita a una reflexión sobre el ser mismo del lenguaje, ya que la violencia de lo real-pulsional desarticula el orden racional y discursivo, descubriendo la dimensión de un ‘más-allá’ irreductible, en donde se rompe la palabra y habla el silencio.

Finalmente, el concepto de ‘placer’ –elaborado por Freud en los años veinte– establece los principios básicos de la economía racional, garantizando la estabilidad

homeostática del sistema capitalista. En este sentido, desde los parámetros delimitados por el principio del placer freudiano, los intelectuales marxistas de los años sesenta y setenta analizan el funcionamiento de la teoría del valor, pero su intención es demostrar los desequilibrios que estructuran la lógica racional del intercambio, que quedan expresados a través del excedente de la plusvalía. Así, en contra de la filosofía de la identidad que rige la economía clásica, el grupo althusseriano trata de desenmascarar la estrategia de la ideología, cuya finalidad –del mismo modo que el principio del placer freudiano– es ocultar el desequilibrio interno que sacude el principio de equivalencia, con el fin de garantizar el beneficio del capitalista y la explotación del proletario. Por lo tanto, en estos momentos, el trabajo de los intelectuales marxistas está dirigido a cuestionar la economía del placer que –bajo la forma de la ideología– se esfuerza por encubrir las incompatibilidades y las contradicciones de la estructura económica, en donde se esconden la dominación y la servidumbre. En esta misma línea, Goux arremete contra los equivalentes generales del marxismo y el psicoanálisis –padre, dinero y falo–, porque su intención es construir una sociedad al margen de la lógica homeostática del sistema capitalista, apelando a la exuberancia y el exceso aneconómico del goce lacaniano. Así, al cuestionar el carácter hipostasiado de los equivalentes generales –que quedan despojados de su determinación empírica y sensible–, Goux cuestiona la teoría del intercambio, ya que se sustenta en el ocultamiento de la génesis y la historia material de los productos, invisibilizando la explotación y la servidumbre, que aparecen sublimadas. Por lo tanto, en contra del principio del placer freudiano, Goux trata de pensar una sociedad más allá del ordenamiento que impone la ley de los equivalentes generales, porque su intención es instaurar una economía de goce, al margen de los marcos de referencia establecidos por la economía capitalista. A partir de aquí, desde la religión y la sociología, el análisis teórico que se hace de las sociedades primitivas permite pensar una economía de goce –estéril e improductiva–, que destruye la racionalidad económica del sistema capitalista. Así, a través de la teoría del *potlatch* –una donación de tipo agonístico, como gasto irracional de las ganancias–, Mauss, Bataille y Baudrillard arremeten contra el sistema de producción capitalista, en donde prima la acumulación y la conservación de las riquezas. Ahora, en cambio, el erotismo y la muerte –como gasto improductivo de energía– garantizan una propiedad positiva de la destrucción y la pérdida, convirtiéndose en experiencias marcadamente políticas, que tienen la capacidad de desestabilizar la economía racional del sistema

capitalista. De esta manera, en los años sesenta y setenta, el concepto de ‘placer’ freudiano –anclado en el racionalismo universalista– establece las bases para pensar la economía del capitalismo, como una homeostasis racional de las fuerzas de producción, cuya finalidad es garantizar –¿de manera imaginaria?– el principio de equivalencia. Sin embargo, desde los presupuestos de la teoría marxista, los intelectuales del momento adoptan el concepto de ‘goce’ lacaniano, para arremeter contra la ideología de la identidad y la semejanza –en donde se ocultan la explotación y la servidumbre–, con el fin de construir una sociedad aneconómica desde la exuberancia y la muerte.

En definitiva, durante el período que va de 1957 a 1973, el interés de los intelectuales franceses por los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ refleja la constitución de un nuevo marco epistemológico, que queda más allá del pensamiento racional y discursivo, suspendido en el abismo que desgarrar la autosuficiencia de los saberes de la biología, la filología y la economía. Así, mientras el concepto de ‘placer’ –sustentado en la racionalidad económica– pertenece al orden de la *episteme* moderna, los conceptos de ‘pulsión’ y ‘goce’ quiebran el espacio de la representación y anuncian el cuerpo de conocimientos de las ciencias humanas, en donde la transgresión y la muerte se convierten en el mecanismo constitutivo del pensamiento, al margen de la razón y la conciencia. Sin embargo, en “Kant avec Sade” (1963), Lacan ya intuye el cambio sustancial que se está produciendo en el concepto de ‘goce’, que queda resignificado bajo la ley del imperativo categórico –perdiendo su carácter transgresor y violento–, como consecuencia de la unión indisoluble de la ley y el goce. Por lo tanto, temeroso del espacio que inaugura la filosofía de la diferencia, el pensamiento racional y discursivo trabaja reapropiándose de la exterioridad irreductible que sacude los límites del conocimiento, con el fin de reducir lo ‘Otro’ a lo ‘Mismo’, para que ya no hable el silencio. En esta línea, según explican Deleuze y Guattari,

Los hombres incesantemente se fabrican un paraguas que les resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco del caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura, primavera de Wordsworth o manzana de Cézanne, silueta de Macbeth o de Acab (*¿Qué es la filosofía?*, p. 204).

Queda por ver, entonces, si los conceptos de ‘pulsión’, ‘goce’ y ‘placer’ verdaderamente han construido una *episteme* que vaya ‘más-allá’ de la herencia del racionalismo o, por el contrario, el pensamiento ha vuelto –feliz y satisfecho– al consuelo que proporciona la contemplación del firmamento.

## **XII. BIBLIOGRAFÍA**



## Obras citadas

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1944): *Dialéctica de la Ilustración*, Joaquín Chamorro Mielke (trad.), Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- Althusser, Louis (1960): “Los manifiestos filosóficos de Feuerbach”, *La revolución teórica de Marx*, Marta Harnecker (trad.), México: Siglo XXI Editores, 1985, pp. 33-38.
- (1964a): “Freud y Lacan”, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado y Freud y Lacan*, Alberto Pla y José Sazbón (trads.), Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, pp. 67-96.
- (1964b): “Marxismo y humanismo”, *La revolución teórica de Marx*, Marta Harnecker (trad.), México: Siglo XXI Editores, 1985, pp. 182-200.
- (1965a): “Du « Capital » à la Philosophie de Marx”, *Lire Le Capital*, París: Quadrige, 1996, pp. 1-80.
- (1965b): “L’Objet du « Capital »”, *Lire Le Capital*, París: Quadrige, 1996, pp. 245-418.
- (1967): “Prólogo a la segunda edición”, *La revolución teórica de Marx*, Marta Harnecker (trad.), México: Siglo XXI Editores, 1985, pp. IX-XV.
- (1970): “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado y Freud y Lacan*, Alberto Pla y José Sazbón (trads.), Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, pp. 9-66.
- (1978): *Marx dentro de sus límites*, Beñat Baltza Álvarez, Juan Pedro García del Campo y Raúl Sánchez Cedillo (trads.), Madrid: Akal Ediciones, 2003.
- Aragon, Louis (1926): *El campesino de París*, Noëlle Boer y María Victoria Cirlot (trads.), Barcelona: Bruguera, 1979.
- Aristóteles (1837): *Física*, Guillermo R. de Echandía (trad.), Barcelona: Planeta DeAgostini, 1996.
- Arnaud, Alain y Exoffon-Lafarge, Gisèle (1978): *Bataille*, París: Éditions du Seuil.
- Artaud, Antonin (2004): *Œuvres*, Évelyne Grossman (ed.), París: Quarto/Éditions Gallimard.
- Asensi, Manuel (2006): *Los años salvaje de la teoría. Philippe Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento pos-estructural francés*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- Assoun, Paul-Laurent (2003): *Lacan*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.
- Badiou, Alain (2003): *La ética, ensayo sobre la conciencia del mal*, Raúl Cerdeiras (trad.), México: Editorial Herder, 2004.
- *et al.*, (1991): *Lacan con los filósofos*, Eliane Cazenave-Tapie (trad.), Madrid: Siglo XXI Editores, 1997.
- Balibar, Étienne (1965): “Sur les Concepts fondamentaux du matérialisme historique”, *Lire Le Capital*, París: Quadrige, 1996, pp. 419-568.
- Barthes, Roland (1953): *Le Degré zéro de l’Écriture*, París: Éditions du Seuil, 1972.

- (1963): “La Métaphore de l’Œil”, *Essais Critiques*, París: Éditions du Seuil, 1964, pp. 238-245.
- (1966): “Écrire, verbe intransitif?”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, París: Éditions du Seuil, 1993, pp. 21-32.
- (1968): “La Mort de l’Auteur”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, París: Éditions du Seuil, 1993, pp. 63-69.
- (1970a): “Digressions”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, París: Éditions du Seuil, 1993, pp. 87-97.
- (1970b): *S/Z*, París: Éditions du Seuil.
- (1971): “De l’Œuvre au texte”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, París: Éditions du Seuil, 1993, pp. 73-80.
- (1972a): “Le Retour du poéticien”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, París: Éditions du Seuil, 1993, pp. 215-218.
- (1972b): “Les Sorties du texte”, *Le Bruissement de la Langue. Essais critiques IV*, París: Éditions du Seuil, 1993, pp. 289-301.
- (1973): *Le Plaisir du texte*, París: Éditions du Seuil.
- (1975): *Roland Barthes par Roland Barthes*, París: Éditions du Seuil, 1995.
- (1977a): “À quoi sert un intellectuel?”, *Œuvres complètes V: œuvres, textes, entretiens*, París: Éditions du Seuil, 2002, pp. 364-382.
- (1977b): *Fragments d’un discours amoureux*, París: Éditions du Seuil.
- (1977-1978): *Le Neutre*, París: Éditions du Seuil, 2002.
- Bataille, Georges (1928): *Historia del ojo*, Barcelona: Tusquets Editores, 1978.
- (1929): “Ojo”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Silvio Mattoni (trad.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003, pp. 37-39.
- (1930a): “Boca”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Silvio Mattoni (trad.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003, pp. 67-68.
- (1930b): “Dossier de el ojo pineal”, *El ojo pineal precedido de El ano solar y Sacrificios*, Manuel Arranz (trad.), Valencia: Pre-Textos, 1997, pp. 41-96.
- (1930c): “Metamorfosis”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Silvio Mattoni (trad.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003, pp. 53-54.
- (1933): “La estructura psicológica del fascismo”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Silvio Mattoni (trad.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003, pp. 137-180.
- (1934): “Ensayos de sociología. (El fascismo en Francia)”, *Obras escogidas*, Joaquín Jordá (trad.), Barcelona: Barral Editores, 1974, pp. 311-320.
- (escrito en 1935; publicado en 1957): *El azul del cielo*, Ramón García Fernández (trad.), Barcelona: Tusquets Editores, 1990.
- (1936-1939): *Acéphale*, Margarita Martínez (trad.), Buenos Aires: Caja Negra, 2005.

- (1943), “Respuesta a Jean-Paul Sartre. (Defensa de ‘La experiencia interior’)”, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Fernando Savater (trad.), Madrid: Editorial Taurus, 1972, pp. 217-226.
- (1944): *El culpable*, Fernando Savater (trad.), Madrid: Editorial Taurus, 1974.
- (1945a): “La voluntad de lo imposible”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Silvio Mattoni (trad.), Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 20-26.
- (1945b): *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, Fernando Savater (trad.), Madrid: Taurus, 1989.
- (1947): “Método de meditación”, *La experiencia interior*, Fernando Savater (trad.), Madrid: Taurus Ediciones, 1981, pp. 173-202.
- (1949; 1933): *La parte maldita, precedida de La noción de gasto*, Francisco Muñoz Escalona (trad.), Barcelona: Editorial Icaria, 1987.
- (1950): “Carta a René Char sobre las incompatibilidades del escritor”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Silvio Mattoni (trad.), Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 135-151.
- (1953): *La experiencia interior*, Fernando Savater (trad.), Madrid: Taurus Ediciones, 1981.
- (1955): “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Silvio Mattoni (trad.), Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 283-310.
- (1957): *El erotismo*, Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin (trads.), Barcelona: Tusquets Editores, 2007.
- Bataille, Laurence (1984): *L’Ombilic du rêve. D’une pratique de la Psychanalyse*, París: Éditions du Seuil, 1987.
- Baudrillard, Jean (1972): *Pour une critique de l’Économie politique du signe*, París: Éditions Gallimard, 1982.
- (1976): *L’Échange symbolique et la Mort*, París: Éditions Gallimard.
- Benveniste, Émile (1966): *Problèmes de linguistique générale 1*, París: Éditions Gallimard, 1981.
- (1974): *Problèmes de linguistique générale 2*, París: Éditions Gallimard, 1981.
- Blanchot, Maurice (1969): *L’Entretien infini*, París: Éditions Gallimard, 2006.
- (1984): *La comunidad inconfesable. Seguido de La comunidad afrontada por Jean-Luc Nancy*, Isidro Herrera Baquero (trad.), Madrid: Arena Libros, 1999.
- Bourdieu, Pierre (1991): *El sentido práctico*, Ariel Dilon (trad.), Madrid: Siglo XXI Editores, 2008.
- Braunstein, Nestor (1990): *La Jouissance, un concept lacanien*, Daniel Koren (trad.), Toulouse: Éditions Érès, 2005.
- Breton, André (1928): *Nadja*, París: Éditions Gallimard, 1963.
- (1932): *Les Vases communicants*, París: Éditions Gallimard, 1970.

- Brown, Norman (1959): *Eros y Tánatos: el sentido psicoanalítico de la historia*, Francisca Perujo (trad.), Barcelona: Ediciones de Belloch, 2007.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York: Routledge, 2006.
- (1993): *Bodies that Matter*, Nueva York: Routledge.
- (2004): *Undoing Gender*, Nueva York: Routledge.
- (2005): *Giving an Account of Oneself*, Nueva York: Fordham University Press.
- Canguilhem, Georges (1943): *Le Normal et le Pathologique*, París: Presses Universitaires de France, 2010.
- Catelli, Nora (2007): “¿Es representable el deseo”, Marta Segarra (ed.): *Políticas del deseo: literatura y cine*, Barcelona: Icaria Editorial, pp. 63-70.
- Cixous, Hélène (1975a): “Le Rire de la Méduse”, *Le Rire de la Méduse: et autres ironies*, París: Éditions Galilée, 2010, pp. 35-68.
- (1975b): “Sorties”, *Le Rire de la Méduse: et autres ironies*, París: Éditions Galilée, 2010, pp. 69-197.
- Collin, Françoise (2006): *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Marta Segarra (ed.), Eva Llaràs (trad.), Barcelona: Editorial Icaria.
- De Certeau, Michel (1980): “Lo innominable: morir”, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Alejandro Pescador (trad.), México: Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 207-215.
- Deleuze, Gilles (1968): *Diferencia y repetición*, María Silvia Delpy y Hugo Beccacece (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2002.
- (1981): *Francis Bacon: lógica de la sensación*, Isidro Herrera (trad.), Madrid: Arena Libros, 2009.
- (1984): *Deseo y placer*, Silvia Barei (trad.), Córdoba-Argentina: Alción Editora, 2006.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1972): *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Francisco Monge (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1985.
- (1980): *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, José Vázquez Pérez (trad.), Valencia: Pre-Textos, 2008.
- (1991): *¿Qué es la filosofía?*, Thomas Kauf (trad.), Barcelona: Editorial Anagrama, 2009.
- Derrida, Jacques (1966): “La Structure, le Signe et le Jeu dans le Discours des sciences humaines”, *L'Écriture et la Différence*, París: Éditions du Seuil, 2006, pp. 409-428.
- (1967a): “Cogito et histoire de la Folie”, *L'Écriture et la Différence*, París: Éditions du Seuil, 2006, pp. 51-97.
- (1967b): *De la Grammatologie*, París: Les Éditions de Minuit.
- (1967c): “De l'Économie restreinte à l'Économie générale. Un hégélianisme sans réserve”, *L'Écriture et la Différence*, París: Éditions du Seuil, 2006, pp. 369-408.

- (1967d): “Freud et la Scène de l’Écriture”, *L’Écriture et la Différence*, Paris: Éditions du Seuil, 2006, pp. 293-340.
- (1968a): “La Différance”, *Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 1-29.
- (1968b): “La Pharmacie de Platon”, *La Dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 2006, pp. 77-214.
- (1969): “La Dissémination”, *La Dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 2006, pp. 349-445.
- (1972): *Positions*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- (1973): “Le Facteur de la Vérité”, *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Flammarion, pp. 439-524.
- (1980): “Spéculer – sur « Freud »”, *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Flammarion, pp. 273-437.
- (1981): “Geopsychanalyse « and the Rest of the World »”, *Psyché, inventions de l’Autre*, Paris: Éditions Galilée, 1987, pp. 327-352.
- (1991): “Résistances de la Psychanalyse”, *Résistances de la Psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée, 1996, pp. 11-53.
- (1992): “Pour l’Amour de Lacan”, *Résistances de la Psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée, pp. 55-88.
- (1993): *Spectres de Marx*, Paris: Éditions Galilée.
- (1996): “Foi et savoir. Les Deux sources de la « Religion » aux limites de la Simple raison”, Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.), *La Religion*, Paris: Éditions du Seuil.
- (2000): *États d’âme de la Psychanalyse. Adresse aux états généraux de la Psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth (2001): *De quoi demain... Dialogue*, Paris: Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée.
- Descartes, René (1637): *Discurso del método*, Hilari Arnau Gras (trad.), Barcelona: Humanistas, 1984.
- Descombes, Vincent (1979): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Elena Benarroch (trad.), Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
- Desnos, Robert (1953): *A la misteriosa. Las tinieblas*, Ada Salas y Juan Abeleira (trads.), Madrid: Ediciones Hiperión, 1996.
- Dosse, François (1992): *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo 1945-1966 y Tomo II: el canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, María del Mar Llinares (trad.), Barcelona: Ediciones Akal, 2004.
- Durkheim, Émile (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ana Martínez Arancón (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Fairbairn, Ronald (1941): “A Revised Psychopathology of the Psychoses and Psychoneuroses”, *The International Journal of Psychoanalysis*, 22, pp. 250-270.

- Forest, Philippe (1995): *Histoire de Tel Quel 1960-1982*, París: Éditions du Seuil.
- Foucault, Michel (1954): “Introducción”, *Entre filosofía y literatura*, Miguel Morey (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999, pp. 65-120.
- (1961): *Historia de la locura en la época clásica I y II*, Juan José Utrilla (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- (1963a): “El lenguaje al infinito”, *Entre filosofía y literatura*, Miguel Morey (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999, pp. 181-192.
- (1963b): *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Francisca Perujo (trad.), Madrid: Siglo XXI Editores, 2007.
- (1963c): “Prefacio a la transgresión”, *Entre filosofía y literatura*, Miguel Morey (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999, pp. 163-180.
- (1964a): “La locura, la ausencia de obra”, *Entre filosofía y literatura*, Miguel Morey (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999, pp. 269-278.
- (1964b): *Nietzsche, Freud, Marx*, Alberto González Troyano (trad.), Barcelona: Editorial Anagrama, 1981.
- (1966a): “El pensamiento del afuera”, *Entre filosofía y literatura*, Miguel Morey (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999, pp. 297-320.
- (1966b): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Elsa Cecilia Frost (trad.), Madrid: Siglo XXI Editores, 2005.
- (1969): *La arqueología del saber*, Aurelio Garzón del Camino (trad.), México D.F.: Siglo XXI Editores, 2001.
- (1971): “Nietzsche, la genealogía, la historia”, *Microfísica del poder*, Julia Valera y Fernando Álvarez-Uría (trad.), Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1980, pp. 7-29.
- (1985): “La vida: la experiencia y la ciencia”, Gabriel Giorgio y Fermín Rodríguez (comp.) (2007): *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Fermín Rodríguez (trad.), Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2009, pp. 41-57.
- Freud, Sigmund (1895): “Proyecto de psicología científica”, *Obras completas I: publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001, pp. 323-446.
- (1900): “La interpretación de los sueños”, *Obras completas IV. La interpretación de los sueños*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979, pp. 1-613.
- (1905a): *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- (1905b): “Tres ensayos sobre teoría sexual”, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 7-114.
- (1913): *Tótem y tabú*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2007.

- (1914): “Introducción al narcisismo”, *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2005, pp. 7-38.
- (1915a): “Lo inconsciente”, *El malestar en la cultura*, Ramón Rey Ardid (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 224-263.
- (1915b): “Los instintos y sus destinos”, *El malestar en la cultura*, Ramón Rey Ardid (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 188-210.
- (1916-1917): “Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal”, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 142-149.
- (1920): “Más allá del principio del placer”, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 83-137.
- (1921): “Psicología de las masas”, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 9-80.
- (1923a): “El yo y el ello”, *Obras completas XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, pp. 21-66.
- (1923b): “La organización genital infantil (una interpretación en la teoría de la sexualidad)”, *Obras completas XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, pp. 141-149.
- (1924): “El problema económico del masoquismo”, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 195-207.
- (1926): “Inhibición, síntoma y angustia”, *Obras completas XX. Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 71-164.
- (1927): “El porvenir de una ilusión”, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 141-193.
- (1930): “El malestar en la cultura”, *El malestar en la cultura*, Ramón Rey Ardid (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 53-138.
- Godelier, Maurice (1996): *L'Énigme du don*, París: Librairie Arthème Fayard, 2010.
- Goux, Jean-Joseph (1967): “Marx y la inscripción del trabajo”, *Teoría de conjunto. Redacción de Tel Quel*, Salvador Oliva, Narcís Comadira y Dolors Oller (trad.), Barcelona: Editorial Seix Barral, 1971, pp. 223-251.
- (1973): *Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*, Óscar del Barco (trad.), Buenos Aires: Editorial Calden, 1973.
- Gruner, Eduardo (2006): “La letrina de lo real. Entrevista a Slavoj Žižek”, *Debats*, 95, pp. 51-56.

- Guattari, Félix y Rolnik, Suely (1986): *Micropolítica: cartografías del deseo*, Florencia Gómez (trad.), Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.
- Heidegger, Martin (1927): *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Hegel, G. W. Friedrich (1807): *Fenomenología del espíritu*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Valencia: Pre-Textos, 2009.
- Hjemslev, Louis (1953): *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Diorki (trad.), Madrid: Editorial Gredos, 1974.
- Hollier, Denis (1993): *La Prise de la Concorde suivi de Les Dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, París: Éditions Gallimard, 1995.
- Husserl, Edmund (1931): *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*, Miguel Garía-Baró (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Hyppolite, Jean (1947): *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, París: Montagne.
- Irigaray, Luce (1974): *Speculum de l'Autre femme*, París: Les Éditions de Minuit, 1998.
- (1977): *Ese sexo que no es uno*, Raúl Sánchez Cedillo (trad.), Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- Jakobson, Roman (1941): *Langage enfantin et aphasie*, Jean-Paul Boons y Radmila Zygouris (trads.), París: Les Éditions de Minuit, 1969.
- (1963): *Essais de linguistique générale. 1. Les Fondations du langage*, Nicolas Ruwet (trad.), París: Les Éditions de Minuit, 2003.
- (1973): *Essais de linguistique générale. 2. Rapports internes et externes du langage*, Nicolas Ruwet (trad.), París: Les Éditions de Minuit, 1992.
- Jay, Martin (1973): *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social 1923-1950*, Juan Carlos Curutchet (trad.), Madrid: Editorial Taurus, 1989.
- (1995): “Limites de l'Expérience-limite: Bataille et Foucault”, Denis Hollier (dir.): *Georges Bataille après tout*, París: Éditions Belin, pp. 35-59.
- Kant, Immanuel (1781): *Crítica de la razón pura*, Manuel García Morente (trad.), Madrid: Tecnos, 2002.
- Klein, Melanie (1935): “A Contribution to the Psychogenesis of Maniac-Depressive States”, *The International Journal of Psychoanalysis*, 16, pp. 145-174.
- (1952): “Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant”, *Envy and Gratitude and Other Works: 1946-1963*, Nueva York: Delacorte Press, 1975, pp. 61-93.
- Klossowski, Pierre (1947): *Sade mon prochain, précédé de Le Philosophe scélérat*, París: Éditions du Seuil, 1967.
- (1963): *Un si funeste désir*, París: Éditions Gallimard.
- Kojève, Alexander (1933-1939): *Introduction à la Lecture de Hegel*, París: Éditions Gallimard, 1947.

- (1937-1938): *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Juan José Sebreli (trad.), Buenos Aires: Editorial de la Pléyade, 1975.
- Kristeva, Julia (1970): *Le Texte du roman: approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*, Paris: Mouton Publishers, 1970.
- (1973): "Le Sujet en procès", *Polylogue*, Paris: Éditions du Seuil, 1977, pp. 55-106.
- (1974): *La Révolution du langage poétique. L'Avant-garde à la Fin du XIX ème siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- (1983): *Histoires d'amour*, Paris: Éditions Denoël, 2002.
- Lacan, Jacques (1948): "L'Agressivité en psychanalyse", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 101-124.
- (1949): "Le Stade du miroir comme formateur de la Fonction du Je", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 93-100.
- (1953a): "Discours de Rome", *Autres écrits*, Paris: Éditions du Seuil, pp. 133-164.
- (1953b): "Fonction et champ de la Parole et du langage en psychanalyse", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 237-322.
- (1954-1955): *Le Séminaire II. Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- (1955): "La Chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 401-436.
- (1955-1956): *Le Séminaire III. Les Psychoses*, Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- (1956), "Le Séminaire sur « La Lettre volée »", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 11-61.
- (1956-1957): *Le Séminaire IV. La Relation d'objet*, Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- (1957): "L'Instance de la Lettre dans l'Inconscient ou la Raison depuis Freud", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 493-528.
- (1957-1958): *Le Séminaire V. Les Formations de l'Inconscient*, Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- (1958a): "La Direction de la Cure et les Principes de son pouvoir", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 585-645.
- (1958b): "La Signification du phallus", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 685-695.
- (1958-1959): *Le Séminaire VI. Le Désir et son interprétation*, Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, 2013.
- (1959-1960): *Le Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- (1960a): "Position de l'Inconscient", *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 829-850.

- (1960b): “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’Inconscient freudien”, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 793-827.
- (1962-1963): *Le Séminaire X. L’Angoisse*, Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- (1963): “Kant avec Sade”, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 765-790.
- (1964a): “Du « Trieb » de Freud et du désir du psychanalyste”, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, pp. 851-854.
- (1964b): *Le Séminaire XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- (1968-1969): *Le Séminaire XVI. D’un Autre à l’autre*, Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- (1971-1972): “... Ou pire”, *Autres écrits*, Paris: Éditions du Seuil, pp. 547-552.
- (1972-1973): *Le Séminaire XX. Encore*, Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc (1990): *Le Titre de la Lettre: une lecture de Lacan*, Paris: Éditions Galilée.
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand (1967): *Diccionario de psicoanálisis*, Fernando Gimeno Cervantes (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1993.
- Levinas, Emmanuel (1971): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Daniel E. Guilloit (trad.), Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- Lévi-Strauss, Claude (1949): *Les Structures élémentaires de la Parenté*, Paris: Mouton, 1967.
- (1950): “Introduction à l’Œuvre de M. Mauss”, Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968, pp. IX-LII.
- (1958): *Anthropologie structurale*, Paris: Pocket, 2003.
- (1962): *La Pensée sauvage*, Paris: Librairie Plon, 1985.
- Lispector, Clarice (1978): *Un soplo de vida*, Mario Merlino (trad.), Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- Liotard, Jean-François (1971): *Discours, figure*, Langres Saints Geosmes: Éditions Klincksieck, 2002.
- (1974): *Économie libidinale*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Major, René (2001): *Lacan avec Derrida*, Paris: Flammarion.
- Marcuse, Herbert (1955): *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel, 2008.
- Marx, Karl (1867; 1885; 1894): *El Capital. Crítica de la economía política*, Vicente Romano García (trad.), Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- (1932): *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Wenceslao Roces (trad.), México: Grijalbo, 1968.
- Mauss, Marcel (1925): *Essai sur le Don. Forme et raison de l’Échange dans les Sociétés archaïques*, Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- Mauss, Marcel y Hubert, Henri (1902): “Esquisse d’une théorie générale de la Magie”, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968, pp. 3-143.

- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *Lo visible y lo invisible: seguido de notas de trabajo*, José Escudé (trad.), Barcelona: Seix Barral, 1970.
- Miller, Jacques-Alain (1999): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Nora A. González (trad.), Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.
- (2008): *El partenaire-síntoma*, Dora Gladys Saroka (trad.), Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto (1985): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres: Verso, 2001.
- Nancy, Jean-Luc (2001): *La Pensée dérobée*, París: Éditions Galilée.
- Nygren, Anders (1944): *Érôs et Agapè: la Notion chrétienne de l'Amour et ses transformations*, Pierre Jundt (trad.), París: Les Éditions du Cerf, 2009.
- Nietzsche, Friedrich (1874): *Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Dionisio Garzón (trad.), México: Edaf y Morales, 2000.
- (1882): *La gaya ciencia*, C. Crego y G. Groot (trads.), Madrid: Ediciones Akal, 1988.
- (1883): *Así hablaba Zaratustra*, Carlos Vergara (trad.), Buenos Aires: Editorial Edaf, 1998.
- (1887): *La genealogía de la moral*, José Luis López y López de Lizaga (trads.), Madrid: Editorial Tecnos, 2007.
- (1888): *El Anticristo*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Pardo, José Luis (2011): *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia: Pre-Textos.
- Platon (1989): *El banquete*, Fernando García Romero (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Proust, Marcel (1913): *En busca del tiempo perdido*, Soledad Salines de Marichal y Jaime Salinas (trads.), Salamanca: Alianza Editorial, 2005.
- Rancière, Jacques (1965): “Le Concept de critique et la Critique de l'Économie politique des « Manuscrits de 1844 » au « Capital »”, *Lire Le Capital*, París: Quadrige, 1996, pp. 81-200.
- Recalcati, Massimo (1997): *La última cena: anorexia y bulimia*, Buenos Aires: Ediciones del Cifrado, 2007.
- Reich, Wilhelm (1933): *Psicología de masas del fascismo*, Juan González Yuste (trad.), Madrid: Ayuso, 1972.
- (1955), *La función del orgasmo: el problema del orgón; problemas económico-sexuales de la energía biológica*, Felipe Suárez (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós, 2010.
- Ricoeur, Paul (1965): *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, París: Éditions du Seuil.
- Roudinesco, Élisabeth (1982): *Histoire de la Psychanalyse en France 1: 1885-1939*, París: Librairie Arthème Fayard, 1994.

- (1986): *Histoire de la Psychanalyse en France 2: 1925-1985*, París: Librairie Arthème Fayard, 1994.
- (1993): *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París: Librairie Arthème Fayard.
- (1995): “Georges Bataille entre Freud et Lacan”, Denis Hollier (ed.): *Georges Bataille après tout*, París: Éditions Belin, pp. 191-211.
- Roudinesco, Élisabeth y Plon, Michel (1997): *Dictionnaire de la Psychanalyse*, París: Librairie Arthème Fayard, 2000.
- Rougemont, Denis (1972): *L'Amour et l'Occident*, París: Librairie Plon, 1979.
- Sartre, Jean-Paul (1938): *La Nausée*, París: Éditions Gallimard, 1965.
- (1940): *L'Imaginaire*, París: Éditions Gallimard, 1986.
- (1945): *L'Existentialisme est un humanisme*, París: Nagel, 2000.
- (1947): “Un nouveau mystique”, *Situations I*, París: Éditions Gallimard, 2010, pp. 143-188.
- (1948): *Qu'est-ce que la Littérature?*, París: Éditions Gallimard, 1980.
- (1960): *Critique de la Raison dialectique; précédé de Question de methode*, París: Éditions Gallimard.
- Saussure, Ferdinand (1916): *Cours de linguistique générale*, París: Éditions Payot & Rivages, 2005.
- Sauverzac, Jean-François (2000): *Le Désir sans foi ni loi. Lecture de Lacan*, París: Aubier.
- Shattuck, Roger (1955): *La época de los banquetes*, Carlos Manzano de Frutos (trad.), Madrid: Machado Grupo de Distribución, 1991.
- Solzhenitsyn, Aleksandr (1973): *El archipiélago Gulag: ensayo de investigación literaria: 1918-1956*, Enrique Fernández Vernet y Josep M<sup>a</sup> Guell (trads.), Barcelona: Tusquets Editores, 2005.
- Stravakakis, Yannis (1999): *Lacan y lo político*, Luis Barbieri y Martín Valiente (trads.), Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- (2007): *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*, Lilia Mosconi (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Surya, Michel (1992): *George Bataille: la Mort à l'Œuvre*, París: Éditions Gallimard.
- Todorov, Tzvetan (1965): *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Ana María Menhol (trad.), México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Tubert, Silvia (2001): *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*, Madrid: Editorial Síntesis.
- Wittig, Monique (1973): *Le Corps lesbien*, París: Les Édition de Minuit, 2004.
- Zizek, Slavoj (1989): *El sublime objeto de la ideología*, Isabel Vericat Núñez (trad.), Madrid: Siglo XXI Editores, 2010.
- (2003): *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*, Antonio Gimeno Cuspín (trad.), Barcelona: Editorial Pre-Textos, 2007.

## Obras consultadas

- Althusser, Louis (1961): “Sobre el joven Marx (problemas de teoría)”, *La revolución teórica de Marx*, Marta Harnecker (trad.), México: Siglo XXI Editores, 1985, pp. 39-70.
- (1962): “Contradicción y sobredeterminación”, *La revolución teórica de Marx*, Marta Harnecker (trad.), México: Siglo XXI Editores, 1985, pp. 71-106.
- Assoun, Paul-Laurent (1978): *Marx et la Répétition historique*, París: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1999.
- (1980): *Freud et Nietzsche*, París: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998.
- (1997): *Corps et symptôme. Tome 1: Clinique du corps; Tome 2: Corps et inconscient*, París: Anthropos.
- (2001): *Le Freudisme*, París: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2009.
- Austin, John (1962): *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi (trads.), Barcelona: Ediciones Paidós, 1990.
- Bachelard, Gaston (1938): *La Formation de l'Esprit scientifique*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- Badiou, Alain (2009): *L'Hypothèse communiste*, París: Nouvelles Éditions Lignes.
- Balibar, Étienne (1977): “Le Concept de « coupure épistémologique » de Gaston Bachelard à Louis Althusser”, *Écrits pour Althusser*, París: Éditions La Découverte, 1991, pp. 9-57.
- Barthes, Roland (1957): *Mythologies*, París: Éditions du Seuil, 1970.
- (1963): *Sur Racine*, París: Éditions du Seuil.
- (1966): *Critique et vérité*, París: Éditions du Seuil.
- (1967): *Système de la Mode*, París: Éditions du Seuil.
- (1970): *L'Empire des signes*, París: Éditions du Seuil, 2007.
- (1971): *Sade, Fourier, Loyola*, París: Éditions du Seuil.
- (1980): *La Chambre claire: note sur la Photographie*, París: Éditions Gallimard, 1989.
- (1982): *L'Obvie et l'Obtus: essais critiques III*, París: Éditions du Seuil.
- Bataille, Georges (1929): “Informe”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Silvio Mattoni (trad.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003, pp. 55.
- (1936): “Los Cuadernos de ‘Contre-Ataque’”, *Obras escogidas*, Joaquín Jordá (trad.), Barcelona: Barral Editores, 1974, pp. 184-196.
- (1937): *Madame Edwarda; seguido de El muerto*, Antonio Escohotado y Eusebio Fontalba (trads.), Barcelona: Tusquets Editores, 1988.
- (1944): “¿Es útil la literatura?”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Silvio Mattoni (trad.), Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 17-19.

- (1953): “El no-saber”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Silvio Mattoni (trad.), Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 245-259.
- (1956): “El erotismo o el cuestionamiento del ser”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Silvio Mattoni (trad.), Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 338-363.
- (1956): “Hegel, el hombre y la historia”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Silvio Mattoni (trad.), Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 310-337.
- (1957): “El erotismo, sostén de la moral”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Silvio Mattoni (trad.), Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 377-383.
- (1957): *La literatura y el mal*, Lourdes Muñárriz (trad.), Madrid: Editorial Taurus, 1971.
- (1961): *Las lágrimas de Eros*, David Fernández (trad.), Barcelona: Tusquets Editores, 1997.
- (1965): *La tragedia de Gilles de Rais*, Carlos Manzano (trad.), Barcelona: Tusquets Editores, 1983.
- (1973): *Teoría de la religión*, Fernando Savater (trad.), Madrid: Editorial Taurus, 1998.
- Bergson, Henri (1889): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Juan Miguel Palacios (trad.), Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Blanchot, Maurice, (1949): *Lautréamont et Sade: avec le Texte intégral des Chants de Maldoror*, París: Éditions de Minuit, 2006.
- (1955): *L’Espace littéraire*, París: Édition Gallimard, 2007.
- (1959): *Le Livre à venir*, París: Éditions Gallimard, 1959.
- (1971): *L’Amitié*, París: Éditions Gallimard, 2004.
- (1973): *Le Pas au-delà*, París: Éditions Gallimard.
- (1980): *L’Écriture du désastre*, París: Éditions Gallimard, 1993.
- (1981): *De Kafka à Kafka*, París: Editions Gallimard, 1993.
- Bourdieu, Pierre; et al. (1966): *Problemas del estructuralismo*, Julieta Campos, Gustavo Esteva y Alberto de Ezcurdia (trads.), México: Siglo XXI Editores, 1967.
- Breton, André (1924; 1930): *Manifestes du surréalisme*, París: Éditions Gallimard, 1977.
- (1935): *Position politique du surréalisme*, París: Béliabaste, 1970.
- (1937): *L’Amour fou*, París: Éditions Gallimard, 1970.
- Butler, Judith (1987): *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Nueva York: Columbia University Press, 1999.
- (1997): *Excitable Speech: a Politics of the Performative*, Nueva York: Routledge.

- Butler, Judith y Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2000): *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Cristina Sardoy y Graciela Homs (trads.), México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Callois, Roger (1950): *L'Homme et le Sacré*, París: Éditions Gallimard, 1988.
- Carbajal, Eduardo y D'Angelo, Rinty y Marchilli, Alberto (1984): *Una introducción a Lacan*, Argentina: Lugar Editorial, 2005.
- Cassin, Barbara (2012): *Jacques el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis*, Irene Agoff (trad.), Buenos Aires: Manantial, 2013.
- Cixous, Hélène (1986): *La llegada de la escritura*, Irene Agoff (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
- (2003): *Deseo de escritura*, Marta Segarra (ed.), Luis Tigero (trad.), Reverso: Barcelona.
- (2003) *L'Amour du Loup et autres remords*, París: Éditions Galilée.
- Culler, Jonathan (1982): *Sobre la deconstrucción: teoría y crítica del estructuralismo*, Luís Cremades (trad.), Madrid: Cátedra, 1984.
- Debord, Guy (1967): *La sociedad del espectáculo*, Fidel Alegre y Beltrán Rodríguez (trads.), Buenos Aires: La Marca, 1995.
- De Certeau, Michel (1982): *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, Laia Colell Aparicio (trad.), Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- Deleuze, Gilles (1962): *Nietzsche y la filosofía*, Carmen Artal (trad.), Barcelona: Editorial Anagrama, 1971.
- (1964): *Proust y los signos*, Francisco Monge (trad.), Barcelona: Editorial Anagrama, 1972.
- (1967): *Presentación de Sacher-Masoch: el frío y el cruel*, Ángel María García Martínez (trad.), Madrid: Editorial Taurus, 1974.
- (1969): *Lógica del sentido*, Miguel Morey y Víctor Molina (trads.), Barcelona: Editorial Paidós, 1989.
- (1986): *Foucault*, José Vázquez (trad.), Barcelona: Editorial Paidós, 1987.
- (1990): “Posdata sobre las sociedades de control”, *Conversaciones 1972-1990*, José Luis Pardo (trad.), Valencia: Pre-Textos, 1995, pp. 277-286.
- (1993): *Crítica y clínica*, Thomas Kauf (trad.), Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1975): *Kafka: por una literatura menor*, Jorge Aguilar Mora (trad.), México: Ediciones Era, 1990.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1977): *Diálogos*, José Vázquez (trad.), Valencia: Pre-Textos, 1980.
- Derrida, Jacques (1970): “La Double séance”, *La Dissémination*, París: Éditions du Seuil, 2006, pp. 215-347.
- (1994): *Politiques de l'Amitié*, París: Éditions Galilée, 2003.
- (1995): *Mal d'archive: une impression freudienne*, París: Éditions Galilée.
- (2000): *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, París: Éditions Galilée.

- (2002): *Artaud le Moma. Interjections d'appel*, París: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques y Bennington, Geoffrey (1991): *Derrida*, París: Éditions du Seuil, 2008.
- Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne (1997): *De l'Hospitalité*, París: Calmann-Lévy.
- Dor, Joël (1985): *Introduction à la Lecture de Lacan: l'Inconscient structuré comme un langage; la Structure du sujet*, París: Éditions Denoël, 2002.
- Dosse, François (2007): *Gilles Deleuze, Félix Guattari: biographie croisée*, París: Éditions La Découverte, 2009.
- Eliade, Mircea (1957): *Lo sagrado y lo profano*, Luís Gil (trad.), Barcelona: Labor, 1981.
- Feuerbach, Ludwig (1848): *La esencia del Cristianismo*, José L. Iglesias (trad.), Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- Foucault, Michel (1963): *Raymond Roussel*, Patricia Canto (trad.), México: Siglo XXI Editores, 2012.
- (1969): “Ariadna se ha colgado”, *Entre filosofía y literatura*, Miguel Morey (trad.), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999, pp. 325-328.
- (1971): *El orden del discurso*, Alberto González Troyano (trad.), Barcelona: Tusquets Editores, 2002.
- (1974-1975): *Los anormales*, Horacio Pons (trad.), Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- (1975): *Vigilar y castigar*, Aurelio Garzón el Camino (trad.), Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- (1976): *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, Ulises Guiñazú (trad.), Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- (1978): “¿Qué es la crítica?”, *Revista de Filosofía*, 11, 1995, pp. 5-25 [en línea]: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/7261/7021>
- (1978-1979): *Nacimiento de la biopolítica*, Horacio Pons (trad.), Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- (1981-1982): *La hermenéutica del sujeto*, Horacio Pons (trad.), Madrid: Ediciones Akal, 2005.
- (1984): *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Martí Soler (trad.), Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2004.
- (1984): *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Tomás Segovia (trad.), Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- Fourier, Charles (1808): *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales*, Francisco Monge (trad.), Barcelona: Barral Editores, 1974.
- (1967): *El nuevo mundo amoroso*, Martí Soler y Aurelio Garzón del Camino (trads.), Madrid: Siglo XXI Editores, 1972.
- Freud, Sigmund (1901): *Psicopatología de la vida cotidiana*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), México: Editorial Iztaccihuatl, 1977.

- (1905): “Análisis fragmentario de una histeria”, *Escritos sobre histeria*, Luis López-Ballesteros y de Torres y Ramón Rey Ardid (trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 7-109.
- (1906): “La sexualidad en la etiología de las neurosis”, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 7-16.
- (1908): “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 17-40.
- (1908): “El carácter y el erotismo anal”, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 49-54.
- (1910): “Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión”, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 102-109.
- (1911): “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre el caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”, *Obras completas XII. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber) trabajo sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004, pp. 1-76.
- (1911): “Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico”, *Obras completas XII. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber) trabajo sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004, pp. 217-232.
- (1914): “Recordar, repetir y reelaborar”, *Obras completas XII. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, pp. 145-158.
- (1914-1915): “Historia de una neurosis infantil”, *Sexualidad infantil y neurosis*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 191-306.
- (1915): “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, *El malestar en la cultura*, Ramón Rey Ardid (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 146-175.
- (1915): “La represión”, *El malestar en la cultura*, Ramón Rey Ardid (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 211-223.
- (1916-1917): *Introducción al psicoanálisis*, Luis López-Ballesteros y de Torres (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- (1917): “La aflicción y la melancolía”, *El malestar en la cultura*, Ramón Rey Ardid (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 278-295.
- (1920): “Sobre la psicogénesis de un caso de sexualidad femenina”, *Obras completas XVIII. Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992, pp. 137-164.

- (1925): “Presentación autobiográfica”, *Obras completas XX. Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990, pp. 1-70.
- (1927): “El fetichismo”, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Ramón Rey Ardid (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 115-121.
- (1937): “Análisis terminable e interminable”, *Obras completas XXIII. Moisés y la religión monoteísta, Esquema de psicoanálisis y otras obras*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, pp. 211-255.
- (1938): “Esquema del psicoanálisis”, *Obras completas XXIII. Moisés y la religión monoteísta, Esquema de psicoanálisis y otras obras*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, pp. 83-161.
- (1939): “Moisés y la religión monoteísta”, *Obras completas XXIII. Moisés y la religión monoteísta, Esquema de psicoanálisis y otras obras*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, pp. 1-132.
- Freud, Sigmund y Breuer, Josef (1893-1895): *Obras completas II. Estudios sobre la histeria*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1985.
- Greimas, Algirdas-Julien (1956): “L’Actualité du saussurisme”, *Le Français moderne*, 24, pp. 191-203.
- Heidegger, Martin (1946): *Carta sobre el humanismo*, Helena Cortés y Arturo Leyte (trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Hjemslev, Louis (1953): *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Diorki (trad.), Madrid: Editorial Gredos, 1974.
- Irigaray, Luce (1984): *Ética de la diferencia sexual*, Agnès González Dalmau y Lorena Fuster Peiró (trads.), Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.
- Jones, Ernest (1955): *La Vie et l’Œuvre de Sigmund Freud. I. Les Jeunes années 1856-1900; II. Les Années de maturité 1901-1919; III. Les Dernières années 1919-1939*, Anne Berman (trad.), París: Presses Universitaires de France, 1961.
- Julien, Philippe (1985): *Pour lire Jacques Lacan*, París: Éditions du Seuil, 1990.
- Kristeva, Julia (1969): *Semiotiké: recherches pour une sémanalyse*, París: Éditions du Seuil, 1978.
- (1980): *Pouvoirs de l’Horreur*, París: Éditions du Seuil, 1983.
- (1981): *Le Langage cet inconnu. Une initiation à la Linguistique*, París: Éditions du Seuil.
- (1987): *Soleil noir: dépression et mélancolie*, París: Éditions Gallimard, 1998.
- (1994): *Le Temps sensible*, París: Éditions Gallimard, 2008.
- (1996): *Sens et non-sens de la Révolte. Pouvoirs et limites de la Psychanalyse I*, París: Librairie Arthème Fayard.
- Lacan, Jacques (1936): “Au-delà du « Principe de réalité »”, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 73-92.
- (1951): “Intervention sur le Transfert”, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 215-226.

- (1953-1954): *Le Séminaire I. Les Écrits techniques de Freud*, París: Éditions du Seuil, 1975.
- (1954): “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung » de Freud”, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 369-380.
- (1958): “Jeunesse de Gide ou la Lettre et le Désir”, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 739-764.
- (1961): “La Métaphore du sujet”, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 889-892.
- (1965-1966): “La Science et la Vérité”, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 855-877.
- (1966): “Du sujet enfin en question”, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 229-236.
- (1966): “Variantes de la cure-type”, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 323-362.
- (1971): “Lituraterre”, *Autres écrits*, París: Éditions du Seuil, 2001, pp. 11-22.
- (1972): “L’Étourdit”, *Autres écrits*, París: Éditions du Seuil, 2001, pp. 449-496.
- (1974): “Television”, *Autres écrits*, París: Éditions du Seuil, 2001, pp. 509-545.
- Laera, Alejandra (2010): “Entre el valor y los valores (de la literatura)”, *Boletín*, 15, pp. 1-10 [en línea]: [http://www.celarg.org/int/arch\\_publici/laera.pdf](http://www.celarg.org/int/arch_publici/laera.pdf)
- Lautréamont (1869), *Los cantos de Maldoror*, Manuel Serrat Crespo (trad.), Madrid: Edición Cátedra (Grupo Anaya), 2001.
- Leader, Darian (2008): *La moda negra: duelo, melancolía y depresión*, Elisa Corona Aguilar (trad.), Madrid: Editorial Sexto Piso, 2011.
- Leiris, Michel (1939): *L’Âge d’homme*, París: Éditions Gallimard, 1973.
- Lyotard, Jean-François (1983): *Le Différend*, París: Les Éditions de Minuit.
- Macksey, Richard y Donato, Eugenio (1970): *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre: controversia estructuralista*, José Manuel Llorca (trad.), Barcelona: Barral Editores, 1972.
- Major, René (2007): *Derrida pour les Temps à venir*, París: Éditions Stock.
- Marcuse, Herbert (1941): *Razón y revolución*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1848): *El manifiesto comunista*, Wenceslao Roces (trad.), Madrid: Endymión, 1987.
- Mengue, Philippe (1994): *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Julián Manuel Fava y Luciana Tixi (trads.), Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- Morin, Edgar; *et.al* (1968, 1988): *La Brèche suivi de Vingt ans après*, París: Librairie Arthème Fayard, 2008.
- Nadeau, Maurice (1964): *Historia del surrealismo*, Juan-Ramón Capella (trad.), Barcelona: Ariel, 1975.
- Nancy, Jean-Luc (2001): *L’« Il y a » du rapport sexuel*, París: Éditions Galilée.

- Nietzsche, Friedrich (1886): *Más allá del bien y del mal*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- (1888): *La voluntad de poder*, Aníbal Froufe (trad.), Madrid: Editorial EDAF, 2005.
- Piel, Jean (dir.), (1963): “Hommage à Georges Bataille”, *Critique*, 195-196, París: Les Éditions de Minuit, pp. 675-802.
- Recalcati, Massimo (2005): *Lo homogéneo y su reverso. Clínica psicoanalítica de la anorexia-bulimia en el pequeño grupo monosintomático*, Silvia Grases (trad.), Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2007.
- Roudinesco, Élisabeth (1999): *Pourquoi la psychanalyse?*, París: Flammarion, 2009.
- (2009): *La Part obscure de nous-mêmes: une histoire de pervers*, París: Librairie Générale Française, 2011.
- Sade (1986): *Œuvres complètes*, París: Librairie Arthème Fayard.
- Sartre, Jean-Paul (1943): *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París: Éditions Gallimard, 1966.
- Segarra, Marta (2008): *Traces du désir*, París: Campagne Première.
- Sollers, Philippe (1968): *La escritura y la experiencia de los límites*, Manuel Arranz Álvaro (trad.), Valencia: Pre-Textos, 1978.
- (dir.), (1973): *Artaud*, Ana Aibar Guerra (trad.), Valencia: Pre-Textos, 1977.
- (dir.), (1973): *Bataille*, José Sarret Grau (trad.), Barcelona: Editorial Mandrágora, 1976.
- Velasco, Juan Martín (1999): *El fenómeno místico*, Madrid: Editorial Trotta.

**XIII. ANEXO**  
**(conclusiones en francés)**



« Commencez par le commencement », dit gravement le Roi, « et continuez jusqu'à ce que vous arriviez à la fin; là, vous vous arrêtez ».

Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles*.

Au XIXe siècle, avec le déclin de la théorie des représentations et l'émergence du système de normes, une rupture se produit dans l'épistémè classique permettant la configuration d'un nouveau système de pensée, au-delà des limites imposées par la raison. Ainsi, comme conséquence d'une redistribution générale de l'épistémè, l'histoire naturelle se transforme en biologie, la grammaire générale devient philologie et la théorie de la monnaie donne lieu à l'économie politique, constituant la triade épistémologique des savoirs occidentaux, au moment où la théorie de la représentation disparaît en tant que code fondamental de la culture. Cependant, selon cette distribution des savoirs, les sciences humaines sont exclues de la triade épistémologique puisqu'elles représentent une menace pour les sciences empiriques de la vie, du langage et du travail, car elles renvoient à la dimension étrangère et inconnue de l'inconscient, là où seul le silence parle. Ainsi, à partir d'une position inconfortable, les sciences humaines détruisent l'autosuffisance des connaissances hégémoniques afin de découvrir, grâce au processus de la différence, le visage caché de la raison occidentale: cette parcelle obscure – tel un espace de la finitude et la mort –, obligeant la raison à affronter le royaume illimité de la limite, où la figure de l'étranger apparaît et le langage s'évanouit.

Dans ce contexte, l'« Homme » – comme invention récente – fait irruption dans l'espace du savoir, traversé par les déterminations empiriques de la vie, le travail et le langage, qui annoncent la limite et la finitude de l'être du sujet. Ainsi, comme conséquence d'une mutation archéologique de l'épistémè, l'« Homme » s'installe – pour la première fois – dans le champ du savoir occidental, s'adaptant à un ensemble d'historicités qui lui sont étrangères et ne lui appartiennent pas, pour accueillir un temps qui est – selon Foucault (1966b) – plus ancien que la mémoire de tout homme. C'est pour cela que l'origine de l'« Homme » est au-delà de lui-même, dans un temps constitué bien avant son arrivée au monde, ce qui ne cesse de lui rappeler que l'être n'est pas contemporain de sa propre existence. Jusqu'à présent, avec l'épistémè classique, la philosophie de la représentation agissait contre la perte et la détérioration

produite par le passage du temps, donnant lieu à une réduplication continue du « Même », où se construisait une métaphysique de l'infini – tel un mécanisme de défense – arrivant à calmer la douleur et vaincre la mort. Cependant, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, la possibilité de récupérer l'origine est perdue, car la succession linéaire du temps se brise en une série de chronologies multiples et entrecroisées, annonçant la propre historicité qui pénètre (et secoue) l'être des choses, au-delà de l'espace continu imposé par la théorie de la représentation à l'époque classique. Pour cela, au moment où les contenus empiriques se détachent de la métaphysique de l'infini et s'impliquent eux-mêmes, la pensée occidentale accueille – pour la première fois – l'expérience de la finitude et la mort, se transformant en une répétition continue de l'être comme différence. Ainsi, la naissance de la figure de l'« Homme » implique l'apparition de l'analytique de la finitude, là où s'annonce la mort (prématurée ?) de l'homme, réduit à une historicité – étrangère à lui et inconnue – qui l'exproprie de lui-même, l'obligeant à vivre dans une dimension qui ne lui appartient plus. À partir de ce moment, la pensée moderne entreprend une lutte désespérée contre elle-même, afin de s'opposer aux avancées de l'analytique de la finitude – manifestées, selon Foucault (1966b), à travers la spatialité du corps, la béance du désir et le temps du langage –, car l'intention est de préserver l'espace de la métaphysique. Or, l'analytique de la finitude, à partir de l'expérience de la transgression et la mort, oblige la pensée à aller au-delà des limites imposées par la raison, arrachant l'autosuffisance de l'être comme identité du « Même », là où la pensée s'unie (enfin) à tout ce qui est impensé et qui n'a pas de nom.

Dans cette ligne, les concepts de « pulsion » et « jouissance » (pas vraiment celui de « plaisir ») marquent une rupture avec la structure de l'épistémè moderne, configurant le champ des sciences humaines comme un ensemble de discours qui transgressent l'ordre de la biologie, la philologie et l'économie, s'ouvrant à une nouvelle dimension – au-delà de la raison et la conscience –, dans une espèce de mobilité transcendantale qui exige son propre sacrifice. De cette manière, entre 1957 et 1973, la préoccupation des intellectuels français pour les concepts de « pulsion », « jouissance » et « plaisir » délimite un nouveau champ épistémologique, où l'expérience de la transgression devient le mécanisme constitutif de la pensée, au-delà des limites imposées par les connaissances scientifiques et philosophiques de l'épistémè moderne. Ainsi, dans un moment où la philosophie du savoir, la rationalité et le concept reprennent la question

de l'*Aufklärung* – dans une tentative de découvrir les limites de la raison occidentale –, l'analyse des concepts de « pulsion », « jouissance » et « plaisir » permet de remettre en question les conditions de possibilité d'une connaissance rationnelle et discursive, puisque ces concepts mettent en lumière une dimension étrangère et inconnue que l'ordre du discours hégémonique – grâce à la stratégie de la représentation et la figure du « Même » – essaye de réprimer et faire taire. De cette manière, en ce laps de temps (plus ou moins arbitraire), les concepts de « pulsion », « jouissance » et « plaisir » font parler le silence, non pour intégrer cette dimension du « au-delà » dans l'intériorité de la pensée hégémonique – poursuivant son désir d'homogénéiser et totaliser le discours – mais plutôt dans l'intention de désarticuler l'*ego cogito* et la *ratio* qui représentent la base du savoir occidental, à travers le processus de la différence et la figure irréductible de l'« Autre » (qui n'est pas « moi »). Pour cela, à l'image de la rupture bachelardienne, ces concepts pratiquent une rupture dans l'épistémè moderne, permettant l'accès à une partie impensée de la connaissance, là où les lois et les noms n'existent plus. Ainsi, pendant que le concept de « plaisir » s'attribue à la rationalité de l'épistémè moderne, les concepts de « pulsion » et « jouissance » renvoient à un « au-delà » de la biologie, la philologie et l'économie, détruisant l'autosuffisance de la pensée rationnelle et discursive. Ceci est à l'origine des implications politiques de ces concepts qui, d'un point de vue antimétaphysique, détruisent l'ordre rationnel du discours hégémonique, sans fermer les plaies causées par la pensée, à travers le recours à la présence de l'être comme sens, ce qui accentue l'insuffisance des discours qui, désormais, n'existent que dans l'interrelation et la rencontre des uns et (surtout) des « Autres ».

Dans les années cinquante, Lacan reprend le concept de « pulsion » freudien, afin de remettre en question l'appropriation induite par le positivisme scientifique des enseignements de Freud, intégrés désormais dans l'appareil institutionnel de la science psychiatrique et réduits au biologisme pur. Ainsi, à travers la dimension de l'ordre symbolique, Lacan se déplace de la représentation physique de la pulsion à la représentation linguistique, introduisant la loi du signifiant au cœur du réel du corps, ce qui permet de remettre en cause la base biologique qui soutient l'appareil théorique freudien et, par conséquent, les interprétations biologistes faites par le positivisme scientifique à ce moment-là. De cette manière, grâce à la signification du processus pulsionnel, Lacan s'éloigne de la biologie, prouvant que la relation avec le réel-

pulsionnel du corps est toujours mesurée par l'ordre symbolique du langage et, concrètement, par le mot du grand Autre. Ainsi, comme conséquence de cette rupture qui imprime la castration symbolique du Nom-du-Père, Lacan prouve que la nécessité biologique du sujet se transforme en une demande (d'amour) qui cherche la reconnaissance de l'autre, provoquant un profond abîme entre le réel-pulsionnel du corps et l'ordre du mot, là où la dimension du désir émerge, comme une insatisfaction permanente qui maintient le processus métonymique de la recherche du sujet. Donc, pour Lacan, la pulsion reste toujours ouverte – dans une tension constante –, entrelacée avec la dimension symbolique du désir, qui est à l'origine de la mobilité de la pulsion, au-delà du déterminisme marqué par la biologie. A partir de là, intéressé par l'application politique de la psychanalyse – comme science de la culture (et non comme dimension clinique) –, Bataille reprend le concept de « pulsion » Freudolacanian et le place dans un nouveau cadre culturel et politique, car son intention est de remettre en question le système social établi, à travers la violence irrationnelle qui émane du réel du corps. Ainsi, grâce à la théorie sur l'érotisme – une activité exclusive de l'intimité de l'homme, qui excède l'ordre de la biologie –, Bataille dévoile la capacité politique enfermée dans les pulsions, dont la violence irrationnelle est capable de transgresser le système de normes élaboré par le monde rationnel du travail, afin de soutenir la souveraineté du sujet dans l'expérience de la perversion et la mort. De cette manière, chez Bataille, la pulsion se transforme en force politique qui, loin du déterminisme biologique des instincts, s'en prend aux conventions sociales qui assurent la conservation du système de production capitaliste, cherchant une intimité subjective – rebelle et inconnue –, qui n'est plus colonisée par la demande (économique ?) du système social établi. En outre, comme conséquence des enseignements de Kojève, les théories pulsionnelles de Lacan et Bataille s'imprègnent d'une vision ontologique, permettant d'analyser la construction de l'être du sujet, à travers la relation dialectique qu'il entretient avec l'altérité, qui est, à ce moment-là, représentée par la figure du père: un père absent, dans le cas de Lacan, qui devient une figure symbolique transformant la relation duelle (imaginaire) avec l'être de l'autre, en une relation ternaire, grâce à la dimension du langage; et, dans le cas de Bataille, un père fou et malade, qui devient une figure du réel, submergeant le sujet dans une relation agressive et violente avec l'être de l'autre, sans l'intermédiaire de la parole. Ainsi, si bien la théorie pulsionnelle de Lacan et Bataille conteste l'ordre de la biologie, Lacan fait recours à la dimension symbolique du langage pour s'éloigner du

déterminisme des instincts, tandis que Bataille le fait à travers la dimension du réel, grâce à la théorie sur l'érotisme. Cependant, dans les années soixante-dix, Deleuze et Guattari – opposés à la théorie pulsionnelle de la psychanalyse – critiquent le caractère subjectif de la pulsion lacanienne, codifié sous la stratégie du complexe d'Œdipe et incapable de transformer la structure du tissu social. Ainsi, du point de vue de la schizo-analyse, Deleuze et Guattari plaident pour une pulsion mécanique, capable de surpasser les dispositions intrasubjectives de la pulsion lacanienne, afin qu'elle puisse arriver à investir de l'énergie dans la réalité matérielle du monde, ce qui permet de joindre, en ce moment-là, les perspectives (antagoniques ?) de la psychanalyse et du marxisme. Pour cela, en soutenant une (anti)psychiatrie matérialiste, Deleuze et Guattari proposent le concept de « corps sans organes » : un corps stérile et improductif – au-delà de l'ordre de la biologie –, qui porte atteinte à la disposition du système organique, afin de déterritorialiser les flux codifiés de la pulsion et du désir, pour qu'ils dépassent l'instance psychique du sujet et intègrent la structure matérielle du système social. En tout cas, à cette époque-là, l'interrogation sur le concept de « pulsion » engendre des implications politiques, puisqu'il manifeste le caractère révolutionnaire caché sous la dimension du réel du corps qui – loin de l'ordre prescrit par la biologie – s'imprègne d'une violence irrationnelle qui permet de remettre en question le système social établi.

De son côté, le concept de « jouissance » – en dehors du plaisir et la raison – apparaît dans l'espace du savoir, pour signaler un « extérieur » irréductible qui résiste à la symbolisation et au processus discursif. Dans les années cinquante, influencé par la pensée sadienne et la théorie freudienne sur la pulsion de mort, Lacan définit le concept de « jouissance » : un excès intolérable de plaisir, ayant la capacité de détruire l'intégrité de l'être du sujet, dévoilant le royaume illimité du mal et de la violence. Ainsi, depuis la dimension symbolique du langage, le concept de « jouissance » se transforme en une force irrévérente, qui transgresse la loi de la castration symbolique imposée par le Nom-du-Père, où émerge une dimension étrangère et inconnue, construite à base de silences. Ainsi, pendant que le désir lacanien – une dimension étrangère à la linguistique saussurienne – imprime mobilité sur le signe, afin d'atteindre la complétude perdue à travers les processus de la métaphore et la métonymie, la jouissance lacanienne travaille dans le but d'empêcher le signifiant de signifier, remettant en question l'impératif catégorique de la loi du désir, grâce à

l'expérience du mal et la transgression. De cette manière, la jouissance, en s'opposant à l'autorité du père, crée un langage propre qui se manifeste à travers la linguistique, lorsque la violence du réel-pulsionnel pénètre dans le signe linguistique et l'équivalence du signifiant et signifié se brise et se déchire. Ainsi, influencé par la science hétérologique de Bataille, Lacan situe la jouissance du côté du réel: c'est un reste, un déchet, en fin, un excès qui transgresse la dimension symbolique du langage, détruisant l'ordre rationnel du discours, où il n'existe plus de catégories ni de noms. À ce moment-là, quand le sujet reçoit l'impact du réel et perd la protection des mots, le traumatisme apparaît et le symptôme se constitue: une formation signifiante – pénétrée de jouissance –, qui révèle la vérité (inaccessible ?) du réel-pulsionnel, à travers la désarticulation du langage rationnel et discursif. La jouissance lacanienne se construit, donc, en relation avec l'ordre symbolique du langage, comme un processus transgresseur et violent ayant la capacité de remettre en cause l'autorité du père, pour construire un langage au-delà de la raison et des mots. Cependant, Derrida, en allant du structuralisme au poststructuralisme, fait recours à la théorie lacanienne sur le concept de «jouissance» des années soixante-dix, pour contester la centralité qu'occupe la dimension symbolique du langage et, concrètement, le signifiant phallique dans la théorie lacanienne des années cinquante, puisque son intention est de désarticuler la métaphysique de la présence et du système du logocentrisme. De cette manière, à travers la pulsion de la mort et la violence de la jouissance, Derrida rompt avec la matérialité du signifiant lacanien et fait appel à la divisibilité de la lettre volée, à l'encontre de la logique sémantique du système logocentrique. La jouissance lacanienne devient, donc, une force perturbante, garantissant le processus d'écriture et la dissémination derridienne, en opposition au mouvement téléologique du signifiant phallique, sur lequel s'appuie la vérité du discours de la métaphysique occidentale. Ainsi, à travers la stratégie de la déconstruction, Derrida reprend l'insistance du réel-pulsionnel lacanien qui– depuis l'expérience de la transgression et la mort – réussit à détruire le processus archéologique de la psychanalyse, ouvrant le discours à une extériorité irréductible, qui empêche la stabilisation de l'être comme sens. De cette manière, influencé par la jouissance lacanienne, Derrida détruit l'autoréférentialité du système logocentrique, faisant appel à une extériorité étrangère et inconnue, qui se situe au-delà de l'ethnocentrisme et la domesticité du système logocentrique. A partir de là, dans les années soixante-dix, le concept de jouissance lacanien s'intègre dans le champ de la théorie et de la critique littéraire, afin de pouvoir penser une écriture

révolutionnaire qui permet de lutter contre le système social établi, à travers le trouble et la confusion causés par un mot pulsionnel (et plein de jouissance). Ainsi, dans le contexte de la revue *Tel Quel*, Barthes et Kristeva reprennent le concept de « jouissance » lacanien, dans l'intention de méditer sur la capacité politique de l'écriture car, en se rebellant contre la loi impérative du signifiant phallique, elle assure la déstabilisation des structures socio-économiques sur lesquelles se base le système capitaliste, comme conséquence de la désarticulation progressive du langage rationnel et discursif. De cette manière, Barthes propose un texte de jouissance – clairement politique – portant atteinte à l'autorité du père symbolique afin d'atteindre une espèce de « degré zéro » de l'écriture, où se révèle le compromis politique de la forme; Kristeva, pour sa part, s'approche des propositions du féminisme et propose une écriture sémiotique – en reprenant la jouissance supplémentaire de la femme –, où la violence du réel du corps arrache la posture thétique de l'ordre symbolique du langage, ce qui permet de reprendre un stade précœdipien marqué par les cris et les silences. En fin, sous la forme de la pulsion de mort, le concept de « jouissance » lacanien – de façon indirecte – pénètre dans l'appareil théorique de Blanchot, dont la finalité est d'analyser les traces de la dimension du réel-pulsionnel dans l'écriture, manifesté à travers la stratégie de la répétition. Ainsi, quand le réel-pulsionnel envahit le mot, l'ordre symbolique du langage se fracture et s'ouvre à une dimension inconnue, où seuls existent la mort et le silence. Ainsi, suspendue dans l'abîme du non-être, l'écriture (pleine de jouissance) perd la consolation du principe d'identité et, à travers le processus de la différence, elle reste destinée au dédoublement infini reproduisant sa propre image. Par conséquent, à ce moment-là, le concept de « jouissance » lacanien – comme force impulsive et violente – invite à méditer sur l'être même du langage, car la violence du réel-pulsionnel désarticule l'ordre rationnel et discursif, découvrant la dimension d'un « au-delà » irréductible, où le mot se brise et le silence parle.

Enfin, le concept de « plaisir » – élaboré par Freud dans les années vingt – établit les principes basiques de l'économie rationnelle, assurant la stabilité homéostatique du système capitaliste. Dans ce sens, à partir des paramètres délimités par le principe du plaisir freudien, les intellectuels marxistes des années soixante et soixante-dix analysent le fonctionnement de la théorie de la valeur, mais avec l'intention de dévoiler les déséquilibres de l'échange, exprimés à travers l'excédent de la plus-value.

Ainsi, en opposition à la philosophie de l'identité qui définit l'économie classique, le groupe althussérien tente de démasquer la stratégie de l'idéologie, dont la finalité – à l'image du principe de plaisir freudien – est de cacher le déséquilibre interne qui altère le principe d'équivalence, afin de garantir le bénéfice du capitaliste et l'exploitation du prolétaire. Par conséquent, à l'époque, le travail des intellectuels marxistes est destiné à remettre en cause l'économie du plaisir qui – sous la forme d'une idéologie – se force à dissimuler les incompatibilités et les contradictions de la structure économique, où se cachent la domination et la servitude. Dans ce sens, Goux s'en prend aux équivalents généraux du marxisme et la psychanalyse – père, argent et phallus –, avec l'intention de construire une société en dehors de la logique homéostatique du système capitaliste, faisant appel à l'exubérance et l'excès non-économique de la jouissance lacanienne. Ainsi, en remettant en cause le caractère hypostasié des équivalents généraux – désormais dépourvus de leur détermination empirique et sensible –, Goux conteste la théorie de l'échange, car elle se base sur la non-manifestation de la genèse et l'histoire matérielle des produits, rendant invisibles l'exploitation et la servitude, qui apparaissent sublimées. Par conséquent, en opposition au principe du plaisir freudien, Goux tente de penser une société au-delà de l'ordre imposé par la loi des équivalents généraux, car son intention est d'instaurer une économie de jouissance, loin des cadres de référence établis par l'économie capitaliste. À partir de là, du point de vue de la religion et la sociologie, l'analyse théorique faite des sociétés primitives permet de penser une économie de jouissance – stérile et improductive –, qui détruit la rationalité économique du système capitaliste. Ainsi, à travers la théorie du potlatch – un don de type agonistique, comme une sorte de dépense irrationnelle des gains –, Mauss, Bataille et Baudrillard s'en prennent au système de production capitaliste, où règnent l'accumulation et la conservation des richesses. Aujourd'hui, néanmoins, l'érotisme et la mort – comme dépense improductive de l'énergie – assurent une propriété positive de la destruction et la perte, se transformant en expériences nettement politiques, ayant la capacité de déstabiliser l'économie rationnelle du système capitaliste. De cette manière, dans les années soixante et soixante-dix, le concept de « plaisir » freudien – ancré dans le rationalisme universaliste – établit les bases pour penser l'économie du capitalisme, comme une homéostasie rationnelle des forces de la production, dont la finalité est de garantir – de façon imaginaire ? – le principe d'équivalence. Cependant, selon la théorie marxiste, les intellectuels adoptent à ce moment-là le concept de «jouissance»

lacanien pour contester l'idéologie de l'identité et la ressemblance – où se cachent l'exploitation et la servitude –, afin de construire une société non-économique à partir de l'exubérance et la mort.

Enfin, durant la période entre 1957 et 1973, l'intérêt des intellectuels français pour les concepts de « pulsion », « jouissance » et « plaisir » reflète la constitution d'un nouveau cadre épistémologique, au-delà de la pensée rationnelle et discursive, suspendu dans l'abîme qui arrache l'autosuffisance des savoirs de la biologie, la philologie et l'économie. Ainsi, tandis que le concept de plaisir – basé sur la rationalité économique – appartient à l'ordre de l'épistémè moderne, les concepts de « pulsion » et « jouissance » rompent l'espace de la représentation et annoncent le corps de connaissances des sciences humaines, où la transgression et la mort deviennent le mécanisme constitutif de la pensée, en dehors de la raison et la conscience. Or, dans « Kant avec Sade » (1963), Lacan prévoit déjà le changement substantiel qui est en train de se produire dans le concept de « jouissance », resignifié sous la loi de l'impératif catégorique – perdant son caractère transgresseur et violent –, comme conséquence de l'union indissoluble de la loi et la jouissance. Par conséquent, ayant crainte de l'espace introduit par la philosophie de la différence, la pensée rationnelle et discursive fait en sorte de se réapproprier de l'extériorité irréductible qui secoue les limites du savoir, afin de réduire l'« Autre » au « Même », pour que le silence cesse de parler. Dans cette ligne, selon Deleuze et Guattari:

les hommes ne cessent de fabriquer une ombrelle qui les abrite, sur le dessous de laquelle ils tracent un firmament et écrivent leurs conventions, leurs opinions; mais le poète, l'artiste pratique une fente dans l'ombrelle, il déchire même le firmament, pour faire passer du chaos libre et venteux et cadrer dans une brusque lumière une vision qui apparaît à travers la fente, primevère de Wordsworth ou pomme de Cézanne, silhouette de Macbeth ou d'Achab (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 204).

Il reste à savoir, donc, si les concepts de « pulsion », « jouissance » et « plaisir » ont vraiment construit une épistémè « au-delà » de l'héritage du rationalisme, ou bien, au contraire, la pensée retourne – heureuse et satisfaite – au réconfort éprouvé par la contemplation du firmament.

