

Título: FREUD Y EL PROBLEMA DEL PODER
Portada: Lourdes Ladrón de Guevara

Primera Edición: México 1987

© Plaza & Janés, S.A. de C.V. y/o Plaza Y Valdés
Río Guadiana N. 19-A
México 06500, D.F.

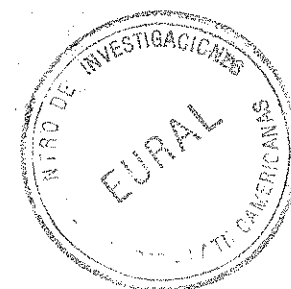
© Folios Ediciones, S.A.
Primera Edición en español 1972

Reservados todos los derechos.
Prohibida su reproducción parcial
o total por cualesquiera medios.

Hecho en México
ISBN 968-856-097-9

León Roxitchner

FREUD Y EL PROBLEMA DEL PODER



Freud: la interiorización del poder en la formación del sujeto

El tema que vamos a desarrollar, Freud y el problema del poder, requiere distintos accesos al análisis de la realidad social. Partimos de Freud, y cabe entonces tratar de justificar por qué este comienzo en él. Pienso que el problema que se plantea es el siguiente: por una parte tenemos el desarrollo del poder estatal desde la revolución francesa hasta ahora —sea capitalista o socialista— y, al mismo tiempo, la emergencia de una fuerza de masas que ha comenzado a reclamar de manera más vehemente y más activa su participación en él. Este acceso, el de quienes están alejados del poder al mismo tiempo que son su fundamento, nos plantea una necesidad ligada a la búsqueda de la eficacia posible, tanto como la explicación del fracaso en el que culminaron muchas tentativas por alcanzar el éxito: la necesidad de volver a las fuentes subjetivas de ese poder objetivo formado, aun en su magnitud colectiva, por individuos. Tratar de comprender cuál es el lugar, también individual, donde ese poder colectivo sigue de algún modo generándose y al mismo tiempo —lo vemos— inhibiéndose en su desarrollo. Para decirlo con pocas palabras: ¿qué significan las condiciones llamadas “subjetivas” en el desarrollo de los procesos colectivos que tienden a una transformación radical de la realidad social? ¿La condición de radicalidad no está determinada precisamente por esta profundización de la repercusión en la subjetividad de las condiciones llamadas “objetivas”, sin alcanzar la cual la política está destinada a mantener su ineficacia? Si ya no se puede seguir hablando de la “toma del poder” en los mismos

términos que antes, el énfasis puesto en la diseminación del poder, en su "microfísica", ¿no significa esto al mismo tiempo un retorno de lo colectivo —lo macro— hacia lo individual, es decir, hacia lo que respecto de él resultaría como lo micro, lo corpuscular? Cuando Freud encuentra que la fortaleza con la que el poder nos contiene no está afuera sino sitiándonos desde dentro de nosotros mismos, instalada en el dominio llamado "interior", organizando con su aparato de dominación nuestro propio "aparato psíquico", ¿no nos está mostrando los caminos para un análisis del problema de la dominación y del poder que necesariamente tiene que involucrar al sujeto como el lugar donde éste se asienta y también se debate?

Lo que encontramos francamente planteado en el comienzo de este problema es una relación entre lo individual y lo colectivo, pero al mismo tiempo una separación tajante entre ambos. No se trata de que las llamadas ciencias sociales dejen de abordar este problema, ni de concebir a lo colectivo como formado por individuos, ni a los individuos fuera de la sociedad. Pero hay una distancia, creo, entre las afirmaciones de Marx, por ejemplo, cuando desde los *Manuscritos* de 1844 dice que "el individuo es el ser social", o cuando Freud sentenciaría que "la psicología individual es al mismo tiempo, y desde un principio, psicología social", y aquellos que encontramos en una multiplicidad de abordajes de la descripción de los procesos sociales, donde de hecho esa difícil ecuación tiende a ser absorbida exclusivamente por uno de los dos extremos, donde predomina exclusivamente una objetividad sin subjetividad, o una subjetividad en la cual lo externo está reducido y circunscrito sólo a la palabra "realidad" o "mundo exterior". Pero este mundo exterior permanece como índice de una existencia señalada, saludada casi, pero no incluida en tanto determinante de los fenómenos subjetivos que se trata de comprender y explicar. Falta en ellos una teoría de la subjetividad que contenga en sus presupuestos mismos la densidad histórica del mundo que la organiza como tal, no como algo aleatorio o agregado, sino donde esté implicada en su misma trama y estructura, determinando también la trama menuda del individuo. Creemos que Freud es quien abre el camino e intenta, tal vez de manera precaria pero al mismo tiempo precisa, dar cuenta de esta determinación histórica en la subjetividad. Es él quien va a tratar de mostrar de qué manera la historia está presente articulando y organizando ese "aparato psíquico", donde la sociedad se ha interiorizado hasta tal punto en el sujeto que éste aparezca congruentemente integrado dentro de la re-producción del sistema que lo produjo. Que funcione para él y de acuerdo con él.

Nuestro objetivo consiste en mostrar cómo ese "aparato psíquico" no es sino el último extremo de la proyección e interiorización de la estructura social en lo subjetivo. Hay que mostrar al mismo tiempo la limitación de esta organización social en la subjetividad: cómo el poder despótico se interiorizó allí donde aparentemente somos el resultado inmediato y espontáneo de un mero tránsito continuo a la realidad. Debemos mostrar cómo ese poder se implantó en esta subjetividad para convertirnos en individuos adecuados a las formas dominantes, regionales o centralizadas, del estado.

El pensamiento que trata de abrir caminos en la relación entre lo subjetivo y lo objetivo tiene antecedentes históricos que iban señalando el lugar de esta comprensión necesaria. El primero al cual vamos a acudir es Marx. Trataremos de mostrar que, desde la concepción misma del concepto de riqueza, la crítica de la economía política apuntaba a la producción de hombres a través de la producción de las cosas, y que allí también se plantea el problema de la subjetividad y la lógica que va generando el desarrollo histórico, lógica adecuada para ocultar la presencia de lo colectivo en lo individual, y para alejar al sujeto del producto de su propia actividad. Haremos énfasis en el capítulo de *El capital* en el cual se desarrolla el problema de la cooperación. Cooperación que, desde la actividad primera de los hombres en el comienzo de la historia, se prolonga en la manufactura hasta alcanzar la gran industria, preámbulo de la formidable explosión tecnológica a la que estamos asistiendo. Hay que señalar que Marx trata de comprender cómo se disuelve el poder de la cooperación al mismo tiempo que se expropián sus frutos, lo cual implica simultáneamente la producción de hombres, en sus cabezas y en sus cuerpos, como adecuados a esa expropiación.

Nos referimos también a la lógica que Marx muestra en el capítulo sobre la mercancía, que culmina en la forma dinero, y se verá que allí también está presente una lógica histórica que oculta en el campo de lo universal lo individual y lo subjetivo, del cual sin embargo resulta. El sentido de este planteo aparecerá en la parte final de "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto". Este capítulo sobre el fetichismo muestra cómo está presente dentro del ámbito de la producción capitalista un campo imaginario que lo complementa, que necesariamente determina la estructura de los individuos que integran ese sistema, a fin de que pueda funcionar adecuadamente. No queremos decir que el sistema tenga la intención de crear ese campo, ni tampoco interesa. Lo imaginario resulta el complemento de las relaciones de dominación, sin el cual éstas carecerían

de coherencia en los sujetos. De manera que este imaginario complementario que el sistema suscita y produce está referido en Marx claramente a la organización psíquica de los sujetos que forman parte de él.

Pero si vamos más atrás aún, trataremos de comprender ese mismo problema tal como, creemos, se nos muestra de manera ejemplar en un teórico de la guerra: Clausewitz. Aquí, según nuestra interpretación, se evidencia en su forma extrema el problema del poder en relación con la subjetividad. En la guerra, enfrentamiento a muerte entre grandes colectivos, parecería que la personalidad del hombre aparece disuelta y necesariamente convocada al sacrificio como mera cantidad de fuerza y poder de resistencia. Sin embargo, en este proceso social productor de un nuevo campo donde la racionalidad y el poder de distintos sistemas culminan en una verificación que lleva, a través de las batallas, al aniquilamiento y a la muerte, vamos a mostrar que allí también, en la concepción militar, está presente lo que Freud ponía de relieve en tanto matriz despótica de la subjetividad: el problema del Edipo. Veremos que en el caso de Clausewitz, general del ejército de Federico II, hay un tránsito teórico que lo lleva desde una concepción individualista de la guerra hasta otra concepción, llamada "extraña trinidad", donde reconoce el poder colectivo y la preeminencia de la política. La primera, diremos si no exageramos demasiado, parte del Edipo; en la segunda el reencuentro con las fuerzas colectivas lo lleva a criticar, hasta cierto punto, esa subjetividad sin otros, de la que partió su primera teoría de la guerra. Esta ampliación que realiza Clausewitz, general intelectual, implica una crítica de la subjetividad despótica presente como modelo en el militar, esa que Freud analizó bajo la forma del Edipo. La relación entre Freud y Clausewitz nos va a servir para verificar al segundo desde el primero, puesto que es obvio que la teoría del Edipo aparece muchos años más tarde: sólo descubre retrospectivamente estructuras que tenían, necesariamente, vigencia desde mucho antes de que se las comprendiera.

Comenzaremos por Freud. La primera pregunta que aparece al leerlo es: ¿a qué campo acude Freud para montar teóricamente esa máquina, ese aparato que él llama "psíquico"? ¿De dónde extrae la materia, el contenido para pensarlo? ¿Qué es lo que le permite hacer un planteo que resulte radicalmente diferente respecto de otras concepciones anteriores a la suya? Entre otras cosas lo primero que se podría mostrar, siguiendo el análisis que nos da Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica*, es que la descripción teórica

de la organización subjetiva resulta de una comprensión previa de la organización carcelaria y asilar, en las cuales estaban encerrados tanto los locos como los delincuentes y los pobres. La experiencia de Freud resultaría incomprensible si no se pusiese de relieve sobre el fondo del encierro de los locos y el intento de liberarlos que se produce en Europa en la época de la revolución francesa. Liberarlos quería decir concretamente desatarlos de las cadenas, sometidos como estaban a un cruel encierro. Esto abre aparentemente un aspecto humanitario del hombre del siglo XVIII que va reconociendo el sentido de la locura y la razón de la enfermedad. Sin embargo, se trata de una liberación aparente del enfermo que estaba encadenado y sometido. Esta tentativa, que hace desaparecer con Pinel en Francia las cadenas que contenían a los locos, es en realidad una profundización de la domesticación de la subjetividad del enfermo, porque se tratará de que el poder exterior regule al enfermo, redoblando su eficacia, pero esta vez desde dentro. En realidad, esta "liberalización" se inscribe en el descubrimiento de una técnica más importante, efectiva y sutil que las cadenas, técnica que va a caracterizar, por otra parte, el desarrollo de todas nuestras instituciones, y que estará ligada con el descubrimiento de la subjetividad como lugar de implantación de la dominación exterior.

El intento de dominar al enfermo, aparentemente reconocido en su humanidad, consistirá en tratar de reconstituir nuevamente, ahora *dentro* del internamiento, las formas de dominio paternos y religiosos que existían *fuera* del internamiento, en la trama cotidiana de la vida social normal. Se trataba de redoblar la dominación en el interior de aquel que, loco, no podía guiarse y someterse a la racionalidad del sistema, intensificando esta dominación para interiorizarla más profundamente aún en la subjetividad de cada enfermo. Foucault nos muestra brillantemente cómo, por ejemplo, en el caso de Pinel el problema es el mismo. Mientras otros acudían a la interiorización más rígida y brutal de las categorías religiosas, Pinel recurre a otra fórmula: corregir la imaginación "loca" del enfermo, lo imaginario que quebraba la racionalidad y el orden real del sistema social, para que esta imaginación se mantuviera en los límites precisos y no desbordara lo autorizado y lo aceptable, para que se verificara en tanto verdadera o falsa dentro de los límites del hospicio: en la realidad de los hombres que dominaban y dirigían, con su autoridad y saber, el hospicio mismo. De manera tal que al enfermo se lo "curaba" tratando de restringir ese ámbito desbordante de lo imaginario para que volviera a encontrar sus límites adecuados en

el reforzamiento de las estructuras de dominación paternalistas, despoticas, las cuales volvían a desarrollarse e incluirse, como modelos sociales, dentro de los límites del internamiento.

Esta experiencia previa de dominación, donde la teoría no aparece todavía formulando las condiciones de la estructura subjetiva adecuada a esa práctica, y donde por primera vez el médico aparece al servicio del sistema determinando las modalidades del internamiento y la adecuación a la normalidad, será retomada de manera crítica por Freud. No es que enfrente explícitamente este problema en los términos en que veníamos describiéndolo. Freud, comprendiendo esta dominación externa, mostrará que dentro del campo llamado "subjetivo" persisten, como categorías descriptivas de su comprensión y funcionamiento, las categorías presentes en el orden represivo social. No es extraño entonces que la conciencia, fundamento del racionalismo y con el cual formaba sistema, se vea relegada y ésta aparezca solamente como una "cualidad del cuerpo". No es tampoco extraño que lo inconsciente reprimido aparezca ligado al campo pulsional.

En Freud se trataría de explicar la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social. Si cada uno de nosotros ha sido constituido por el sistema de producción histórico, es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporeidad, como adecuado al sistema para poder vivir y ser dentro de él. Muchas de las explicaciones que desarrolla Freud se basan en modelos de las instituciones represivas sociales interiorizadas: la policía, los militares, la religión, la economía, la familia. Todo lo que vemos en acción afuera aparece y permite la construcción teórica de una organización subjetiva adentro, que determina nuestro modo de ser como réplica de la organización social.

Nos interesa mostrar que lo subjetivo es absolutamente incomprendible si no se prolonga hasta alcanzar el campo colectivo de las determinaciones históricas. Es extraño que psicoanalistas de derecha y detractores de izquierda coincidan en ocultar este problema que está presente en Freud. Pueden gustar o no su inclusión, la carencia de radicalidad en algunos de sus planteos, el ocultamiento o desconocimiento en otros, sus prejuicios liberales, pero no se puede negar que es la suya una psicología que no sólo incluye al hombre dentro de la complejidad del mundo actual, sino que recurre necesariamente a la historia de su advenimiento para dar cuenta de la conducta individual. Freud abre las posibilidades de pensar la conducta del hombre en el campo de mayor densidad significativa dentro de

la cual encuentre su sentido. Y nos muestra a la psicología incluyendo como *ciencia histórica*, es decir, constituyendo al individuo como el lugar donde se verifica y se debate el sentido de la historia, sin lo cual la conducta se convierte en in-significante. No queremos decir que Freud lo haya alcanzado cabalmente: decimos sólo que, a partir de él, el interrogante que toma al hombre como su objeto encontrará desde allí las líneas de sentido para su comprensión y posterior desarrollo. Pienso en sus obras llamadas "sociales": *El malestar en la cultura*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *Moisés y el monoteísmo*, *El porvenir de una ilusión*, por ejemplo, donde el problema de lo colectivo y lo histórico es explícito. Pero no sólo allá, sino en aquellos trabajos en los que el sutil análisis de la organización psíquica, llamada "profunda", encuentra también como fundamento esta determinación social en su proceso de formación. Mas no sólo lo "social" como marca, como imposición, sino como resultado de un debate, de un conflicto donde la forma de lo social triunfa —y no siempre— sólo bajo el modo de una transacción. Transacción: elaboración objetivo-subjetiva de un acuerdo, resultado de una lucha previa, de un combate donde el que va a ser sujeto, es decir yo, no es el dulce ser angelical llamado niño, tal como el adulto lo piensa, que va siendo impunemente moldeado por el sistema sin resistencia. Si hay transacción, si el yo es su lugar, hubo lucha en el origen de la individualidad: hubo vencedores y vencidos, y la formación del sujeto es la descripción de ese proceso. La psicología tradicional estudia la conducta del hombre vencido, reducido a mecanismo, adaptado ya: el conductismo es el ejemplo. Y cuando no está vencido, estudia el modo de modificar el mecanismo para reducir su resistencia: redoblar el determinismo, reforzarlo, y volver a derrotarlo, es decir, vencerlo nuevamente. Habría que pensar este acceso del niño a la vida como la pesca con línea: el sistema trata de sacar su presa, pero nunca lo logra sin lucha ni debate hasta el agotamiento de sus fuerzas, sobre el fondo de la amenaza de muerte. Así con el niño, tal como lo describe Freud. Creo que esto constituye lo fundamental de su aporte, aquel que permite pensar al sujeto como una fuerza de resistencia pronta a surgir, inagotable e insublimable, y sin la cual todo proceso histórico de transformación carecería de fundamento. Desde aquí es posible leer entonces su *Psicología de las masas y análisis del yo* como el lugar donde el poder individual se debate en la apertura hacia el poder colectivo. Además, siguiendo al último Freud, podríamos mostrar que no hay cura para el hombre —digo cura individual— si ésta, que busca su resolución más allá de la

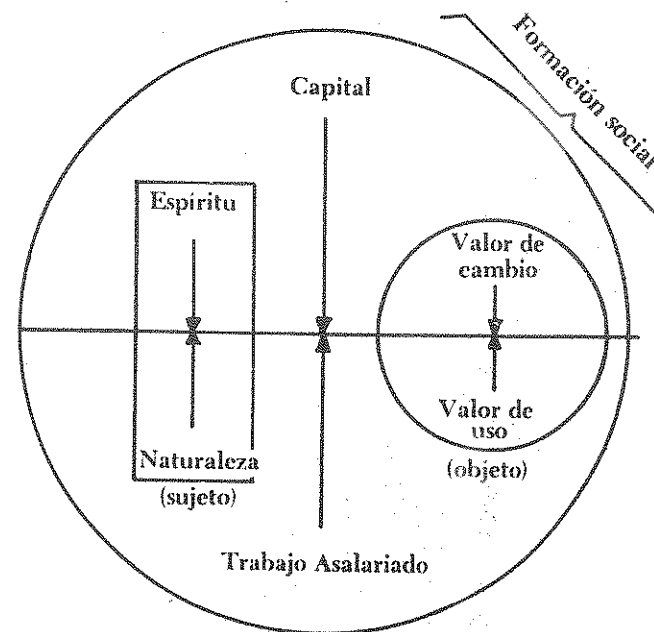
adaptación, no se prolonga hasta abarcar el campo histórico como lugar de la sin-razón.

El psicoanálisis suele quedar detenido, en tanto terapia, en lo meramente individual, y su teoría proporciona sólo una comprensión limitada a lo individual sin plantearse, en ocasión de ella, el sentido de la razón y el orden que organiza todo nuestro sistema histórico de vida. Ese psicoanálisis forma sistema con la permanencia del sistema productor de enfermedad, y sólo se mueve en función de sus objetivos propios: la salvación individual dentro de la perdición colectiva. Análisis éste que se restringe —y restringe al mismo Freud— a no poder desarrollar y permitir la aparición del lugar personal donde se engendra y se desarrolla el poder de resistencia individual contra el sistema, y su posible participación en la resistencia y transformación colectiva. Mala cura podrá ser entonces aquella donde el individuo queda, solitario, solipsista, aferrado a la impotencia de su propio cuerpo individual sin poder abrirse al cuerpo común pulsional de lo colectivo, ese que está presente tanto en Freud como en Marx. Disimetría fundamental frente al poder, que subsiste como marco de toda defeción: ¿cómo enfrentar con nuestro mero cuerpo individual la materialidad de la fuerza del sistema que nos domina? ¿Cómo ir hacia el fundamento de esta disimetría sin abrir el campo colectivo de las fuerzas reprimidas que amplíen nuestro mezquino poder, su insuficiencia, en esta prolongación del propio cuerpo en la materialidad de los otros?

Tratemos de comprender este problema en Freud, tal como aparece desde la emergencia misma del deseo. Veremos aparecer allí las formas preparatorias infantiles, equívocas y primarias que, al ser confirmadas por el desarrollo histórico como adecuadas a la dominación, van a convertirse en modelos alienados de participación personal dentro del sistema. Este primer sistema inadecuado, mediante el cual el niño trata de alcanzar la satisfacción de su deseo por el camino más corto, perdurará como una forma socialmente eficaz, pero al mismo tiempo contraria a su libertad, en el hombre adulto. De la misma manera veremos luego que la forma edípica dibuja el lugar de un poder, y que esta forma “necesaria” de enfrentarlo es al mismo tiempo una salida infantil en falso, que el sistema ratificará como verdadera en las instituciones adultas.

En el esquema 1.1 se sintetiza lo que queremos decir.

El primer problema planteado se refería a la adecuación entre el sistema de producción y la forma subjetiva de los individuos que eran producidos por él. Marx, es sabido, caracteriza al sistema capitalista



Esquema 1.1

por la contradicción fundamental entre capital y trabajo asalariado. El capital aparece como la organización racional de todo el sistema productivo, pero se apoya a su vez en la dominación de la corporeidad sometida de los obreros, es decir en el trabajo asalariado. Esta contradicción, expresada como máxima simplificación, determina también la forma de los sujetos. El hombre aparece conformado de manera contradictoria: por una parte, en tanto se vive como espíritu, alma o lo que se quiera, aparece contrapuesto en sí mismo con sus propias pulsiones o su propio cuerpo, experimentado éste como naturaleza, residencia de lo temible en uno mismo que hay que domar: la animalidad subsistente. El hombre es un “mixto” para sí mismo: su propia corporeidad es sólo el soporte de su nobleza espiritual, y lo infinito tanto como lo finito se dan cita en él: lo que tiene de absoluto, sin historia ni origen: su conciencia; y lo que tiene de relativo, convocado a la muerte: su propio cuerpo. Esta descripción, en su simplicidad, queda por explicar. Con lo cual no queremos decir

que corresponda a la "verdad" del hombre, a su "aspiración", sino sólo a su descripción. Pero esta forma de ser "uno mismo" encuentra frente a sí, en nuestro sistema, formas de objetos que le son correspondientes: las mercancías. La forma social de los objetos es, en este sentido, congruente con la forma social de los sujetos. Y esto es necesariamente así, porque son ellos quienes confirman, en su existencia subjetiva, la forma que presentan esos objetos sociales. Queremos decir simplemente lo siguiente: nuestro aparato psíquico, aquel que nos proporciona nuestro propio funcionamiento como sujetos, es congruente con la forma de aparecer de los objetos sociales. El hecho de que nosotros, que vivimos bajo esa forma doble, seamos ese "mixto"; el hecho de que toda relación con la sociedad esté determinada por una forma de objetividad que también presenta esa contradicción; el hecho, para decirlo en palabras de Marx, de que seamos, como la misma mercancía, "físicamente metafísicos", nos va señalando que el imperio de una forma contradictoria objetiva que está instaurada y tiene vigencia en la realidad implica que ese imperio determina también su imperio en nuestra propia forma de ser *sus* sujetos, y está organizada por ella.

Freud va a tener que dar cuenta de esta doble relación, de este doble sistema, de este "mixto" que somos, y que explicarnos cómo se engendra. Pero no sólo Freud. Esta organización social contradictoria ha sido también el núcleo contradictorio que tradicionalmente la filosofía trató de comprender y explicar. En la forma que la filosofía presenta en el período de desarrollo del capitalismo este proceso podría ser seguido, entre otros, en Hobbes, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel y Marx. Suscintamente podríamos, a riesgo de simplificar hasta el extremo de la deformación, partir de Descartes. Podríamos, por ejemplo, mostrar cómo el imperio de la razón supone en él la existencia de una relación interior en uno mismo con dios, base de la afirmación de nuestro yo, como la de una parte finita con el todo infinito que lo hace posible. Pero al mismo tiempo esta ahistoricidad de la razón supone que ella está presente desde el momento en que el niño es engendrado: por eso nos dice que el alma humana, incluso cuando el niño está en el vientre materno, siempre piensa. Naturalmente, agrega, el niño no piensa allí como el adulto, no piensa en cosas metafísicas, pero las ideas, sobre todo la de dios, las tiene ya allí, porque no las adquiere después cuando crece. Así, para Descartes, dios germina en el niño como el espermatozoide en el óvulo de la mujer. Esta

unión, esta implantación de la razón, está en el hombre desde el origen de su ser como separación entre lo sensible y lo racional.

Por otra parte, en Kant, este imperio de la razón aparece en oposición radical con la naturaleza, como oposición entre lo absoluto y lo relativo, el noumeno y el fenómeno. Esta oposición está presente en nosotros mismos: el mundo sensible, de los fenómenos, por abajo, y el reino de los fines, del noumeno y de la razón, por arriba. La oposición se ratifica, o se verifica, en el mundo o el campo de la moral para Kant, pero de manera dramática e insoluble: entre el ser *medio* para los demás hombres, o ser considerado como *fin*. Y la solución moral expresa, según lo señala Goldmann,¹ este drama sin solución, en su imperativo categórico: "Actúa como si la norma de tu voluntad pudiera convertirse en ley universal." Actuar "como si" pudiera por el imperio de mi acto moral individual imponer una ley en la cual todos seríamos reconocidos como fines, pero ésa es su limitación: "como si" lo fuera, *porque en realidad no puede serlo*. Estas condiciones de "imposibilidad" de la razón práctica en el hombre no son sino las de una razón situada en un campo histórico, y al mismo tiempo un intento de solución dentro de sus límites. En Kant, vemos que la razón aparece contrapuesta, como una sustancia diferente, a lo material y a lo sensible. El dualismo del cuerpo y de la razón queda consolidado, y la razón, categorías mediante, da forma a un contenido sensible. La subjetividad es, en tanto conciencia, el lugar donde estas categorías convierten al hombre en mediador de la sujeción del cuerpo y de sus apetitos —llamados patológicos— a la ley universal de la razón.

En Hegel el proceso mediante el cual la subjetividad accede a la racionalidad rompe este dualismo, y la razón aparece desarrollándose y organizándose en la materialidad del cuerpo mismo como lugar de su tránsito y elaboración. El hombre, en tanto subjetividad, podrá aparecer como una "astucia" de la razón para alcanzar sus fines racionales ya determinados, pero requiere de él como el lugar de su surgimiento y de su adecuación. Por eso hay en Hegel tránsito y superación en lo sensible mismo. Hay tránsito y superación de lo sensible cuando en él aparece el sentimiento. El sentimiento *niega* (contiene y supera) lo sensible, porque implica la aparición de una significación sentida que va más allá del primero.

¹ Lucien Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, NRF, Paris, 1967.

y lo incluye en un orden superior. Pero cuando aparece la intuición (complejo de significaciones) el sentimiento es el negado esta vez (contenido y superado) en ella, así como la intuición será negada en la representación (signo incluido en un sistema organizado) y la representación será a su vez negada por el concepto; donde por fin la racionalidad no tiene ya ningún contenido sensible, sino que tiene, como contenido, la racionalidad decantada en el proceso sensible sólo aprehendido en su pura racionalidad: forma racional y contenido racional. Hegel reconoce así sólo una única sustancia, la espiritual, y su teoría será por ello una teoría monista, pero también idealista. Porque lo importante de todo este proceso de sucesivas negaciones es la verdad que sólo se aprehende cuando lo sensible (y con ello el propio cuerpo) es un *medio* para un fin último que culmina en la Idea.

Para Marx, en cambio, la razón que se aprehende en la historia es producto de la actividad humana, y el hombre, como sujeto, es fin y medio al mismo tiempo de su propia productividad, por más que sea el modo de producción particular el que lo plantea como sujeto histórico. La lógica en Marx no es ontológica, no es la racionalidad misma del espíritu que engendra el mundo el que aparece utilizándolo como medio. El pensar es un medio de aprehender en forma aproximada una lógica histórica que engendró la misma capacidad con la cual el hombre produce y conoce. Sólo habría lógica ontológica en la historia cuando la razón es elaborada y producida por el hombre, lo cual supone a la conciencia como necesaria para su dialéctica, pero sobre todo la productividad de un cuerpo colectivo del cual él propio, y sus capacidades, forma parte. La capacidad de integrar desde el propio cuerpo sensible los diversos niveles de ampliación, comprensión y participación que en él la historia produce, nos muestra este tránsito desde la presencia al sentimiento, de ésta a la imagen, y de la imagen al signo, para terminar en el concepto. Pero los diversos niveles en los cuales esta razón se desenvuelve no expresan sólo una capacidad de conocer sino también de ser: ser afectivo, imaginario, representativo y conceptual, que permanecen sin ser negados, aunque sí transformados cuando se alcanza el conocimiento que el concepto, elemento de la ciencia, hace posible. Lo representado o pensado nunca es idéntico con el ser de lo conocido, sino que es sólo un medio de su conocimiento, puesto que el ser supera en su densidad y riqueza la razón con la cual el hombre trata de aprehenderlo. El conocimiento no da término al ser como saber,

sino como ser vivido, ser de la "praxis" y de la creación inacabada, y sin los límites que la "razón" trate de imponerle.

En estas cuatro soluciones —Descartes, Kant, Hegel, Marx— lo que está en juego es el poder del hombre, reconocido o negado como productor, solo soporte de un orden que recibe y se le impone, o que por el contrario él verifica y transforma en su propia experiencia. Es el lugar de la subjetividad lo que está en juego en las soluciones filosóficas. Pero entonces, ¿cómo pensar la estructura del aparato psíquico que Freud describe, si mantenemos presente que lo subjetivo no es, en tanto psicología, sólo un objeto de ciencia, sino sujeto de la praxis? Lo que la psicología debería estudiar, describir y comprender es un problema eminentemente filosófico, que muestra la relación del hombre con la verdad y con la historia.

La filosofía expresa el debate presente en el ámbito de la historia, y el intento de producir una manera sistematizada de pensar las contradicciones y sus soluciones en una forma racional que abarque la totalidad del campo, desde el sujeto que la piensa hasta el cosmos. El problema fundamental en última instancia sería éste: ¿la racionalidad surge y se prolonga desde la sensibilidad de una corporeidad que, siendo material, es el lugar mismo donde se verifica esta materialidad como histórica? ¿La universalidad que el pensar plantea puede imbricarse en la materialidad corporal de los hombres como para que la contradicción vivida sea resuelta en la materialidad misma? ¿Lo universal es materializable? Es decir: ¿la contradicción presente puede ser resuelta como acuerdo en la materialidad misma de los hombres que los haga aparecer como no contradictorios, en su corporeidad misma, entre sí? ¿El deseo es necesariamente individual o puede reencontrar el de los otros sin contradicción?

El hombre, para Marx, sería aquella porción de materialidad surgida desde la naturaleza, pero en la cual se verifica su transformación como materialidad histórica, cultural, consciente, y respecto de la cual toda materialidad histórica exterior, transformada por el trabajo, adquiere y revela su sentido. Por lo tanto, es el propio cuerpo personal el lugar donde el debate histórico plantea su contradicción, que será por lo tanto contradicción vivida, contradicción histórica subjetivizada, convertida en destino personal. Lo cual no quiere decir, como veremos, que lo exterior y colectivo se le oponga, sino por el contrario, que esta subjetividad debe recuperar la materialidad del campo histórico, los otros hombres y su actividad colectiva, como

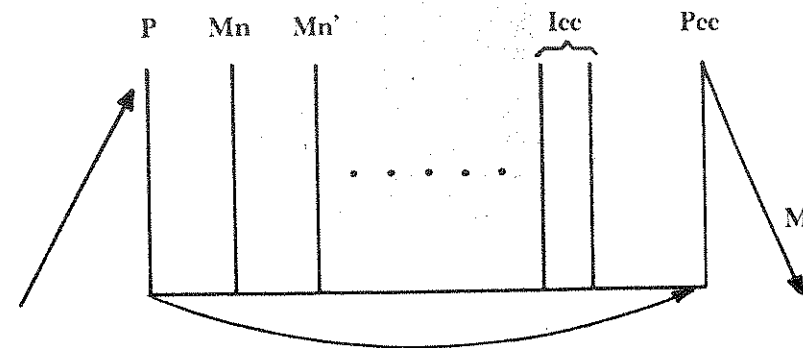
único despliegue efectivo de la propia. Por lo tanto: prolongar su cuerpo en el cuerpo común de los demás hombres.

¿Y cómo aparece Freud aquí? Queremos mostrar que el planteo de su “aparato psíquico” es, viniendo desde la psicología, congruente con el planteo de la filosofía, y nos muestra a la subjetividad histórica de cada sujeto como el lugar donde este debate constituye el fundamento mismo de lo más individual. La psicología deja de ser una región separada, como separados están a nivel convencional lo individual de lo colectivo, o las llamadas “ciencias humanas” entre sí, para ser una psicología filosófica, o psicología política o, en términos de Merleau-Ponty, una “psicología trascendental”.

Véamoslo, en Freud, partiendo de su primera tópica, el “aparato psíquico” tal como está desarrollado en el capítulo VII de su *Interpretación de los sueños*. No se trata de un aparato biológico, definido anatómicamente, si bien supone que se desarrolla en un cuerpo biológico, sólo que aquí esa biología sirve de lugar material donde se desarrolla un aparato psíquico, es decir histórico. Esta materialidad psíquica supone la aparición de estructuras significativas que la conviertan en un lugar donde lo histórico que la produce se presente como lugar contradictorio de su acceso al mundo de los hombres.

Freud la piensa partiendo de un símil óptico: microscopio o aparato fotográfico, *espacio* psíquico que tiene una entrada y una salida. y dentro de él *sistemas* o *instancias* que lo integran, los cuales mantienen entre sí una orientación constante, “orden fijo de sucesión” que la excitación debe recorrer conforme a una sucesión temporal determinada, aunque ésta, como veremos, puede ser modificada. Este aparato tiene un extremo sensible, perceptual, y un extremo consciente que culmina en la actividad motriz. Se trata de un aparato destinado a producir la capacidad de actuar adecuadamente en el mundo dentro del cual el individuo se encuentra. El extremo sensible es el lugar donde se producen las percepciones debidas a los estímulos que lo excitan. Pero este primer sistema sensible y perceptual debe, al mismo tiempo que recibe los estímulos, quedar libre para otros nuevos. Detrás de este primer sistema debe existir por lo tanto otro, que “transforma la momentánea excitación del primero en huellas duraderas”. Son las “huellas mnémicas”, lugar de la memoria. Aquí aparecen instancias o sistemas que reproducen y conservan el orden en el cual esas percepciones se dieron: asociación por simultaneidad, por analogía, etcétera. Esto, conservado en la memoria del aparato, es inconsciente en sí, aun cuando podrá prolongarse hasta el otro extremo del aparato, la conciencia. Pero entre estos contenidos y su

prolongación Freud introduce una “instancia crítica” que separa tajantemente a estos primeros fenómenos inconscientes en su prolongación hasta los otros, conscientes: “una de las cuales [instancias, la crítica] somete a una crítica a la actividad de la otra”. Esta instancia crítica se encuentra en el extremo motor del aparato. Y así vemos aparecer un sistema llamado “inconsciente”, que se prolonga desde los sistemas mnemónicos, situados antes de otro, llamado pre-consciente, que es a su vez anterior al último, la conciencia, en la cual culmina la actividad motriz. Lo inconsciente no se comunica con la conciencia sino a través del sistema pre-consciente. La censura de la resistencia es la que inhibe, en el estado de vigilia, el tránsito de lo inconsciente a la conciencia, en la cual culmina este aparato destinado a facilitar una acción adecuada a la realidad por medio de la acción motriz. Así este aparato comienza en un extremo sensible y culmina en otro extremo racional.



Esquema 1.2

Se ve entonces que este aparato que Freud está construyendo corresponde a una forma mediadora entre el sujeto y la estructura del sistema histórico-social, que no aparece todavía con su nombre, salvo cuando aparecen la censura y el lenguaje. Pero este aparato es también un aparato dualista, por lo menos, que corresponde a la forma de la subjetividad contradictoria, mixta, descrita anteriormente. Y eso porque lo sensible, lo que proviene de las pulsiones del cuerpo, todo lo que aparece impresionándose en su determinación exterior

y produciendo al mismo tiempo significaciones sentidas (si así fuere, ¿cómo podrían asociarse en mi memoria?), lo que me es propio en mi percepción inmediata del mundo exterior, todo eso no puede ser integrado a mi conducta racional, no puede pasar a mi conciencia, y tampoco podrá culminar instaurando una conducta motriz que lo prolongue. La censura determinará lo que sí podrá inscribirse dentro de esta prolongación del aparato, que tiene a la palabra, y a la conciencia que de ella resulta, como su forma culminante.

Cuando Freud tiene que describir el aparato psíquico del sujeto lo sitúa y lo ubica sobre el fondo de aquello que la filosofía trató de elaborar, prolongando las mismas oposiciones y contradicciones, pero presentándolo al sujeto como el lugar donde éstas se inscriben y se enfrentan. Esto es lo que le proporciona esa dimensión de "psicología trascendental" a la obra de Freud, en el sentido ya mencionado. Freud encuentra que el dualismo está presente en la estructura del aparato psíquico que la censura separa; que nosotros, en nuestra individualidad, hemos sido organizados como el lugar donde la dominación y el poder exterior, cuya forma extrema es la racionalidad pensante que nos cerca desde adentro y desde afuera, reprime nuestro propio poder, el del cuerpo, que sólo sentirá, pensará y obrará siguiendo las líneas que la represión, la censura y la instancia crítica le han impuesto como única posibilidad de ser: de ser "normal". Lo que Freud describe es aquello que la enfermedad individual, y los procesos revolucionarios colectivos, tratarán de romper. Es la emergencia, más allá de la censura y de la represión, de significaciones, vivencias, sentimientos, pensamientos, relaciones, impulsos, etcétera, presentes en nuestra subjetividad, muchas veces sin que hayan siquiera alcanzado la conciencia, pero actualizados en relaciones objetivas, que rompan con esta oposición tajante que el sistema organizó en nosotros mismos como si fuera —y de alguna manera lo es— propia.

La locura, en última instancia, es el desborde y la ruptura de este aparato de contención que nosotros mismos somos. Freud descubre que el represor no está sólo fuera del aparato psíquico, en el aparato del estado, o de la economía, o del ejército, o en el aparato de la religión. Nos dice que si hay represión también hay que buscarla allí donde se forma sistema con ella: en la forma como está organizada nuestra propia subjetividad. Que yo mismo, que el sujeto mismo en tanto yo, es el lugar de la represión: que yo soy, para mí mismo, el represor. Lo cual no quiere decir que no esté afuera, sino algo más simple: que para poder discriminar su existencia, nuestro acuerdo

con él, para poder verlo, es preciso deshacer nuestra estructura coherente con la suya.

Cuando Freud describe el aparato psíquico lo hace en forma *dualista*. Pero cuando trata de elaborar su teoría de la cura, formulando un marco teórico adecuado para la comprensión de estos conflictos, ese que no está expresado cabalmente, hace aparecer una teoría *monista*. Trata de comprender y habilitar a la subjetividad desde la corporeidad de las pulsiones, donde éstas deberían abrirse paso hacia el mundo exterior rompiendo estos límites para emprender una conducta que nos lleva más allá de la racionalidad y el orden oficial. Lo cual no quiere decir que no haya acuerdo con los otros como meta posible, y que toda irrupción sea simplemente la emergencia de la naturaleza animal en su brutalidad egoísta e individual, tal como el pensamiento dualista la concibe.

Es necesario entonces tener presente que cuando Freud describe la estructura del aparato psíquico como resultado social, no es lo que él piensa que se podría alcanzar históricamente. La distancia entre la descripción real y la modificación posible es la distancia entre una teoría no totalmente explicitada, que le sirve de fundamento, y la descripción de lo real. Lo que él describe —como buen científico— es la estructura que corresponde a la conformación histórica de la subjetividad, represión mediante. Pero cuando cura o expone su teoría, en *Más allá del principio del placer*, en *El yo y el ello*, en *Moisés y el monoteísmo*, o en *Psicología de las masas y análisis del yo*, todos los temas que va desarrollando allí apuntan a una racionalidad diferente de la represiva. Y es acudiendo a esa nueva forma de pensar la solución de las contradicciones, a partir de una adecuada y precisa descripción de lo real actual, como nos deja entrever otro modo, otro orden, otra razón: otra forma de ser hombres.

Veamos ese problema en la concepción del Edipo. ¿Por qué es tan importante? ¿Por qué vamos a tratar de acentuar su importancia y presentarlo como la primera "forma" subjetiva, el corazón artificial de ese aparato? Porque es el primer montaje congruente con la dominación oficial, acentuado por el sistema, por los psicoanalistas y a veces —es el reproche de Deleuze y Guattari— por el mismo Freud, acusado de "edipizar" a sus enfermos.

En Freud el problema del Edipo es bastante complicado, y casi podríamos decir que cada interpretación que se haga de él, la comprensión "justa" y "verdadera" que se proponga, será una definición de las distintas vertientes que el psicoanálisis freudiano produjo. Si bien aparece planteado por Freud a nivel individual, señala que el

Edipo individual es incomprensible si no se lo entiende sobre el fondo del Edipo colectivo e histórico con el cual se inicia la historia de los hombres. Pero aun así dependerá de cómo se entienda ese comienzo, o cómo se comprenda el sentido metodológico de ese comienzo.

El drama inicial nuestro, el de todo hombre que "entra" en la cultura, no coincide con la imagen hipócrita que nos presenta la psicología tradicional: el niño indefenso y sometido que se prolonga sin más dentro del ámbito de la represión, recibe el sello del sistema, sus valores y normas, y donde por lo tanto el niño aparece como un párvulo rendido, inocente y amoroso, al poder. Para Freud las cosas son bastante diferentes; el drama del enfrentamiento del niño con las normas aparece bajo la forma de un duelo, es decir de un enfrentamiento por dominar la voluntad del adversario, y por lo tanto de una lucha a muerte. Vamos a ver que esta lucha a muerte que está presente en el núcleo de la subjetividad de cada uno de nosotros —y de la que no tenemos memoria— determinará nuestra inclusión dentro de la sociedad y las relaciones humanas. Pongo el énfasis, como lo hace el mismo Freud, en el duelo edípico, porque es el que nos va a mostrar el lugar psíquico desde el cual esta consolidación de la escisión entre espíritu y cuerpo queda tajantemente establecida.

¿Qué ha pasado en el caso del niño alrededor de los tres años? Sucede que habitualmente se produce un enfrentamiento crucial donde se dan cita, como valores en debate, las dos leyes básicas de toda forma cultural: la prohibición del incesto y del parricidio. ¿Cómo aparece esto para el niño? Simplemente como el drama del deseo no compartido, no autorizado, que implica necesariamente como resolución imaginaria la eliminación del otro que se le opone y la existencia de un vencido y vencedor. El niño, y en esto está de acuerdo habitualmente con el padre, quiere lo mismo que él: a la mujer, esposa o madre. Lo que aquí desencadena el drama es la prohibición del padre, que es experimentada por el niño de una manera cruel y feroz. Esta prohibición implica la amenaza de la pérdida de su ser presente en la amenaza de castración. No vamos a desarrollar el planteo desde el cual debe hacerse esta lectura de la castración, que Freud nos presenta en *Sobre las transmutaciones de los instintos y en especial del erotismo anal*, donde aparece claro que la castración que pesa sobre el niño tiene una doble vertiente: el niño es el pene de la madre fálica, el complemento que la iguala —y la distancia— del padre. La fantasía del niño no es sólo tener a la madre contra el padre, sino seguir teniendo el valor de ser todo para ella, aquello que la realiza y da término a su ser incompleto. Cuando el padre se

interpone, es esta doble ruptura —la de *ser* imaginariamente el complemento de la madre, la de *tener* lo que tiene el padre— aquello que lleva al enfrentamiento.

Lo peculiar de este enfrentamiento es que el niño es un párvulo y no tiene, infante al fin, fuerza real para enfrentar al padre. El niño, en su ser niño, es un ser disminuido frente al poder real del padre. ¿Qué hacer? ¿Cómo resolver la necesidad de enfrentarlo para no plegarse a la amenaza, y al mismo tiempo no poder hacerlo? Al fin de cuentas es el problema de la disimetría ante el poder adulto y su carencia infantil: ¿cómo equiparar, de algún modo, las fuerzas? Lo único que se le permite es un procedimiento típico: la regresión a una forma anterior de relación con el mundo exterior, para el caso la forma de identificación más regresiva, la oral. Aquella en la cual el niño incluía al objeto dentro de sí y éste aparecía formando parte de él, por lo tanto aquel que abría un ámbito fantaseado dentro de su propia subjetividad donde quedaba inscrito todo objeto. De manera tal que el niño, para enfrentar al padre, tiene que actualizar una forma pretérita, que en otro momento fue sólo una forma imaginaria, y complementaria, de su relación con la realidad del mundo exterior. Identificación oral mediante, el niño se identifica y se iguala con el represor. Llevado a enfrentarse con el padre, para impedir el cumplimiento de la amenaza de castración —separación de la madre, pérdida de la virilidad—, ¿qué hacer para no abandonar lo que tiene de más entrañable? Al identificarse con el padre actualiza, es cierto, un mecanismo que correspondía a una etapa anterior, pero actualiza también el nivel imaginario en el cual se asienta la fantasía vigente aún, la de ser el complemento de la madre. Entonces le aplica al padre —¿no es acaso un represor él mismo?— las mismas medidas con que éste lo amenazaba: le da muerte. Al hacerse como el padre el niño puede hacerle a éste lo que éste quería hacerle a él. Y lo que hace es aplicarle al padre su propia ley, ahora a su favor.

Este desenlace, donde el padre es muerto por el niño en su subjetividad, implica la aparición de un segundo momento. Si bien el niño odia al padre rival y amenazador, sin embargo también lo ama. Así, al odio ejercido sucede el amor, sobre el fondo de ese lecho de sangre. El niño, por amor al padre, y luego de haberle dado muerte imaginariamente (pero para él va a ser real) vuelve a darle vida al padre muerto en su subjetividad. Y así es como resucita el padre muerto, animando la vida que le quitamos con la de nuestro propio cuerpo. Sólo que este hecho de sangre abre una duplicidad: lo que circulaba en el niño como afecto y razón hacia el padre, en tanto se

oponía a su deseo, resulta excluido y negado, reducido a inconsciente, porque la que aparece como nueva conciencia a partir de aquí será cualitativamente distinta de aquella que caracterizaba al niño en la etapa anterior. Desde este momento será la ley del padre, la forma normativa de su imperio, la que aparecerá como lógica y norte de su conciencia, pero quedará excluido de ella el contenido preciso —el enfrentamiento— del cual resultó. El padre permanece imperando ahora, pero como ley, pura razón sin el contenido sensible, afectivo e imaginario, que llevó al duelo. La ley absoluta que descansa así sobre la angustia de muerte organizará la lógica de la conciencia y el tránsito de todo deseo que quiera prolongarse hasta la realidad. La ley del padre aparecerá como reguladora de mi conciencia, pero de la conciencia desaparecerá aquello que llevó a su advenimiento. El drama fundamental que produce esta nueva forma de mi ser consciente ignora la ley que la regula, pues para ella su origen está ausente: el origen permanecerá sepultado en mi propia carne que seguirá dando vida, la propia, al padre muerto. Pero yo no lo sabré.

Es a partir de aquí que aparece la primera instauración de la forma despótica para Freud. Lo cual significa que todo cuanto piense tendrá que estar necesariamente regulado por la ley del Otro, pero esta ley no estará presente en mi conciencia como objeto de mi pensar. Va a estar presente en mi sentir, pero el origen de mi sentir —el objeto de lo que siento— será inconsciente para mi conciencia, y por lo tanto ni siquiera sabré de qué se trata cuando siento.

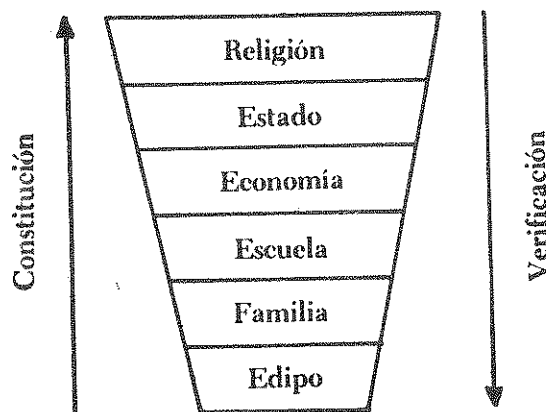
Y más aún: el campo de la conciencia va a quedar limitado por tres angustias cuando la lógica que así lo regula sea infringida, y las tres son angustias de muerte. Si osara pensar e ir más allá de lo que la ley del padre autoriza, aparecerá la angustia de muerte bajo sus tres formas: angustia ante las propias pulsiones, angustia ante el superyó, angustia ante la realidad exterior. Pero la cosa es más sutil. En realidad, antes de que se desencadene la angustia aparece lo que Freud llama "señal de angustia" en la conciencia: señal de que si prosigue pensando en el camino emprendido ésta, la angustia, se desencadenará. Señal de angustia: puede aparecer sólo como un índice de incoherencia, algo que mientras pensamos nos dice que no, que no debemos proseguir por allí, que tal vez al final nos espera sólo el error lógico. Allí, en lo que no debe ser pensado, donde lo efectivo desbarata la razón pensante, aparece el índice, la señal.

Veamos entonces de qué manera la subjetividad queda determinada y organizada por una forma infantil que tiene características

muy importantes y particulares. Porque la solución a la que el niño llegó es el resultado de un proceso *infantil*, pero también *individual* e *imaginario*. Y sin embargo esto va a aparecer organizando esta estructura personal que tendrá vigencia en el campo *real, colectivo* y *adulto*. Es lo que deberemos desarrollar luego. ¿Cómo es posible que una forma invididual, imaginaria e infantil siga determinando la inserción del hombre en un sistema cuya realidad es adulta, colectiva e histórica? Empero, esta salida en falso del niño constituye la primera matriz de la dominación despótica en él, *al ser ratificada como si fuese una solución verdadera en el ámbito de la cultura dominante*. Y esto a pesar de que el niño intentara precisamente, recurriendo a ella, no someterse al poder que reprimía su deseo. Todo niño, cada uno de nosotros, al menos en la niñez, debe haber sido un rebelde. Pero esta rebeldía que llevó a un enfrentamiento a muerte fue, por la culpa que trajo consigo el arrepentimiento y el amor, la que llevó a instaurar para siempre el poder de la ley del padre muerto en nosotros mismos. Este enfrentamiento, que para el niño fue "real", va a quedar completamente excluido de la conciencia que desde él se inicia. Lo importante es también qué sucede con la agresión que intentó abrir camino a nuestro deseo y nos llevó al enfrentamiento del obstáculo exterior, por más amado que fuese, que se oponía a él. Es precisamente esta agresión, que ahora por culpa dirigimos contra nosotros mismos, la que *el sistema exterior aprovecha para mantenernos obedientes a él: utiliza para dominarnos nuestra propia fuerza*. Para decirlo de otra manera: el sistema no utiliza sólo el poder de su fuerza para dominarnos, sino también las fuerzas de los dominados mismos.

Pero es preciso subrayar algo importante: el Edipo no es una forma *impuesta* en su solución final. Se trata de un desenlace espontáneo, y no de que el sistema social dominante lo haya organizado respondiendo a una necesidad de su propio imperio. Lo que el sistema hace es algo más simple: utiliza en su propio provecho esta primera salida infantil en falso para apoyar sobre ella el poder de sus instituciones. Esta primera formulación de Freud nos abre una nueva dimensión social: hasta qué punto las instituciones encuentran su afirmación y su inserción en la subjetividad comenzante del niño. Y será esta matriz incipiente, pero cuya configuración servirá de base a toda estructura despótica, aquella que en el adulto reencontrará, coincidiendo con lo más propio, el imperio de la familia, la escuela, el estado, la religión. Las formas objetivas de dominación encontrarán así su ratificación subjetiva, acuerdo "inexplicable" que consti-

tuirá su bastión aparentemente inexpugnable, asiento del poder, como si la esencia misma del hombre solicitara, desde dentro de sí mismo, el ejercicio de la dominación.



Esquema 1.3

Freud: la disolución del poder colectivo en la dispersión individual. Masas, instituciones y Edipo

En el primer capítulo hicimos una exposición somera de los temas que desarrollaremos en los siguientes. Nos interesa plantear, básicamente, el problema de la organización subjetiva, y mostrar que en Freud esta determinación social inaugura un ámbito donde están interiorizadas las formas y las categorías del sistema histórico de producción, y que éstas constituyen ese núcleo que cada uno vive como lo más propio, es decir, como yo.

Comenzamos desarrollando cierto aspecto de la teoría de Freud y la instauración del poder despótico en la subjetividad, y lo mostramos como resultado del desenlace del complejo de Edipo. Este proceso, discontinuo, planteaba el origen de la individualidad desde esta forma aparentemente inocente con la cual comienza el niño su inclusión en la historia. Lo presentamos como un hecho de sangre, un duelo, y este hecho de sangre que constituye el comienzo de la individualidad no reposa sobre una entrega pasiva y rendida al poder del padre. Por el contrario, el niño comenzaba rebelándose contra la amenaza que le imponía renunciar a su deseo y someterse a él.

En el comienzo mismo de la individualidad, pues, vemos aparecer un enfrentamiento, el núcleo fundamental de una rebeldía que la sociedad deberá coartar: la rebeldía contra el poder. ¿Y qué otro poder puede aparecer ante el propio, si no es aquel que trata de negar nuestro propio deseo? En este sentido el pensamiento de Freud sería, en su comienzo, radical. Muestra cómo la sociedad

determina no sólo el surgimiento y la inhibición de ciertas pulsiones que ella misma suscita, la insatisfacción de los impulsos que ella misma produce, sino algo más fundamental: la negación del propio deseo como caución para incluirnos en la historia y en las relaciones con los demás. Y con ello la negación y el alejamiento de una experiencia primordial que tiene al propio cuerpo como lugar donde ésta se elabora.

Esta "solución", presente en la forma del desenlace edípico, instauración del poder despótico, implica una metamorfosis de la propia experiencia. Desde fuera, desde un orden externo inapelable, una ley absoluta va a determinar y organizar la vida de mi propio cuerpo. Pero lo importante consiste en que a partir de aquí, de la negación del propio deseo, aparecerá la ley del Otro determinando el contorno y los límites de nuestro pensar y de nuestro sentir. El sentir de lo más propio, relegado y reprimido, permanecerá inconsciente, y la conciencia resultará justamente de la negación de aquello que la había producido: el drama crucial de un enfrentamiento a muerte.

Habíamos llegado a un término importante: el pensar que se abre desde la solución del complejo de Edipo, la conciencia que se organiza desde él, no tiene conciencia de su propio origen. En el pensar que la conciencia piensa, llevada aun hasta el extremo límite de coherencia y clarividencia, el fundamento que la regula y la organiza no está incluido en el pensar mismo. La conciencia puede pensarlo todo, todo salvo lo más importante: *el origen de la ley que la regula*.

La radicalidad del pensamiento de Freud consiste en este ir hasta el fundamento mismo del ser y nos lo muestra como producto de un orden cultural cuyo poder consiste precisamente en ocultar en el sujeto el lugar donde se implanta. Es a partir de aquí desde donde tratamos de desarrollar el problema de lo subjetivo y lo histórico. Este pensamiento está, creemos, profundamente arraigado en la obra de Freud, pero tanto más relegado cuanto que las corrientes actuales, que se presentan como su genuina continuidad —Lacan entre ellos— no hacen sino encubrirlo. Tanto es así, que de las obras donde Freud desarrolla estos problemas, *Psicología de las masas y análisis del yo*, por ejemplo, ¿qué hacen los psicoanalistas cuando se acercan a ellas? Simplemente tratar de extraer de esa obra, donde lo subjetivo culmina en el problema de las masas y de la historia, tan sólo indicaciones referidas a un único problema: el que se refiere a "la identificación" individual dentro del esquematismo de la

clínica de consultorio. ¿Cómo hacen para excluir su prolongación en lo colectivo? Previamente, como psicoanalistas, se hallan, ellos mismos, excluidos ya.

Pensamos que Freud, en parte, ayuda a este encubrimiento. Si ustedes recuerdan, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, cuando Freud comienza a exponer las teorías de la psicología social, lo hace sobre todo a partir de Le Bon.¹ La exposición que hace de Le Bon excluye los aspectos políticos y sociales que, sin embargo, están explícita y cabalmente presentes en toda su obra. Freud se dedica exclusivamente —astucias tal vez de la necesidad que tenía de no dar una batalla directa en el campo político— a una exposición de su núcleo teórico. Analiza evidentemente el fundamento de esas actitudes políticas, reaccionarias, de derecha, pero no muestra la relación explícita entre lo que él hace y las consecuencias políticas indirectamente expresadas en la obra de Le Bon. Este encubrimiento, parcial, puesto que sin embargo destruye su núcleo teórico, ayuda a que en la lectura de los psicoanalistas aparezca un segundo encubrimiento, esta vez más grave y represivo, de lo que Freud sí muestra. Porque lo que Freud muestra, como veremos detalladamente, es la prolongación del sujeto en las instituciones donde el poder colectivo es expropiado en provecho de una minoría dominante que se apoya en la solución equívoca del Edipo. Freud trata de desentrañar allí el núcleo racional del despotismo colectivo. El psicoanalista, en cambio, realiza una exclusión y un corte: lo colectivo cae fuera de su campo. Permanece en la teoría de lo individual, y ese Freud excedentario para su práctica también será radiado de la teoría. Pensamos, por el contrario, que si la teoría de Freud va más allá de la cura individual a la cual se la quiere restringir, para convertirla en un poderoso instrumento de análisis político y social, debemos reivindicar ese aspecto colectivo e histórico. Pero no sólo expone Freud este problema en la obra que mencionamos. También está claramente presente en *El malestar en la cultura*, en *El porvenir de una ilusión*, en *Moisés y la religión monoteísta*.

Aquí nos dedicaremos a desarrollar el tema referido al problema de las masas. Recordemos cómo aparecía planteado el complejo de Edipo en tanto relación triangular: hijo, padre, madre. Freud describía, y nosotros subrayábamos en el capítulo anterior, esta salida en falso que el niño experimenta cuando tiene que enfrentar al padre, esta disimetría fundamental en la cual la omnipotencia del

¹ Gustave Le Bon, *Psicología de las multitudes*, Editora Nacional, México, D. F., 1970.

padre encuentra, en su corporeidad adulta, la pequeñez disminuida del niño con la cual éste tiene, sin embargo, que hacerle frente. ¿Cómo resolver esta disimetría? Actualizando en sí un poder anterior "por regresión", nos dice Freud. Identificándose con el padre, regresión oral mediante, se hace semejante a él: si el padre está dentro suyo y él es (como) su padre, podrá hacerle al padre lo que el padre amenaza con hacerle a él. La disimetría real se convierte, por regresión, en una simetría imaginaria. Esta fantasía del enfrentamiento con el padre, a la cual el niño tiene que recurrir, es resultado de la disimetría real de la que se parte y dentro de la cual no había sino una respuesta: someterse por terror a la castración. Este enfrentamiento subjetivo, del cual resulta la imposición de la ley paterna, esta resistencia y esta lucha de la cual el vencedor resulta a la postre vencido, pero por amor, habitualmente queda oculta de la explicación psicoanalítica, pese a ser desarrollada en términos de lucha dramática por Freud mismo (véase *El malestar en la cultura*). Sólo se retendrá su resultado, cuasi puntual, deslindándose este contenido imaginario (pero *real* desde el punto de vista del niño) para acentuar su inscripción simbólica. Esta inscripción simbólica a la cual accedería luego el niño aparecerá sólo como una marca, un sello, pasivamente adquirido, e ignorará aquello que Freud acentúa: el drama del enfrentamiento.

El niño, pues, aniquila al padre: le hace al padre lo que éste quería hacerle a él. Pero al odio, que lleva a la destrucción, le sucede el amor. Ese amor hacia el ser a quien dio muerte hace aparecer, con la culpa, lo intolerable de la solución. El niño, que venció, se encuentra sometido a una lógica difícil: por haber vencido fracasó. Quien gana pierde. Este fracaso invierte el resultado porque triunfa en él el amor. Y en la lógica de la identificación, ¿cómo volver a darle vida al padre —puesto que esto forma parte de la omnipotencia presente en la solución dada por la identificación oral— sino haciéndolo resucitar y dándole vida en su propio cuerpo? El padre muerto va a seguir viviendo de nuestra propia vida, y es a partir de este sepulcro abierto en nuestro propio cuerpo desde donde regulará nuestra propia vida. La vida va a estar regulada por la muerte: la que le dimos, para evitar la nuestra, en su asesinato; la que negamos, en su resurrección, pero para vivir nosotros mismos ahora bajo su dominio, limitados para siempre por la angustia de muerte.

El problema aparece en la identificación señalando los límites a la expansión de nuestro ser. Si el padre está en mí como funda-

mento de mi propio ser, si la forma del otro aparece como el lugar desde el cual yo soy, puesto que yo soy quien soy por haberme identificado con él, es evidente entonces que a partir de aquí todo intento de ampliar los límites de mi propio ser en mi relación con el mundo real implica, de alguna manera, la negación del otro que está en mí como fundamento de mi identidad. No es que tengamos conciencia de este fundamento: del padre muerto, represión mediante, sólo nos queda la ley y el superyó como polo abstracto, lógico y regulador de mi conciencia aparentemente unitaria: el campo imaginario y efectivo en el cual se desarrolló el enfrentamiento quedó radiado de mi conciencia: *yo no lo sé*. La identidad reposa sobre el deber-ser: ser idéntico a lo que él me ordena, desde mí mismo, ser. Por lo tanto toda diferencia tiene que partir de negar esta identidad fundamental, pero encuentra al hacerlo que está limitada su acción por tres angustias, todas ellas de muerte, que circunscriben estrictamente las tres áreas fundamentales de la actividad: angustia ante las propias pulsiones, angustia ante el mundo exterior, angustia ante el superyó. No es que la angustia de muerte, como vimos, encuentre al padre muerto. La angustia de muerte vuelve a despertar la estela afectiva del terror de la amenaza de castración con que en su origen nos envolvió, pero sin la conciencia ni las imágenes de su desenlace. Es la culpa la que ahora la actualiza, y es el sentimiento inconsciente de nuestro crimen el que lleva a dirigir la agresión no contra el obstáculo que se opone a nuestra vida, sino contra nosotros mismos. El niño, hecho adulto ya, va a encontrar posteriormente que todo movimiento, toda transformación individual, todo ejercicio del poder del propio cuerpo encuentra en él mismo la forma del otro como límite a preservar. Porque el otro, en última instancia, se confunde conmigo mismo: es yo. Por eso al tratar de diferenciarme o distanciarme de él, encuentro que diferenciarme del hecho fundamental de mi propio ser implicaría para mí como dejar de ser. Es como si yo dejara de ser al negar a aquel que está en mi propio fundamento confundido conmigo mismo. Ésta sería la paradoja fundamental: ser de otro modo implica el riesgo de dejar de ser, y la angustia de muerte el sentimiento renovado de un indecible terror.

Podremos, es verdad, a partir de aquí desarrollar nuestras diferencias, pero ninguna de ellas alcanzará el ser, porque de su persistencia dependerá nuestro tener. Toda relación objetual, toda satisfacción, o en pocas palabras: todo *tener*, encontrará, para poder ser gozado, por lo tanto para ser autorizado, la persistencia en nosotros del *ser* del otro como límite. Porque todo tener estará fundamentado,

en Freud, sobre una identidad fundamental originaria: tuve que tener al otro (por identificación) para ser semejante a él. Tener y ser están confundidos en el origen. Y a partir de este origen, o de esta confusión persistente, el ser (del otro) ordenará todo tener. Tendré sólo desde él, siendo como él. Si quisiera tener fuera de los límites de este ser que el otro me marcó, tendría que enfrentar no sólo los obstáculos del mundo exterior sino sobre todo aquellos que están en mí mismo como límite. Y si me decidiera solo, circunscrito a los límites de mi propia corporeidad, ¿qué podría hacer yo aquí con mi propio cuerpo indefenso, frente al poder exterior e interior que me inhibe?

Este poder infantil vuelve a encontrar en la etapa adulta la disimetría fundamental —dominantes/dominados— pero ahora en otro nivel. Yo soy en verdad un cuerpo distinto e individual; el poder exterior presente en el estado, por ejemplo, ya no es un padre. El poder está omnipresente en todas las relaciones que establezco con la estructura social, las organizaciones y las leyes represivas que el sistema organizó para que toda satisfacción que persiga lo sea dentro del mantenimiento de sus límites.

Este nuevo dilema, planteado ahora en otro nivel, que presenta la disimetría real entre nuestra individualidad y el poder organizado ya como forma estatal, económica y política, va a encontrar en Freud un intento de explicación y al mismo tiempo, como en negativo, dibujará las líneas de una situación posible. La explicación tiende a mostrar aquello que hasta ahora permaneció invisible en los análisis y en los proyectos políticos. El problema requiere previamente volver al planteo de la solución edípica infantil. Esta solución, vimos, fue *infantil, fantaseada e individual*. Este Edipo individual se constituye en fundamento de una matriz despótica, y su persistencia ratificada va a servir de asiento a toda dominación posterior. Pero para Freud el Edipo individual no tiene su origen aquí, en la familia actual. La comprensión del *Edipo individual*, nos dice Freud, sólo resulta acabadamente posible en el *Edipo histórico*. Freud, hecho que se olvida habitualmente, está estableciendo los fundamentos de una psicología considerada como ciencia histórica. Y si es así tendría que reencontrar todo el campo de la realidad histórica, desde los orígenes del “hombre” hasta nuestros días, para dar cuenta de la formación del “aparato psíquico” y de la individualidad.

Su planteo, en tanto esquema metodológico reducido a su simplicidad, reencuentra el planteo de Marx. Cuando Marx se pregunta por el sistema de producción capitalista no queda limitado a su

descripción actual. Trata de comprender su engendramiento, tiene que dar cuenta del origen de esta forma actual terminal, incluyendo en la comprensión la descripción de formas previas sin las cuales la lógica de su estructura social sería incomprensible en tanto lógica histórica y humana. Tiene que dar cuenta de las formaciones históricas cuyos desarrollos contradictorios engendraron nuevas formas de producción, sin comprender las cuales se haría incomprensible el sentido de la actual: cómo persisten, encubiertas, transformadas, disfrazadas, en la nuestra propia. Pero para hacerlo debe partir de un origen que no presuponga, para su desarrollo, ningún otro poder fuera del poder productivo comprendido desde la naturaleza misma. Se trata de pensar, como forma originaria, un tránsito: cómo lo histórico comenzó a ser a partir de la naturaleza.

Marx comienza ya desde la *Ideología alemana* a plantear las premisas o los presupuestos de toda historia. No lo hace en la forma más precisa y desarrollada que se encuentra luego en los *Grundrisse*, pero para nuestro interés es suficiente. No se trata de pensar al hombre a partir de una cualidad superlativa que lo diferencia de los animales. Eso depende de lo que nosotros pensamos ahora como diferencia. Se trata en cambio de comprender cómo *el hombre mismo* comenzó a diferenciarse de la naturaleza. Esas premisas sin las cuales sería impensable tal desarrollo son cuatro: 1) Que todo hombre, para vivir, ya sea en el comienzo de la historia u hoy, tiene que satisfacer sus necesidades vitales. 2) Todo hombre, al satisfacer sus necesidades, crea a partir de ellas nuevas necesidades. 3) Los hombres, al mismo tiempo que satisfacen sus necesidades y crean nuevas necesidades, producen nuevos hombres, por lo tanto nuevos hombres que van a partir de un nivel distinto de aquel del que partieron quienes los engendraron. 4) Tiene que existir necesariamente la cooperación entre los hombres.

Estos cuatro presupuestos son planteados por Marx como habiendo existido simultáneamente. Para que haya historia tiene que presuponerse necesariamente la cooperación, quiere decir la actividad colectiva y común de los hombres produciendo e intercambiando entre sí. También tiene que existir la cooperación en la transformación de la naturaleza para satisfacer necesidades y crear nuevas necesidades. Por lo tanto Marx debe presuponer, en su exposición y comprensión metodológica, un tránsito originario ya perdido, es evidente, pero que puede ser pensado porque, nos dice, en tanto condiciones empíricas de la existencia humana se sigue repitiendo hoy como hace millones de años. El pasado persiste, como sentido fundante, en el

presente, y desde el presente, yendo al fundamento de las condiciones esenciales de la existencia, podemos volver a pensarlo. Sólo entonces puede decirnos: hay historia, hubo historia porque existieron como presupuestos realizados estos que acabamos de señalar, porque son los mismos que tanto hoy como hace millones de años se siguen produciendo. Y además, puesto que empíricos, son universalmente verificables.

Freud, que también está haciendo una psicología como ciencia histórica, también tiene que preguntarse por los presupuestos y el origen humano del "aparato psíquico". ¿Cómo constituir una psicología como ciencia histórica que no dé cuenta del proceso histórico que produjo la aparición del sujeto? Pero en el caso de Freud los presupuestos empíricos deben dar cuenta de una formación más difícilmente asequible: la estructura de la propia subjetividad.

Freud expone sus presupuestos a través de lo que él mismo llama "mi mito científico". Vean ustedes la osadía: un científico que parte de un mito. ¿Es el único en hacerlo? Creo que no. Tal vez es uno de los pocos en confesarlo. Tal vez es uno de los pocos científicos que reconoce, en tanto científico, que su punto de partida es necesariamente aquí, en su campo, una hipótesis mítica que tiene que ser justificada más adelante. Ese mito es una necesidad de la ciencia, o del conocimiento, cuando se plantea su originaria y perdida oscuridad. El mito se refiere al origen de la historia, nuevamente al tránsito de la naturaleza a la cultura. Freud presupone dos formas colectivas sucesivas: la primera, la llamada *horda primitiva* y la segunda, que resulta de una transformación cualitativa y radical de la anterior, la *alianza fraterna*. Se trata del tránsito de un colectivo natural, la horda primitiva, al primer colectivo cultural, la alianza. Freud no parte del individuo aislado, sino de una estructura colectiva cuyo desarrollo trataremos de explicar ahora.

Primera afirmación: lo individual que la psicología analiza tiene sentido sobre el fondo de un colectivo actual, pero presupone un colectivo histórico y un tránsito que produjo la aparición de la subjetividad actual. ¿Qué era la horda primitiva? Era el último colectivo natural, desde el cual comienza la historia del hombre, y en el que existía el último individuo natural, el padre de la horda. La horda primitiva estaría constituida por la relación de un padre, macho poderoso a cuyo poder, el de su fuerza, estarían sometidos cada uno de sus hijos. ¿Cuál es la primera forma colectiva de la cual parte Freud? Este último colectivo natural, donde ejerce su poder el último individuo natural, tiene una forma particular: pre-

domina una relación primera, de sometimiento de cada hijo al padre-jefe, y porque predomina primero esta relación "uno a uno", los hijos viven, segundo, esta relación de sometimiento colectivo que de ella resulta. En esta forma colectiva impera como dominante la psicología individual —la del padre— que es así el único individuo, y no, por lo tanto, la psicología colectiva. Y ello porque la relación uno a uno, en la dependencia del padre en la cual se anula cada individuo, es la dominante. Evidentemente, si esta relación de sumisión natural subsistiera no habría aparecido la forma que necesariamente es preciso suponer para que haya historia: el reconocerse entre sí los hombres como semejantes, la cooperación y la satisfacción de las necesidades donde la relación hombre-mujer implica también la satisfacción del deseo y el acceso a las mujeres, que en la horda primitiva estaba reservado sólo al padre.

¿Cómo prosigue Freud la narración de este mito del origen de la historia? Dice que los hermanos, reconociéndose como semejantes sometidos, reconocieron también el poder colectivo de su propia existencia unificada, y con ella hicieron frente al poder individual del padre, a quien dieron muerte. La historia, para Freud, y no solamente en el caso del niño, la historia en su sentido más amplio, comienza con una rebelión colectiva por la liberación de los sometidos. Este mito científico que nos plantea Freud tiene entonces un sentido muy importante: implica el reconocimiento desde el presente, proyectado hacia el pasado, de una estructura esencial de la sociedad contemporánea, pero que, como en el caso de Marx, se seguiría repitiendo tanto hoy en día como hace miles de años. Siempre es necesario presuponer un proceso colectivo de partida para comprender la historia, hay algo que elegir como tránsito de la naturaleza hacia la cultura. Freud elige y supone en el comienzo de la historia la emergencia necesaria de un poder colectivo donde los hombres sometidos reconocen la sumisión, pero también el descubrimiento de su propio poder. Quiere decir que aquello que en el principio era relación "uno a uno" y donde era determinante la psicología individual, la del padre, se transforma y aparece predominando luego, como sentido del desarrollo y del acceso de los hombres al mutuo reconocimiento, la psicología colectiva. Roto el lazo de sumisión aparece por fin el descubrimiento del poder colectivo, el poder real que el padre, por ser más fuerte, expropiaba en su favor.

En su familia ampliada que era la horda estaba contenida la unidad de las relaciones sociales, y el sometimiento abarcaba todos

los niveles, incluido el sexual, como señala Freud. Las mujeres no eran objetos posibles para los hermanos, porque el padre dominaba la totalidad. En su simplicidad, éste era un sistema unitario de producción donde los hombres eran producidos, en tanto hijos, como sometidos en todos los niveles de su relación con la realidad. Debemos presuponer que abarcaba también la producción de bienes. Y es aquí donde se produce la aparición de lo histórico. No es un punto de partida el que nos ofrece Freud sino un proceso, un tránsito: una actividad de producirlo como forma diferente a la forma natural. La alianza fraterna, primer colectivo cultural, es al mismo tiempo productora de una instancia subjetiva que está presente necesariamente en la explicación sucinta que el marxismo tradicional proporciona. Es la aparición de un campo simbólico subjetivo, imaginario e ideal, donde aparece imperando la ley en su abstracción, interiorizada como lo más propio, y la negación. Esto se desprende de la descripción de Freud. Los hermanos, luego de dar muerte al padre, se arrepintieron del hecho, porque también lo querían, y excluyeron de su conciencia, horrorizados, el recuerdo del crimen. Este hecho inaugural de la historia, a diferencia del Edipo infantil, tiene otras características que sin embargo permiten comprenderlo más acabadamente. Mientras que el Edipo en el niño es un hecho *infantil, imaginario e individual*, aquí en cambio se trata, en el origen histórico, de un hecho *colectivo, real y adulto*. Por eso se trata aquí de arrepentimiento, y no, como en el caso del niño, de culpa inconsciente. Los hermanos de la horda no podían aceptar la visión, el recuerdo del asesinato del cual surgieron como individuos los primeros individuos culturales. El lugar del recuerdo aparece llenado ahora por la presencia puramente simbólica, formal, de la ley jurídica. Pero lo que es también importante: el recuerdo vivido del asesinato aparece excluido del campo de la colectividad misma, radiando fuera de sí el saber de su propio origen, el saber consciente del fundamento que les permitió acceder a ser una fuerza colectiva. La sociedad histórica excluye de su origen un saber fundamental: la rebelión colectiva como fundamento del poder, y la eliminación de cualquier obstáculo que se oponga a la igualdad y a la semejanza de los hombres sometidos, aun cuando ese lugar de la dominación estuviese ejercido por el ser más próximo y más querido.

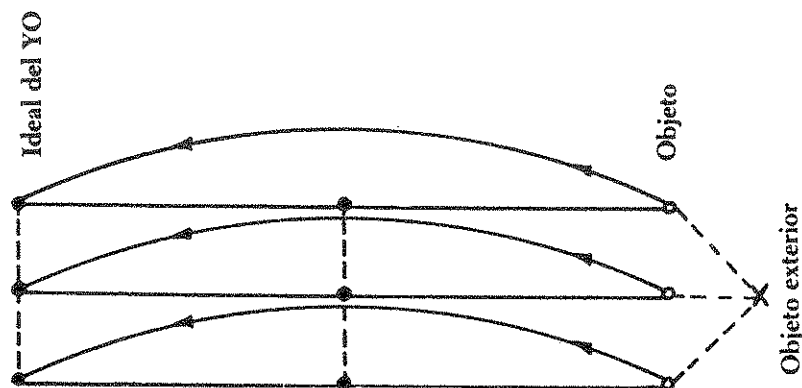
¿Cómo incluyen los psicoanalistas este aspecto de la teoría de Freud? Lo consideran solamente como un exceso, una incursión indebida en el campo de la antropología que desbordaba la especialidad del autor, y quedan así tranquilos y contentos. Como la enfer-

medad y el triángulo edípico están determinados por la familia, el Edipo histórico es sólo un adelanto semejante del Edipo individual. Prolongan el primero en el segundo, como si la familia actual fuese la continuación ininterrumpida de la primera familia, es decir de la horda primitiva. Familia por familia, Edipo por Edipo, todo sigue igual. Pero Freud está planteando aquí una nueva aproximación a la enfermedad. Está diciendo que la familia actual ya no es la reproducción de aquella primera originaria, y que el sentido real del Edipo infantil imaginario encuentra su secreto retornando a comprender su sentido en la historia adulta, actualizando la significación de este tránsito invisible ahora a nivel convencional, pero que sin embargo se sigue produciendo, ahora como hace siglos, en nuestra propia historia. Ya no es posible partir, hoy en día, de la familia, porque la familia actual está determinada como una institución particular y mínima dentro del sistema total de producción. La horda primitiva era una familia, pero contenía dentro de sí las condiciones de su reproducción. Era, en ese sentido, un sistema total productivo. Ahora la nuestra está matizada por otras instituciones que la encuadran, le dan sentido y de las cuales depende: la iglesia, el ejército, las relaciones económicas, el estado. Si en la horda primitiva el sentido del todo determinaba como familia el sentido de cada miembro, ahora, en la familia actual, ya no es así: el sentido viene desde fuera de ella; la significación de su propia forma es exterior a ella, depende de su relación con las instituciones a las cuales está subordinada y a las cuales sirve. La significación del drama edípico no puede quedar entonces restringida a la familia: debe buscar su sentido *afuera*, en el campo total del sistema político y social que determina a la familia.

Cuando el psicoanalista trata de entender la enfermedad a partir del Edipo, circunscrito a la familia —padre, madre, hijo— está en realidad curando una enfermedad que ya no existe, y dentro de una realidad que tampoco es, puesto que la realidad actual de la familia no tiene nada que ver con la familia primera, puesto que aquella primera familia se prolongó hasta nosotros y sólo es legible en el sistema total de producción, es decir en la sociedad global. ¿Cómo entender un conflicto en el hombre actual si no incluyo su advenimiento dentro del sistema productor de conflictos, aquel que abarca todos los niveles de la realidad, puesto que padre y madre son modelos del sistema, que ya están en la realidad y llevan en el interior de la familia los determinismos de ese sistema ampliado y global?

Si permanecemos sólo en el Edipo, dejando de leer su sentido *real* en el tránsito histórico de la horda primitiva a la alianza fraterna, si no incluimos en él el acceso infantil frustrado a una realidad que sólo la imaginación resuelve, incluyéndolo en la forma despótica que oculta en lo individual lo colectivo que está en el origen, con ello lo que hacemos es ratificar la salida en falso del niño como si fuese real, volver a validar su inclusión posterior en las instituciones adultas ignorando su sentido, su origen y nuestra adaptación. Es volver a reproducir en el campo de las instituciones actuales la forma de la horda primitiva, la dependencia "uno a uno" como fundamental, necesaria y esencial: la forma de la naturaleza en la organización histórica.

Este problema del tránsito histórico, del "mito científico" de Freud, adquiere su verdadera dimensión leído en el presente: en la estructura de la masa psicológica que se representa en el esquema 2.1.



Esquema 2.1

Este esquema está en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Se trata de ejemplificarlo con una masa mínima, constituida por tres sujetos, tres "yo". El objeto hacia el cual cada yo tiende, como forma, está determinado retrospectivamente por su relación con el ideal del yo, que lo determina en tanto vacío a llenar. Pero a su vez cada

ideal del yo tiene al respectivo padre como fundamento. El ideal del yo es, en realidad, el ideal del otro que está en mí determinando mi relación con la realidad. Pero lo importante es que, pese a que cada uno tenga su propio padre específico, convergen todos coincidiendo su objeto ideal particular en un objeto exterior común: general o sacerdote o líder. Esto es así porque cada padre particular dibuja, entonces, en cada uno un modelo también común que, como forma despótica, decanta en la subjetividad de cada yo. Cada yo se comunica con otro yo semejante porque a nivel inconsciente hay comunicación y coincidencia en sus ideas: ideal del yo a ideal del yo. Si hay afuera un objeto único en el cual los múltiples yo coinciden, es porque en el origen de cada yo hay también una *forma común de padre*, y una *forma común de familia*, que los originó.

Freud está analizando aquí la estructura básica de toda masa, llamada "artificial". Y es aquí donde el mito científico ilumina el sentido de la masa actual, que prolongaría en la cultura una forma que corresponde a la masa *natural*: la que describió en la horda primitiva, sólo que ahora lo hace en el medio de un ámbito histórico y cultural. Pero es su forma la que aquí se reproduce: cada sujeto, en las instituciones, que son para Freud masas *artificiales*, está *primero* sometido a una relación de dependencia individual, uno a Uno, con su jefe, general, sacerdote o Cristo. Porque los prototipos de masas artificiales que Freud describe son la iglesia y el ejército. Y porque *primero* están sometidos uno a Uno al jefe, están luego, en un *segundo* momento, reconocidos entre sí como igualmente sometidos. La relación de sometimiento individual es el fundamento de la forma colectiva en la masa artificial.

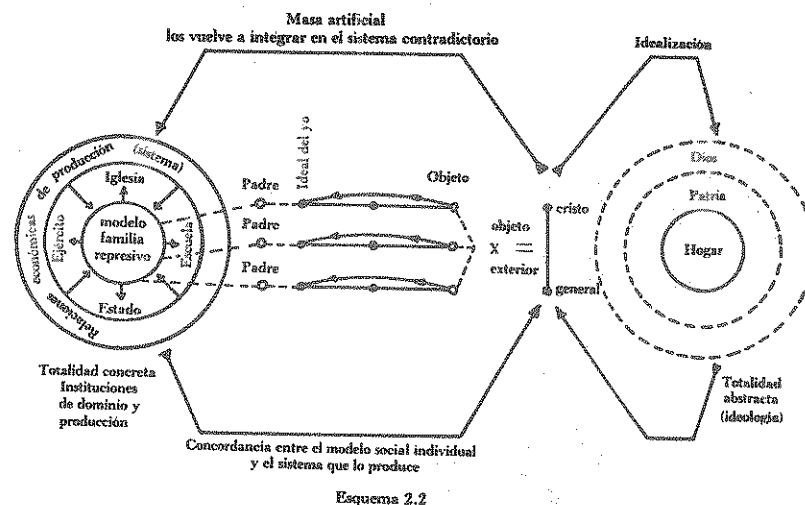
Es necesario subrayar algo importante. En la psicología social tradicional sólo se consideran como masas aquellos conjuntos colectivos que viven al margen de las formas normalizadas, que son las instituciones. En ese sentido las instituciones no serían masas. Masas, desde la perspectiva que nos ofrece la psicología social aliada al poder estatal, sólo serían aquellos colectivos residuales que las instituciones no han podido incluir dentro de sí, o que se segregaron de ellas. Para Freud, por el contrario, todas las instituciones están constituidas por masas: no hace ninguna distinción en ese nivel. Pero —y esto es lo importante— califica a las masas que están incluidas en las instituciones como masas "artificiales", coercitivas y doblegadas al poder. ¿Qué quiere decir "artificial" aquí? Pensamos que quiere señalar sólo esto: lo que en estas masas institucionalizadas

predomina, bajo la apariencia de un colectivo real, es la preeminencia de la psicología individual excluyente de lo colectivo *dentro de lo colectivo mismo*. Esto sería lo primordial que nos muestra Freud: en una forma colectiva, que conglomeraría efectivamente a los hombres y donde éstos desarrollan un proceso de cooperación, y por lo tanto son los productores de un poder que les es propio, he aquí que en este proceso queda encubierto el poder colectivo, manteniendo la relación de sumisión uno a uno al jefe, expropiado y sustraído y desviado por la cabeza que lo regula y que aparece así como centro del poder. Lo que la apariencia de lo colectivo encubre es la relación de los individuos entre sí como si no fuera determinante aquí. Estas relaciones son el resultado segundo de una sumisión primera que permanece, estructuralmente, siendo primordial: lo que hace subsistir en el seno de lo colectivo la psicología individual, de sometimiento, como fundamento de la colectividad. Veremos, en el próximo capítulo, que esta misma modalidad de expropiación del poder colectivo es la que describe Marx en la organización fabril del proceso capitalista de producción.

El problema es pues, para Freud tanto como para Marx, la recuperación de un poder expropiado: el poder colectivo sin recuperar el cual tampoco habrá recuperación del propio poder individual.

Freud nos muestra que, en el caso de la iglesia, Cristo aparece como la cabeza invisible de un cuerpo visible que es el reino, la comunidad de amor de los creyentes. El general, en cambio, aparece en el ejército como cabeza visible. Visible e invisible la cabeza, en ambos casos obtiene lo mismo: la rendición de un cuerpo sometido afectivamente, y racionalmente, actualizando la matriz despótica que resultó del Edipo como forma de relación con el mundo exterior. Cada uno de los individuos encuentra afuera el "objeto exterior" adecuado a su deseo porque este objeto exterior, general o Cristo, reproduce y ratifica afuera una forma de dominación que está presente en cada uno como ideal del yo: aquello supremamente valioso a lo cual aspiro como realización de mi ser. Lo que persigo afuera no hace sino reproducir lo que tengo ya adentro, como forma del objeto al cual dirigirme. El objeto exterior, en el reencuentro jubiloso, no hace sino confirmar lo bien fundado de una dependencia anterior.

Para completar el esquema de Freud, dentro de nuestra interpretación, partiendo del que ya mostramos como célula básica en su propio dibujo, elaboramos el esquema 2.2.



Este agregado al esquema de Freud nos muestra algunas prolongaciones importantes de su primera simplificación esquemática, y podemos decir que están implícitas en él. Esas masas cuyo esquema de formación mantenemos como central (esquema 2.1) en la realidad se prolongan en la sociedad bajo la apariencia ideológica de dios, patria y hogar, pero invertida. Dios está primero, como totalidad, determinando una jerarquía en la que la patria quedaría subsumida, y por fin el hogar como forma terminal. Pero Freud nos mostró que es desde el hogar, como lugar del Edipo y de la solución despótica que se instaura como matriz, como se consolidan y se aceptan las posteriores sumisiones adultas que desde el poder social nos solicitan como sus sujetos. La solución equívoca del niño, necesariamente equívoca porque es fantaseada, individual e infantil, encuentra afuera ahora otro poder despótico personalizado —cabeza visible o invisible— donde coincide el ideal del yo interior con el yo del otro dominador, y ahora exterior. Dios, patria y hogar es la síntesis acabada de los poderes dominantes que desde la institución mínima —la familia— alcanza la máxima —la iglesia— donde se consolida como poder "espiritual" ese cuerpo que previamente el ejército sometió a su voluntad.

¿Cuál es el fundamento que la expresión ideológica —dios, patria y hogar— encubre? El padre, en realidad, corresponde a la familia patriarcal. Pero esta familia patriarcal está determinada y

sometida por la educación, la religión, el estado y el ejército. Y todas ellas están determinadas a su vez, en última instancia, por las relaciones de producción. Esto, que nos daría el marco de comprensión de toda conducta individual y colectiva, porque son en realidad determinantes de los contenidos y de la forma del "aparato psíquico", queda sin embargo restringido en el psicoanálisis convencional, como hemos visto, únicamente al campo de la familia. Si queremos salir del campo de la representación ideológica en el cual el psicoanalista convencional permanece, debemos dar cuenta de esta coincidencia entre lo subjetivo del ideal del yo y su concordancia no casual ni arbitraria con un objeto exterior —general o Cristo— que, no por azar, lo llena. Y para ello debemos romper con la concepción del hogar que no estaría determinada en su estructura y en su contenido por el sistema de producción, para nuestro caso el sistema capitalista de producción. Debemos, pues, prolongar el Edipo hasta incluir en él a las demás instituciones en las cuales se prolonga como formas comunes de dominación social.

Esto es lo que puede deducirse de los planteos de Freud presentes en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Ahora bien, si éste fuera el único aporte, parecería que el problema, reducido a esos términos, no tendría salida. Algo así se deduce de la interpretación encubridora de un Lacan, donde impera el determinismo absoluto de lo simbólico como término. Sin embargo Freud prolonga estos análisis pasando de las masas artificiales, ejército e iglesia, a otro tipo de masas, las llamadas *espontáneas*. Estas masas se organizan y se reúnen al margen del poder instaurado y contra él, a partir del común deseo insatisfecho. Pero esta satisfacción posible, Freud nos lo muestra, permanece siempre dentro de los límites del sistema. Estas masas podrían ser equiparadas a aquellas que aparecen en los fenómenos que denominamos "populismo". ¿Y en qué consisten? En que se trata de masas donde un jefe, que ocupa el lugar del dominador pero bajo la apariencia del liberador, se presenta también en aparente oposición al sistema. La solución consiste asimismo en una solución fantaseada para los miembros de la masa: se identifican con él, pero él es el único que obtiene realmente satisfacción, esa que en principio estaba negada a todos, y en su satisfacción soberana encuentra la nuestra, por interpósita persona, el acuerdo negado.

La tercera forma de masas que Freud describe rápidamente, o más bien sólo menciona, es la que corresponde a las masas revolucionarias. Serían aquellas que se prolongan desde la revolución fran-

cesa, es decir desde la primera gran eclosión moderna, donde las fuerzas colectivas reprimidas aparecen, en Occidente, desarrollando un gran potencial histórico transformador. Freud no desarrolla, como dijimos, esta forma de organización de las masas revolucionarias, pero aquello que se concluye de las dos anteriores nos ha permitido extraer consecuencias que van más allá de su propia exposición, pero que sin embargo no la contrarían.

Las conclusiones que podemos sacar aquí serían las siguientes: el individuo en las masas de las que forma parte no accede inmediatamente al potencial colectivo que contribuye a formar, pero que sin embargo se le opone como algo exterior y dominador. Este poder aparece escamoteado en función de una figura dominante a la que previamente cada individuo quedó sometido. Pero lo importante consiste también en que este poder colectivo está, en su presencia misma colectiva, desintegrado. El individuo queda solo en medio de los demás, reducidos su fuerza y su poder a los límites de su propio y restringido cuerpo individual, puesto que su cuerpo no se prolonga en el cuerpo de los otros, y si lo hace, como en realidad ocurre, lo hace en tanto cuerpos igualmente sometidos, porque el sentido de lo colectivo y su fuerza efectiva aparecen dados únicamente con referencia al jefe y a los objetivos que éste les marca, como si la fuerza proviniera no de los otros sino de él mismo. En su presencia individual, el jefe, el Único, aparece representando en su propia corporeidad restringida la totalidad omnipotente del poder.

Entonces, ¿de qué manera volver a recuperar ese poder real que las instituciones, al mismo tiempo que producen, expropian? ¿De qué manera hacer aparecer como propio de los hombres que lo producen ese poder colectivo que estaba en el origen de la historia y que, hoy como hace miles de años, porque es una necesidad empírica de su existencia, se sigue fundamentando en él para que todo lo que existe como real social llegue a ser? El problema consiste en *ampliar los límites de la propia individualidad*, esa que está, ya lo hemos visto, limitada desde dentro —el superyó— y desde afuera —las instituciones represivas— por la angustia de muerte. Y en comprender que en esa ampliación no es la individualidad, lo más propio, lo que se disuelve, sino que encuentra precisamente allí la posibilidad de desarrollar específicamente su diferencia, su propia particularidad negada en la dependencia tanto interior como exterior. Una segunda afirmación sería ésta: *no hay cura individual*, no hay salida para el conflicto planteado en el Edipo, a no ser que se recupere el poder allí hipostasiado en la negación de las institucio-

nes actuales y reales que prolongan esta dependencia. La persona que pide ayuda al psicoanalista no es ya un niño. Está incluido no sólo en la familia, sino en la intrincada red de las relaciones de producción cuya lógica forma sistema con la lógica de su conciencia dependiente.

¿Cómo el niño, cómo el hombre adulto en este caso, con la matriz que decantó en él la solución del Edipo, va a poder enfrentar el sistema, si queda reducido en su rebelión al campo de la fantasía o a los límites de su propio cuerpo individual? Aquí no hay vuelta que darle: no hay cura ni a nivel individual ni a nivel social que no incluya necesariamente —y ésta es una condición no aleatoria sino necesaria— la formación de un poder colectivo efectivo para poder recuperar el poder perdido de la propia individualidad, porque la formación de ese poder colectivo implica ya, por su solo conglomerarse, objetivar la disminución real del poder represor que se nutre de las propias fuerzas, que son las nuestras. El lugar del *poder* no es el de su mera representación, porque todo lo que éste moviliza para enfrentarnos está formado por nosotros mismos colocados, en las instituciones colectivas, a su disposición. Es esta disposición la que debe ser quebrada colectivamente.

¿Qué otro poder real podremos pensar fuera de esta convergencia multitudinaria de los hombres sometidos en su deseo, para constituir un todo poderoso? Este todo poderoso tiene que ser inaugurado a partir de una experiencia que el pensamiento sólo adelanta, pero que requiere impostergablemente realizar la experiencia de extender el poder de la propia corporeidad en la formación efectiva de un poder común. Aquí encontramos nuevamente el concepto de libido en Freud. La noción de libido, en tanto concepto cuantitativo, nos muestra sin embargo una poderosa cualidad: la ruptura de los límites en la expansión del cuerpo propio. Nos muestra que ya está presente en el cuerpo esta capacidad de ampliar sus límites en la relación con los objetos. Nuestra corporeidad, en tanto capacidad material, orgánica, de investir sus energías, sería una capacidad elástica: tenemos una capacidad de englobar lo ajeno en lo propio, extender los límites de la piel en la extensión de la significación del otro que se revela como propia. Pero si mantenemos nuestro cuerpo restringido al narcisismo individualista, es decir, a los límites que el Otro decantó en uno, campo restringido de nuestra inversión libidinal que resultó del desenlace del complejo de Edipo, ¿cómo encontrar realmente a los demás? El otro exterior surgirá como necesario en la medida en que aparezca inaugurando y abriendo

para mí la ruptura de la forma del otro primigenio que determinó los límites propios. Pero para ello se necesita un poder que venza en dos frentes. En el de la fantasía —angustia de muerte— y en el del mundo exterior —peligro de muerte— con que el sistema nos amenaza. Para vencer la angustia de muerte es necesario enfrentar el obstáculo también en la realidad, y para enfrentar el obstáculo en la realidad es necesario crear una fuerza en la realidad misma que enfrente la fuerza del poder actual. Quiere decir que no hay salida en ninguno de los extremos planteados por Freud que no culmine en la necesidad de una intercorporeidad política constituida por los hombres en quienes el deseo insatisfecho permanece vivo, aunque frustrado. Sólo a partir de esta intercorporeidad podremos establecer una existencia de un colectivo que no reproduzca las condiciones burocráticas, en el proceso revolucionario, o despóticas, en las relaciones del poder capitalista o socialista actual.

Marx y Freud: la cooperación y el cuerpo productivo. La expropiación histórica de los poderes del cuerpo

En el primer capítulo desarrollamos una aproximación al aparato psíquico en Freud. Mostramos allí la salida en falso por medio de la cual el niño se incluía en el ámbito histórico, a través del modelo del padre. Lo hacía por medio de una lucha que fue necesariamente infantil, pero también individual e imaginaria. De esto resultaba la sumisión a la ley, la interiorización de un poder despótico que persistirá a partir de entonces como forma y matriz de su organización individual dentro de las instituciones en las cuales, ya adulto, se prolongará esa primera que es la familia.

En el segundo capítulo nos referimos al tránsito de lo individual a lo colectivo, presente en el mismo Freud. Pudimos mostrar que para Freud la psicología es una ciencia o un conocimiento de tipo histórico, y la comprensión de lo más individual debe recurrir al origen colectivo y al devenir histórico para comprender, en el presente, la constitución del sujeto. En este origen, el ocultamiento del poder colectivo opera en las masas llamadas artificiales y persiste en las formaciones colectivas la forma de la psicología individual. Y este encubrimiento del poder colectivo, ausente en la psicología individual, es lo que permite en las masas artificiales la sustracción de su poder desviándolo de su arraigo en el fundamento material de los cuerpos que las constituyen.

Freud describió también otra génesis equívoca: cómo en la historia la escisión que, en su comienzo, se abrió entre el trabajo y el amor, culmina entre nosotros bajo una forma aparente, como si se

tratara de una oposición entre amor y cultura. Oposición donde no solamente su origen se oculta, sino que su conflicto actual queda encubierto bajo una forma diferente en la cual ya no podríamos reconocer, en el enfrentamiento actual, su fundamento verdadero. Como si necesariamente la cultura se opusiera al amor, y no fuese una consecuencia del trabajo, que lo engendra entre nosotros como a su opuesto.

Pero lo importante en todo esto, tanto en lo individual como en lo colectivo, era el problema de la agresión y la violencia. Habíamos visto cómo en el origen mismo, en el enfrentamiento edípico, el niño era un rebelde, y en tanto tal enfrentaba al poder del padre recurriendo, para defenderse, a la agresión, hasta el extremo límite de darle muerte al ser que tanto quería para salvar su propio deseo, es decir para conservar su propia corporeidad no excluida como fundamento de toda relación con la realidad. En términos más objetivos: para salvar su propio pene. Este punto de partida es el que lo llevó a una solución regresiva, la identificación oral con el agresor, lo cual implicaba un recurso imaginario que incluía al mundo exterior en su propio cuerpo, como si todo estuviera contenido en él, inclusive su padre. En realidad la imposibilidad de enfrentar la relación con el mundo exterior, en particular al padre en una relación disimétrica, al poder de su ser adulto con la insuficiencia de su ser infantil, se resolvía recurriendo a una metamorfosis fantaseada donde el todo y las partes estuviesen contenidas en su propia subjetividad.

Esta forma imaginaria donde el todo y las partes están en uno es, en última instancia, la que también se va a prolongar luego en las formas adultas y colectivas. El problema de la violencia contra el obstáculo exterior en el caso del niño era la violencia contra el padre. Pero en la medida en que está presente en mí, formando unidad conmigo mismo puesto que me identifiqué con él, implica dirigir la violencia contra mí mismo, significa orientar mi poder de oposición hacia un aspecto de mí mismo, resultado de una interiorización del mundo exterior. Pero el niño no lo sabe, el niño *lo es*, y en tanto tal lo vive como real.

Esta conversión de la violencia de externa en interna se prolonga en las formas colectivas. La psicología individual, a la que quedamos reducidos en lo colectivo y, por lo tanto, el poder de la propia corporeidad reprimida aunque simultáneamente presente con la de los demás, permite la persistencia del poder despótico, general, Cristo, sacerdote, capitalista, jefe burocrático, que aparecen ocupando

el "lugar" del padre. La diferencia con la enfermedad individual presente en el campo de la patología psiquiátrica, respecto de las soluciones colectivas en los conflictos sociales, donde el campo ya no es lo propio subjetivo sino que se trata de formas organizadas en el mundo exterior, la diferencia allí, decimos, no consiste en que en un caso el "objeto" exterior, Cristo, líder, empresario, etcétera, puesto que real, nos permita una solución que parece normal, y por lo tanto histórica, mientras que en el caso de la enfermedad individual predomine un objeto *interior*, sólo imaginario, y por ese hecho corresponda entonces sí a una salida anormal, falsa, y pueda ser calificada de patológica. No. En realidad para Freud lo patológico no está determinado por el hecho de que el objeto exista dentro o fuera del sujeto, aun cuando, como en el caso del general o del sacerdote, adquiera la contundencia de su realidad exterior, o sea sólo subjetivo, como residuo imaginario solamente; en ambos casos, ya esté el objeto afuera, sea real o sea sólo imaginario, fantaseado, en ambos puede tratarse de una conducta patológica. Y sería patológica porque la conexión del sujeto con lo real exterior, Cristo o el general, prolonga la fantasía infantil absoluta, ahora confirmada en su existencia como objeto exterior. El sentido de lo patológico no está sólo en lo imaginario sin realidad exterior que lo soporte. El objeto puede ser real, las relaciones completamente "objetivas", ratificadas y verificadas en las instituciones reales que la organizan y la sostienen, y sin embargo la conducta será patológica. Ya exista el objeto fuera o dentro del sujeto, sea "real" o "imaginario", en ambos casos la solución puede ser patológica, a pesar de ser sólo una de ellas considerada como "anormal". Y en última instancia querría decir: es patológica la conducta donde el obstáculo que la desvirtúa y le sustrae su expansión libidinal aparece oculto, no visualizado, no comprendido, y por lo tanto donde los poderes del propio cuerpo, o del "cuerpo común", son desconocidos para sus sujetos, los cuales dirigirán la violencia contra sí mismos pero no contra el dominador exterior.

Es esto lo que nos interesa subrayar en Freud. El problema también consiste en mostrar que este planteo en el campo del psicoanálisis no es extraño al que aparece en el campo más amplio de las relaciones históricas, tal como las analiza Marx.

Intentaremos abordar las formulaciones de Marx poniendo el acento en tres niveles de desarrollo:

El primero, en el que trataríamos de comprender esta misma aparición del poder despótico, su lugar simbólico, y el campo de

lo imaginario abriéndose ya en el desarrollo mismo de la forma mercancía que culmina en la forma fetiche.¹

Otro nivel de aproximación a este problema, en el mismo Marx, es el que nos traza en los *Grundrisse*, donde vemos engendrarse históricamente los diversos modos de producción que aparecieron en la historia, y la lógica que, retrospectivamente, muestra el advenimiento del capitalismo. Pero sobre todo vemos aparecer allí, como un momento esencial, la forma del despotismo, la forma asiática, y la inversión y el ocultamiento que en ella se produce en los procesos colectivos sobre los cuales implanta su dominio.

Una tercera aproximación aparece en el análisis que Marx hace de la cooperación,² donde también se encuentra el proceso histórico, pero poniendo aquí el énfasis en este despojo, en esta expropiación del poder creador colectivo que tiene como fundamento necesario la desestructuración y la desorganicidad de la forma individual, como momento necesario en la dispersión de lo colectivo.

Con Freud partimos de una subjetividad mixta, contradictoria en su pretendida unidad, donde lo más propio del cuerpo pulsional era relegado, vivido como un "dominio extranjero interior". Era la perspectiva del yo, desde la cual se pronunciaba ese juicio de exclusión. El yo, espiritual, percibía y adscribía sus propias pulsiones y la vida de su propio cuerpo al ámbito de la animalidad, relegada así por un juicio de valor. Podríamos decir, como Marx cuando describe a la mercancía, que se trata de un ser físico-metafísico: tiene de físico el cuerpo, de metafísico su yo espiritual. La naturaleza del propio cuerpo serviría de soporte a la determinación espiritual e histórica, como lo relativo soporta lo absoluto. Pero esta forma mixta de la propia subjetividad vive también en un mundo de objetos cuya forma reproduce, de algún modo, la misma estructura del sujeto: la mercancía también es un objeto cuya forma reproduce una escisión fundamental en su modo de aparecer: valor de uso por un lado, valor de cambio por el otro. El primero, cualitativo y actualizado en el consumo individual; el segundo, cuantitativo, racional, actualizado en el intercambio y en la relación con las otras mercancías. Física-metafísica, la mercancía tiene, en términos generales, la misma forma fundamental que los sujetos que la consumen, la producen y la intercambian dentro del sistema social que los produjo a ambos (sujeto y mercancía) como acordes. ¿Acordes con

qué? Con la contradicción fundamental del sistema global de producción, donde esta contradicción presente como trabajo asalariado por un lado, y como capital por el otro, determina el campo de oposición más amplio donde sujetos y objetos son producidos. Para decirlo de una manera más general: tanto los sujetos como los objetos están determinados, en su forma, por la forma más general del sistema de producción que los produce a ambos.

Es evidente que para ambos, tanto en Marx como en Freud, puesto que se trata de una teoría histórica, no basta con la descripción del presente, o el planteo especulativo de un origen. En tanto ciencia histórica es preciso que una forma de futuro, abriéndose como proyecto de solución de la contradicción presente, haga posible que el hombre piense la posibilidad de su transformación. Es decir, no habría teoría del presente si no hubiera la posibilidad de esbozar desde el presente, en función de la comprensión del proceso histórico que llevó a este presente, el sentido o la orientación de una forma futura en la cual se nieguen las contradicciones que están presentes en nuestro presente.

Toda teoría histórica tendría tres momentos fundamentales. El presente desde el cual partimos pero, comprendido en tanto nuevo origen, abre un proyecto futuro que, desde el presente, aparece sugerido como solución de esta contradicción en la que estamos insertos. Marx parte de una formulación muy simple. Dice que en el campo de la historia lo que hay que explicar no es la unidad natural del hombre con las condiciones objetivas de su producción y reproducción. Esto no es un producto histórico. El hecho de que el hombre esté inserto en un campo de naturaleza, donde encuentra en ella todo lo que le permite multiplicarse, desarrollarse y transformarse en forma colectiva, eso, dice Marx, esa unidad de la que forma parte, no tiene que ser explicada porque no es un producto de la historia, no somos nosotros los que la hemos producido: es un resultado natural. ¿Misterio tal vez? Hasta cierto punto, tal vez sí, o en todo caso investigación posible luego de haber previamente asumido un saber que depende, en su creación, de nuestra propia historia, que está al alcance más próximo de nosotros mismos. Lo que hay que explicar es entonces otra cosa: el hecho de que esta unidad primera natural se haya transformado en el proceso histórico y aparezca al término como una contradicción entre las condiciones subjetivas del hombre trabajador y las condiciones objetivas, ahora separadas de él, y que lo enfrentan como capital. Es decir, donde el hombre enfrenta en tanto trabajador asalariado la materia

¹ Karl Marx, *El capital*, capítulo 1, Siglo XXI, México, D. F., 1979.

² Karl Marx, *El capital*, secc. IV, cap. XI, libro I.

prima, los instrumentos, la tierra y los medios de subsistencia —antes subsumidos en su relación inmediata con la tierra— como algo que no le pertenece, que aparece radicalmente separado de él, reducido a ser una pura subjetividad, sin objeto. Esta pura subjetividad sin objeto, reducida al extremo límite de la individualidad restringida a la superficie del propio cuerpo, es producto evidente de una separación histórica que llevó a la expropiación, al despojo, a la sustracción de este primer campo objetivo, ahora externo, propiedad ajena del capital, que en su origen sin embargo, en tanto cuerpo inorgánico, naturaleza exterior, aparecía y era vivido como una prolongación de su propio cuerpo: era el *cuerpo común* con los demás.

Quiere decir, entonces, que el modelo mínimo por medio del cual Marx (y veremos que Freud también hará lo mismo) va a regular el sentido hacia el cual tiende la solución de la contradicción, aparece ya esbozado desde la naturaleza, lo cual significa que hay una prolongación de la naturaleza donde algunas soluciones históricas son contradictorias con ese origen y ese fundamento. El capitalismo evidentemente lo es, porque en él el enfrentamiento del hombre y la naturaleza, el hombre y su propio producto, el hombre y su propia dispersión presente en esa porción de naturaleza que es su propio cuerpo, es el fundamento y la base de la estructura social. Negación, por lo tanto, del fundamento biológico, originario, siempre presente sin embargo, del cual se partió.

Suponiendo este primer punto inicial, ¿cómo se plantea Marx el desarrollo? Recurre a un análisis regresivo, desde el presente, para desde allí reconstituir la lógica —discontinua, azarosa, casual— que lleve a dar cuenta —lógicamente— del origen y del desarrollo de esta contradicción terminal en la que nos encontramos ahora.

Formaciones simbólicas precapitalistas: el devenir histórico del aparato psíquico

Por lo pronto, una observación. Las “formaciones económicas precapitalistas”³ de Marx admiten múltiples lecturas, una de las cuales sería considerarlas también como “formaciones simbólicas precapitalistas”, es decir tratando de extraer de ellas, en función de las formas de producción material, también la producción de formas simbólicas a las cuales estas formaciones materiales van unidas, y

³ Ver *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, D. F.

sin las cuales pierden su sentido histórico. Quiero decir: comprender cómo se originan en distintos sistemas de producción las formas de pensar, categorizar, ordenar las relaciones entre los sujetos y el sistema, en sus diversas instituciones, y el modo en que los sujetos del sistema van interiorizando las categorías y la comprensión de su modo de ser como sujetos, de sus modos de vivir y comprenderse a sí mismos y a la sociedad. Para decirlo más claramente: cómo, a la formación del aparato productivo, le es complementaria, necesariamente, la formación del “aparato psíquico”.

La pregunta de la cual parte Marx sería entonces la siguiente: ¿cuáles han sido los procesos históricos que hicieron posible, al mismo tiempo que el desarrollo de las fuerzas productivas, que el trabajador, ese hombre que en el origen no estaba separado de la producción y del campo en el cual se objetivaba, se convirtiera en un hombre sin propiedad y sin cualidades, en un “hombre desnudo”, despojado de todo aquello que, sin embargo, por su actividad, se fue produciendo en la historia? ¿Cómo es posible que el capital, y los capitalistas, aparezcan como los propietarios de toda la riqueza, y que el trabajador, que históricamente la produjo, quede reducido a vender lo único que le es propio: su fuerza de trabajo?

Si la historia del hombre es la de su expropiación y enajenación terminal, de su inclusión en un sistema de dominación en el cual las condiciones que llevaron a esta dominación quedan paulatinamente excluidas de su conciencia y de su percepción, también es entonces aquella con referencia a la cual su estructura subjetiva, su individualidad, su mismidad, su irreductible ser hombre y su modo de ser en el tiempo que le es dado por vivir, dependerá entonces de ese mismo proceso que lo constituyó como forma psíquica. El sistema de producción es también productor del aparato psíquico.

Originariamente, el hombre vivía en relación con la naturaleza, considerada ésta como su “laboratorio natural”, enfrentando las condiciones objetivas del trabajo, la tierra, como su propiedad. Este supuesto, que hace del hombre el señor de las condiciones de su realidad, era a su vez derivado de otro: *la comunidad*, respecto de cuyos miembros se comportaba como copropietario. Y cada uno de ellos era, dice Marx, “otras tantas encarnaciones de la propiedad común”. Marx parte de una primera gran forma, la propiedad comunal, derivada a su vez de las familias, ampliadas éstas hasta constituir tribus en las cuales se origina esta primera forma de producción. Esta comunidad que los hace copropietarios va a determinar el sentido de la individualidad —su modo de ser sujeto— en

cada hombre. Esta forma no supone aún un desarrollo muy profundo de las diferencias individuales. Cada uno de ellos es un "accidente" de la comunidad. Pero la entidad comunal tribal, comunidad aún natural, aparece como supuesto de esta primera forma histórica de reproducción que permite la apropiación colectiva del suelo.

El comienzo de la historia no tiene sino aquellos presupuestos originados en la naturaleza, que ya Marx ponía en el comienzo de la *Ideología alemana*: 1) la satisfacción de necesidades; 2) la producción de nuevas necesidades, 3) la producción de nuevos hombres y 4) la cooperación. Aquí en las *Formaciones...* Marx comienza con la "familia o la familia devenida tribu, por ampliación o por casamientos cruzados entre familias, o una combinación de tribus". Este primer presupuesto es, por lo tanto, "una entidad comunitaria resultante de un proceso natural". Lo colectivo es presupuesto de toda apropiación. Y de aquí, de esta primera forma que se origina en este primer presupuesto, que no es resultado del trabajo anterior sino supuesto de todo trabajo, se comprende la vida de los individuos en la comunidad. Esta primera forma de la propiedad común, que es la base, servirá de fundamento a la aparición de otras, derivadas de ella, que son: la forma asiática u oriental, la forma germánica, la forma clásica, griega o romana, que, como dice Hobsbawm, son "formas alternativas de la sociedad comunal". No son formas sucesivas en el tiempo, sino sucesivas en tanto formas de desarrollo lógico. Y Marx agrega luego la forma feudal y el capitalismo.

Este modelo teórico, de suprema abstracción, contiene en su simplicidad *siempre* dos extremos: la forma de la organización colectiva pero también la forma (a veces a deducir, pero siempre implicada) de los individuos que la componen. En ningún momento de la descripción desaparece la referencia a los individuos para explicar la complejidad de las relaciones y de la organización: como nos dice desde el comienzo, *se trata de comprender cómo se han transformado los individuos que trabajan*. Siempre el individuo es el índice del *sentido* de cada sistema, y su modalidad de existencia es inescindible de la descripción del sistema. Pero entonces es posible esbozar desde cada uno de ellos esa modalidad que lleva a diversas formas de individuación, cuyo sentido aparece dado en la relación de cada una de las partes —los hombres— con el todo —el sistema—. Por eso decimos que son también formas *simbólicas* precapitalistas, o formas de *individuación* precapitalistas, o formas de producción del *aparato psíquico* precapitalistas. Es decir, hay una lógica en el desarrollo de

los procesos históricos y hay una lógica en el desarrollo interno de cada uno de estos procesos, y hay por lo tanto un desarrollo histórico de la lógica que, aunque ignorada por el sujeto, determina la constitución subjetiva de cada uno de los individuos que forman parte de este campo. Estas formas de simbolización aparecen produciendo la capacidad de los individuos para integrarse en el campo universal del sistema de un modo u otro, la capacidad de aprehenderse en relación con ese todo o de excluirse de él. Podríamos decir también que son *formas preparatorias* de una individuación que por fin alcance una determinación recíproca de los hombres en el intercambio universal, del cual dependerán las capacidades subjetivas y la conciencia de cada sujeto en relación con los demás. Para decirlo de otro modo: una relación no contradictoria de los hombres entre sí, cuyo término contradictorio —universalidad y atomización de los individuos— es el capitalismo, allí donde el mayor desarrollo de la individualidad implica al mismo tiempo la máxima separación vivida con la comunidad. Por eso *la riqueza*, esta vez no ya en su forma burguesa, sino como incremento de las capacidades subjetivas logradas en el intercambio universal, es el verdadero concepto regulador de un análisis que muchos restringen, sin alcanzar al sentido que recorre toda su obra, sólo a la dimensión económica, limitadamente productiva y alienada.

Pero de hecho, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc. de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué es sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué es sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo propio a esta totalidad de desarrollo, es decir del desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas por un patrón preestablecido? ¿Qué [es la riqueza] sino la situación en la que el hombre no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? (*op. cit.*, pp. 447-448).

Por eso no se trata, en Marx, del desarrollo sólo de los modos de producción, tomados en su forma más amplia, sino al mismo tiempo de la comprensión de un destino: cómo ese hombre que trabajaba, en el comienzo de la historia, terminó siendo a su término trabajador asalariado, pura subjetividad, sin objeto, separado de su

cuerpo común natural, de su "naturaleza inorgánica" y de la comunidad. Y Marx va mostrando cómo la individuación del hombre, su personalización, es producto de un proceso histórico; señala una gradualidad en lo que podríamos llamar el desarrollo histórico del aparato psíquico, y al mismo tiempo va mostrando cómo los sistemas históricos, que organizan la representación del poder y la expropiación del trabajo, van tratando de encubrir tanto la percepción de este despojo a través de formas jurídicas que los disfrazan y encubren, como el origen del cual resulta, la memoria que desaparece y trata de ser borrada, y las nuevas inscripciones. La permanencia simultánea de la doble dependencia, por ejemplo en la forma asiática la dependencia de las tribus al déspota, y de cada una de ellas a su dios lar, muestra esta superposición de tiempos que el déspota trata de conservar pero para dominar a su favor: transformando *la propiedad* de la tierra, que antes era de ellos y que ahora es suya, en *posesión* solamente de los grupos laborantes que él les concede. También sucede lo mismo en el desarrollo de la forma romana, donde la *localidad*, forma secundaria de enraizamiento y de comunidad en el trabajo, es pensada bajo la forma anterior del *linaje*, de la filiación por la sangre, donde lo nuevo aparece encubierto bajo una categoría social anterior, como si lo nuevo sólo pudiera aparecer cubriendo su rostro con lo viejo. Y este proceso de distanciamiento encuentra su culminación encubridora en el capitalismo, donde la venta de la fuerza de trabajo del obrero aparece como si se tratara de un intercambio entre equivalentes, cuando encubre con su apariencia de cambio el despojo de una capacidad de producción que se expropia. Pero en todas estas formas, por una parte es la comunidad el objeto de análisis, y por la otra el sujeto, el individuo, y ello en cada una de las formas económicas que analiza. Se trata de la génesis histórica colectiva de la forma individual y de la conciencia, que aparecerá así determinada por la forma de producción dominante. De este modo todo sistema de producción aparecerá como un sistema productor de hombres, y la economía sólo como un nivel de lectura de esta producción material de la conciencia. La conciencia es una cualidad del cuerpo, dice Freud, y las cualidades del cuerpo están determinadas por la estructura del modo de producción.

¿Por qué es tan importante el planteo de la forma asiática? Porque vemos, por primera vez, aparecer aquella forma histórica de expropiación del poder colectivo, preanuncio del estado, que tiene algunas características singulares que interesa subrayar: la totalidad de la tierra se convierte en propiedad de un solo hombre, el déspota.

Una parte —un hombre— del todo —todo de hombres— se convierte él mismo en el todo, previo apoderamiento de la materialidad sobre la cual la totalidad colectiva tiene existencia real. El "único propietario" aparece como una *persona*, "el padre" de todas las comunidades menores, nos dice Marx. Es la persona, la única entre todos, a la que quedan sometidos. Y la figura de "padre" remite a una relación de dependencia infantil y familiar, *anterior* en el tiempo colectivo y en el individual, de la comunidad antes familiar y la individualidad, antes infantil, ahora en el seno de una forma social adulta y real. Y es ahora el déspota, el padre, la única persona, que otorgará a los propietarios, despojados de su propiedad, la posesión de lo que antes les era propio. La "colectividad superior", es decir el déspota y sus sátrapas, "existe como una persona": en verdad no lo es, pero el todo está presente, de cuerpo presente diríamos, en la corporeidad individual del déspota. ¿Qué desaparece en esta re-presentación, en esta reducción del todo a una parte que aparece subsumiendo el todo real en sí mismo? Nada menos que *la colectividad* que estuvo presente hasta entonces como fundamento vivido de la totalidad histórica, eso que, habíamos visto, era el presupuesto de toda existencia individual y de todo proceso de apropiación de la tierra. No obstante, la colectividad *real* sigue existiendo; pero vive de una vida no representada, no objetivada, no legalizada. El déspota, al concederles la posesión de lo que antes era propiedad de ellos, les permite seguir trabajando y produciendo excedentes que, por el hecho de la propiedad expropiada y de la sumisión, pertenecen ahora a él y a los sátrapas. ¿Dónde permanece la forma anterior, reprimida, negada en la actualidad de la dominación? Como culto al dios de la tribu conservada como totalidad anterior, vive ahora sólo en la imaginación: "Una parte de su plustrabajo pertenece a la colectividad superior, que en última instancia existe como *persona*, y este plustrabajo se hace efectivo en tributos, etc., como en el trabajo común destinado a exaltar la unidad, en parte al déspota real, en parte a la entidad tribal imaginada, al Dios" (*op. cit.*). Dos unidades, pues, y ambas hipostasiadas, que niegan la materialidad sobre la cual se asienta: una, la expropiadora, la del déspota que se realiza "como padre de las muchas entidades comunitarias, la otra, imaginaria, de su Dios". Pero ninguna unifica el poder efectivo de las actividades productivas como el hecho real de la producción de los miembros que trabajan: esa unidad desapareció de la representación colectiva de los expropiados por obra de la dominación. Déspota por un lado, vivido como padre terrible y

amenazador; dios, por el otro, en la imaginación, al cual queda relegada toda referencia a un pasado donde sí la comunidad fue real, pero ahora ya no. Las colectividades reales están dispersas, y el carácter de lo colectivo sólo presente y restringido al ámbito regional de la tribu o de la familia que trabaja.

Marx no sólo tiene que dar cuenta entonces de cómo fue históricamente expropiado el hombre propietario que trabajaba, que culmina en el sistema capitalista; tiene que dar cuenta también de cómo en un momento de la historia emerge aquella forma que está presente como expropiación del poder colectivo, y al mismo tiempo la forma simbólica que adquiere el poder para ocultar su propio fundamento en las fuerzas mismas de las cuales se apropia: la remisión a la trascendencia, fuera del campo colectivo y de la conciencia, de una parte de ese mismo campo: el déspota y su "colectividad superior".

¿Qué implica que exista un déspota para la estructura de la forma individual? ¿Qué significa la aparición de esta nueva forma simbólica? Que la red de relaciones en las cuales está incluido cada sujeto, y dentro de las cuales aparece como tal, son las que determinan la referencia a sí mismo en este estar referido al todo. Anteriormente era la comunidad el presupuesto de su propia existencia individual y de su propia objetividad recuperada en la tierra. Ahora la comunidad a la que pertenece, la tribu o la familia, no es su presupuesto: primero está la referencia a la imagen del déspota, como relación de sumisión individual, del cual es súbdito, y por esta relación que todos los miembros de su grupo viven, cada uno de los grupos asume su colectividad, reunidos como unidad disponible e inspirada por la relación recíproca entre padres de familia o por un jefe de familia tribal que, a través de esta jefatura o esta dirección, los refiere a esa figura de la cual todos dependen: el déspota. Las mediaciones sociales que hacen ser individuo a cada uno están interiorizadas, determinando la subjetividad en relación con un campo objetivo donde el déspota oficia de articulador, y alrededor del cual todo se ordena como eje central de la dominación. Cada uno es, primero, por referencia al déspota, subjetiva y objetivamente. *Objetivamente*, porque la dependencia del núcleo familiar se asienta en la posesión de la tierra que el déspota concede, en la relación de cada familia o tribu unificada en la figura de un representante —padre o jefe— ante las autoridades superiores cuya legalidad representa y prolonga como ley interior cada grupo. Objetivamente, también, por el hecho de que los excedentes, en tanto plustrabajo,

deben ser reservados como homenaje a su gloria. *Subjetivamente*, porque si la subjetividad se recupera en esta forma de objetivación, su ser subjetivo depende de esta objetivación concedida en la cual su cuerpo ya no se prolonga más, como antes, en la tierra, como si fuera su propia naturaleza inorgánica, puesto que ahora esa naturaleza es de otro: su subjetividad se prolonga en la naturaleza inorgánica del déspota, como cuerpo extraño ajeno que sorbe al propio. La comunidad real, como fundamento de la individualidad, como presupuesto anterior en su primera emergencia objetiva es negada, desapareció, y aparece ahora como un derivado del poder despótico que expropió su fuerza y su propiedad en su propio favor. El propietario del Todo está determinando, con su figura y su poder, la subjetividad de cada súbdito. Lo que vamos viendo, junto con la imposición de una nueva forma simbólica, es la metamorfosis de los contenidos sociales que con ella se transforman. En tanto forma individual el déspota aparece atribuyéndose, cual si estuviera irradiando en la presencia de su mera corporeidad, la totalidad del campo social cuya materialidad domina, y cómo esto va a determinar necesariamente el modo en que cada individuo se inserta subjetivamente dentro de este campo y, por lo tanto, una metamorfosis de su "aparato psíquico", diríamos, determinado por las relaciones de producción que lo organizan como sujeto de esa formación social.

Además, esta forma despótica dibuja aquí ya la forma central de aquella que aparecerá constituyendo el fundamento del estado moderno. No que exista ya allí una forma de estado acabada, pero es evidente que esa mutación social e histórica que invierte la forma y suplanta la colectividad por una representación que la usufructúa y la oculta está ya allí.

Falta aún agregar algo más al análisis de este asiento subjetivo de las formas sociales, siempre presente en Marx: nos referimos a un presupuesto histórico para la existencia del estado. Marx dice: no hay estado sin ciudad. O, de otro modo: la condición para la existencia objetiva de un estado está dada por la apertura de una capacidad subjetiva que la ciudad ayuda, como poder sintético, a formar. Tiene que aparecer la ciudad porque ésta representa la posibilidad de darse, a nivel perceptual, en la síntesis unificadora de una percepción que organiza lo disperso, un campo sintético que engloba objetiva y unitariamente una multitud de relaciones económicas: "Como resultado de concentración en la ciudad, la comunidad como tal posee una existencia económica; la mera existencia de la ciudad como tal es diferente de la mera pluralidad de casas

independientes. En este caso el todo no consiste en sus partes. Es una especie de organismo autónomo, nos dice. En Roma, por ejemplo, la comunidad existe, en la presencia de la *ciudad misma* y de los funcionarios que están a su frente, etc." Para decirlo en otra de sus formulaciones: "la comunidad... es lo general, que, en tanto tal, aparece para el individuo en una *unidad existente como representación*".

Vemos, pues, cómo la formación de representaciones (símbolos) que constituyen subjetivamente el campo de la conciencia y de la subjetividad van, al mismo tiempo que nos conceden la posibilidad de referirnos a ella, distanciándonos y ocultando su origen: sin poder reanimar ese sentido primero que es su fundamento. Lo principal, que estamos viendo desaparecer, es la comunidad originaria en la persistencia, sin embargo, de la existencia común. La comunidad, como colectivo, sin lo cual la historia no sería posible, ni tampoco nuestra propia vida, sigue existiendo: pero en cuanto tal ya desapareció de nuestra representación. Un símbolo unificador, el estado —y los hombres que están a su frente— ocupa su lugar. Una forma social requiere una forma perceptiva que le sirve de fundamento en la subjetividad de los sujetos, pues sin esa transformación de la corporeidad, en tanto campo de subjetividad histórica, no habría, a su vez, metamorfosis en la historia: debe ponerse en juego la estructura psíquica de los sujetos.

Toda esta lógica, en su complejidad, obedece a un campo simple: las relaciones que establecen las partes —los hombres— en un todo —el conjunto social. El déspota es una parte de un conjunto colectivo, pero esta parte del todo, semejante a la de los otros, aparece sin embargo asumiendo la *representación* del todo mismo. Es decir, en su propia materialidad corporal y significante es como si el todo estuviera presente. Pero para que esto se produzca históricamente es preciso suponer que el poder adulto acude a formas infantiles en las cuales se sigue apoyando. Cuando Marx observa que el déspota existe y aparece como el "padre" de las muchas entidades comunitarias que le están sujetas, padre y propietario único a la vez de toda la realidad, señala que el déspota tiene que acudir a una forma anterior de representación social, anterior en la historia y anterior en el individuo. Anterior a la historia: el padre antes, en tanto padre de la familia, sí organizaba alrededor de su existencia real el poder unificador que él mismo había engendrado y creado, como centro de una unidad productiva real. La familia tribal era copropietaria de una parcela de tierra, pero esta forma anterior es

negada en la despótica, aunque se conserva en la nueva relación de dominación esa categoría "padre" que le es anterior. Anterior al sujeto adulto: pero al mismo tiempo la categoría "padre" en la familia ocupa en cada recién llegado un lugar particular: el de la omnipotencia del poder adulto viniendo desde el desamparo infantil. Ambas anterioridades se conjugan en el presente despótico ratificando el despotismo nuevo sobre la actualización de un poder anterior que sí le era acorde, pero que ahora ya no. La forma familia anterior sirve de encubrimiento al poder despótico actual. Las categorías que el mismo sistema proporciona a los hombres para pensar su relación con la realidad social adulta son aquellas que le ocultan el sentido despótico de las relaciones actuales. Y para ello recurren a una forma anterior, que sigue teniendo vigencia y que se actualiza en la subjetividad.

Acabamos de esbozar, siguiendo a Marx, la lógica del proceso histórico como un advenimiento del individuo al campo universal cuya forma terminal, aunque enajenada, aparece en el capitalismo. Ese mismo proceso de universalidad necesaria es también el que regula la lógica objetiva que puede leerse en otros niveles específicos, para el caso en el desarrollo de la forma mercancía, hasta alcanzar, en el intercambio, la forma dinero. Es lo que trataremos de mostrar ahora.

Fetichismo de la mercancía y sujeto fetichista

Dijimos antes que en el desarrollo de las formas históricas el individuo era uno de los extremos explicativos e irrenunciables del proceso. Pero lo mismo veremos que sucede con la mercancía. Quereamos mostrar, porque está presente en Marx mismo, que esa lectura requiere la presencia de lo subjetivo formando parte de su comprensión, y el análisis de la mercancía en el fetichismo así lo demuestra.

¿Cómo comienza Marx *El capital*? La clave está, creo, allí. Comienza con una palabra, a la que nos referimos antes: la palabra "riqueza". Y dice: "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un 'enorme cúmulo de mercancías', y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza." Marx va a comenzar el análisis del capital por el de la forma mercancía, pues es ésta la forma social que adquiere la riqueza en un determinado sistema de producción. Puesto que si partiera concibiendo a la riqueza bajo su forma habitual

de aparecer, la mercancía, no podría comprenderla, porque estaría formando "sistema" con el sistema. Marx parte en cambio de una concepción diferente de la riqueza, que es aquella que señalamos hace un momento, que no está explícitamente incluida en *El capital*, pero que necesariamente la supone. Parte de una definición positiva de la riqueza, aquella que encuentra su fundamento en las cualidades subjetivas y corporales de los individuos: "qué es la riqueza sino la universalidad de necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal." ⁴ Ésa es su captación del fenómeno humano: riqueza es aquello que conforma a los sujetos en tanto cualidades que los individualiza en el intercambio universal, y este incremento de las capacidades que personalizan, amplían y desarrollan los poderes del cuerpo se produce en ese intercambio, donde las capacidades de los otros son asimiladas y apropiadas por mí. Apropiadas quiere decir convertidas en cualidades que se integran en mi propia individualidad.

Pero cuando Marx comienza el análisis del *capital* tiene que partir de la descripción del fenómeno, de la experiencia disolvente de lo subjetivo que caracteriza a este sistema, y tiene que partir por lo tanto de la forma de mercancía. Va a encontrar que el desarrollo que lleva al fetichismo de la mercancía es también un proceso de encubrimiento y deformación del poder y de la capacidad de significar que los hombres mismos han ido creando en el desarrollo histórico y que, a su término, implica una transformación, una metamorfosis, una formación de la subjetividad —¿diremos del aparato psíquico?—, del campo de simbolización, de la fantasía del pensar y del ejercicio y organización de nuestro propio cuerpo. ¿Negadora de lo subjetivo o productora de una nueva forma de subjetividad, la única posible allí? ¿Cómo comienza Marx este primer análisis? Parte de la forma simple o singular —¿intuitiva?— del valor, y nos dice que en esta forma simple está ya contenido, aunque escondido, el secreto del desarrollo posterior. *Secreto* pues, en el comienzo mismo del análisis, pero por decirlo así, secreto que aquellos que intercambiaron ocasionalmente sus mercancías regulados por esta forma simple —el trueque— no podrían nunca saber, porque ese secreto sólo se revela al término del proceso histórico. "Esta forma se da sólo en los tempranos comienzos, cuando los productos del trabajo se convierten en mercancías a través de un intercambio fortuito y

⁴ *Grundrisse*, pp. 447-448.

ocasional." ¿Cuándo? Cuando Marx, en el sistema capitalista, lo develará. Un secreto que estaba en el comienzo del intercambio, y que desarrolla su contradicción al alcanzar la forma dinero, tampoco se hará visible a su término dentro del proceso de intercambio capitalista mismo: allí aparece otra vez su secreto, pero esta vez encubierto, ahora bajo la forma de fetiche. Por eso el último título del capítulo se llama: "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto". Secreto, pues, al comienzo, pero no podían saberlo; secreto, también, a su término, cuando sí podíamos saberlo, pero ahora encubierto, disfrazado socialmente, bajo la forma fetiche. Hay, pues, una distancia histórica ignorada en el modo de aparecer las formas que regulan el intercambio actual, y esa ignorancia invisible socialmente determinará la repercusión subjetiva de ese proceso en los hombres que lo viven y se encuentran sometidos a él. Pero ese secreto de "la mercancía" en realidad es tal porque oculta en las relaciones objetivas las relaciones de los individuos, subjetivas, que así aparecen determinadas. Esa distancia tiene que ser imprescindible percibida y comprendida en algún nivel de la realidad para que los límites de esa contradicción sean alcanzados; no decimos para que sean alcanzados de una manera más rápida, sino simplemente para que lo sean alguna vez.

Veamos sucintamente ese proceso de develamiento lógico en los objetos, pero que supone de manera necesaria un análisis del modo de objetivarse la subjetividad de los individuos, por lo tanto de constituirse los sujetos. Por eso este capítulo, que comienza con lo más objetivo, los objetos-mercancías, termina con lo más subjetivo, los sujetos-fetichistas.

Una mercancía que se intercambia lo hace con otra mercancía, necesariamente diferente. Son objetos cualitativamente distintos. Marx va a analizar la relación entre los objetos, en este caso la mercancía, sobre el fondo de una relación entre sujetos, que la supone. Y en esa distancia puede medir la distorsión objetivada de las relaciones sociales. Así, en una nota dice:

En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano [véase el "estadio del espejo" de Lacan] ni tampoco afirmando, como el filósofo fichtiano, "yo soy yo", el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a

cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* (género) hombre.⁵

Primer nivel: semejanza del hombre con el hombre como fundamento de mi propia identidad. Y sobre esta identidad se apoya la posibilidad de establecer la semejanza —segunda— entre los objetos-mercancías. Pero véase que Marx toma la semejanza entre los hombres como un proceso entre adultos. Por lo tanto falta otro nivel de análisis que presupone los dos anteriores: cómo esa semejanza entre los hombres se produce —y aquí aparece Freud— a partir de una diferencia entre padre e hijo. El espejo, nos dice Marx, es el otro. En el otro como espejo de mí mismo están los otros como género.

¿Cómo poder intercambiar lo diferente a no ser que se lo haga en función de lo que tiene en común? Hablamos de mercancías, que suponen ya la esperanza, en los sujetos que intercambian, de no recibir menos de lo que dan. Ésa no era la forma de trueque, por ejemplo, que los conquistadores españoles ejercieron con los indígenas. Los españoles intercambiaban baratijas de mínimo valor —para ellos— por oro. El valor que el indígena le daba a los objetos que codiciaba —lentejuelas, espejitos nunca vistos— era aleatorio: dependía sólo de la satisfacción de su deseo. Pero cuando Marx comienza el análisis de las mercancías supone que ya está establecido un cierto modo de ser de los hombres: el hombre que calcula su trabajo, el trabajo —el tiempo de su vida— que le costó producir lo que intercambia, no solamente como para no dar sin recibir sino para *recibir en la misma medida en que se da*. En la misma medida: aquí la cosa no es obvia. ¿Recibía el indígena en la misma medida? Desde el punto de vista del trabajo necesario, no. Pero sí, aunque fuese alocado —y por qué no habría de ser así—, recibía en la medida de su deseo: allí no había cálculo de igualdad. Para que ese cálculo se imponga es necesario que el hombre ya exista en un medio social donde la categoría de “trabajo” tenga una importancia primordial, cosa que no sucedía entre los indios americanos.

Pero hagamos otra digresión antes de describir el desarrollo de la mercancía hasta la forma dinero. Dijimos, y Marx mismo lo acentúa en una cita, que la semejanza entre las mercancías supone la semejanza entre los hombres (género) pero la semejanza entre los

hombres supone un proceso de formación infantil del que Freud da cuenta, y que Marx no desarrolló. Entonces el problema que analiza Marx en las mercancías es un problema más general: el acceso a la objetivación de significaciones y a la comunicabilidad. La pregunta a la que respondería el escueto análisis de la forma mercancía, en su desarrollo, en realidad sería la siguiente: ¿cómo las significaciones sociales circulan objetivadas en las cosas? ¿Cómo el lenguaje circula adherido y soportado por la materialidad de los objetos, así como la palabra circula y es proferida por la materialidad de los cuerpos que utilizan la materialidad del sonido para extenderse más allá de sí mismos? Si la palabra emerge del cuerpo, la relación es aprehendida como inmediata: hay un ser que la significa, que la expresa y la comunica. Pero, ¿qué pasa con las significaciones que circulan entre los objetos, como un caso de la comunicación social donde el sentido, la significación, no corresponde a la función especial de “significar”, de expresar, como es el de la lengua, aun cuando sin embargo su circulación implica la presencia de una significación muda, pero necesariamente presente en algún sentido, puesto que como valor de uso de su materialidad —que en la palabra dicha es mero soporte, inconsumible— no se agota en significar sino en el ser-consumido por el propio cuerpo, ser significación vivida?

Lo que Marx va a analizar, en su capítulo sobre la mercancía, es precisamente esta función muda de los objetos, que objetivan una contradicción real, allí donde la palabra no sirve, o no está disponible, para expresarla. O, más bien, allí donde la palabra no puede menos que seguir, *post festum*, una significación que previamente se tuvo que materializar entre objetos en el enlace real y productivo de los hombres, para alcanzar sólo desde allí la posibilidad de ser pensadas, de ser expresadas, de ser dichas: de adquirir representación adecuada. Pero sólo después que la contradicción, objetivada en las relaciones vividas históricamente, se desarrolló como contradicción entre los sujetos a nivel de su propia producción de hombres reales, no representados. Es como si Marx descubriera por medio del conocimiento teórico la experiencia fundamental sobre la que éste se apoya y que siempre es, necesariamente, segundo: una vez que los hombres lo pusieron de relieve no en la expresión y en la representación sino en la identificación del “soporte” —el propio cuerpo anhelante y sufriente— con el objeto de la satisfacción.

Así el campo de la palabra aparecerá también como segundo: complemento de la dominación que circula por la expropiación material de la vida ajena, donde la palabra está como un instrumento,

⁵ Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, p. 65.

al mismo tiempo que para significar lo real, al servicio de la distorsión y el ocultamiento.

Tratemos, pues, de seguir en Marx este acceso a la significación, a la palabra, a la expresión de las significaciones mudas presentes en los objetos convertidos en mercancías. Aquí la expresión aparece en la relación, dijimos antes, entre dos objetos, donde uno sirve de soporte, en su materialidad, a la expresión de valor del otro. El uno se expresa en el otro, y es su propia materialidad la que sirve como expresión de aquello que él primero es. Mejor dicho: para hacerle "decir" lo que tienen de común. Las mercancías no hablan, pero si hablaran dirían lo que el hombre que las produce no puede decir. "Como vemos, todo lo que antes nos había dicho el análisis del valor mercantil nos lo dice ahora el propio lienzo, no bien entabla relación con otra mercancía, la chaqueta. Sólo que el lienzo revela sus pensamientos en el único idioma que domina, el lenguaje de las mercancías. Para decir que su sublime objetividad del valor difiere de su tieso cuerpo de lienzo, dice que el valor posee el aspecto de una chaqueta y que por tanto él mismo, en cuanto cosa que es valor, se parece a la chaqueta como una gota de agua a otra."⁶ "Si las mercancías pudieran hablar, lo harían de esta manera:..."⁷ Si es posible el lenguaje de una mercancía con otra mercancía es porque ambas tienen semejanzas, pese a las diferencias; aquello que les confiere realidad (y valor) es lo que tienen de común: el trabajo humano que las produjo, considerado éste en su carácter abstracto y general. Las mercancías expresan, mudamente, lo que nosotros no sabemos o callamos: recuperamos, teoría mediante (análisis del valor mercantil) lo que nosotros no sabemos, esa significación que ellas siguen expresando, pero nosotros, que las produjimos, no. Aquí es la palabra la que debe recuperar en nosotros su verdadera voz para decirnos a nosotros mismos lo que las relaciones de producción y la circulación no dicen. Se trata, una vez más, de una revalidación del lugar del sujeto como productor, devolviéndole el poder de su propia actividad encubierto en el proceso mismo de su objetivación.

En el ámbito de las mercancías, y lo que éstas expresan, aparecen presentes aunque congeladas, sólo alusivas, todas las categorías fundamentales con las cuales los hombres piensan sus propias relaciones con la realidad. El análisis de Marx consiste en leer esta obje-

⁶ *Op. cit.*, p. 64.

⁷ *Op. cit.*, p. 101.

tivación distanciadora, que ya no nos dice nada, en desentrañarla, poniendo de relieve que todos los problemas cruciales están, de algún modo, también circulando allí. Hay pues una distancia que Marx analiza: entre lo que las mercancías dicen (puesto que tienen forma, la tienen entonces para mí, que las produzco, compro o vendo) pero yo no sé leer; y lo que las palabras convencionales ocultan o no saben —y yo no sé decirlas ni escucharlas—. Se trata de un campo donde están presentes dos niveles de información y de significación: uno, mudo, en los objetos que tienen forma mercancía, pero que son jeroglíficos para mí; otro, proferido, de la palabra de quienes se llaman, y calculan, y se expresan y se dicen lo que es necesario decir para poder vivir. Se trata de hacer que el segundo exprese y no distorsione la realidad del primero, que sirve para ejercer otra función y otro poder. Se trata de buscar una coherencia en la objetivación del sujeto en el objeto, que permanece muda porque es inexpressiva y está encubierta en la relación del hombre con el hombre, y que la palabra puede descubrir transformándose en otra forma de recuperar el propio poder. Y veremos que lo que la palabra descubre, en este caso la de Marx, está presente, aunque disperso y deformado, disfrazado y materializado sin significación directa, en la mercancía. Y que son, como señalamos antes, las mismas categorías que se hallan en juego en la relación política y social, humana, de los hombres entre sí, aquellas que es necesario volver a descubrir como estando también presentes, aunque encubiertas, entre los objetos transformados en mercancías. Particularidad, universalidad, ciudadanía, identificación, tiempo de vida y espacio, consumo de la vida individual y social, anhelo insatisfecho, comunidad y cooperación, representación de lo colectivo, intercambio de cualidades, apropiación de lo ajeno, liderazgo y sumisión: vida fugaz y expropiación del propio tiempo, distanciamiento del origen, encubrimiento de la irreductible vida personal convertida en general. Todas estas referencias referidas al orden interhumano más subjetivo están ya allí, presentes en el análisis objetivo de la mera forma mercancía, como si éstas organizaran sólo un *simulacro* de equilibrio y de coherencia, elevando hacia su realización, pero despojado de su verdad y de su arraigo en los sujetos, un orden que sólo prolonga reducido, cuantificado, serializado, deformado, ese orden real que tiene al intercambio universal de los sujetos, creadores efectivos de la riqueza, como fondo y origen a ocultar, al mismo tiempo que se lo pretende satisfacer y colmar.

Sigamos, en esta exposición, tan sólo uno de los desarrollos en

la mercancía, el más evidente: la emergencia de un sistema de simbolización que en su lógica, necesaria, excluye el sentido originario y colectivo del cual, sin embargo, se partió. Para alcanzar a desentrañar el problema del valor, Marx comienza por mostrar que el valor de *cada* mercancía muestra su secreto en la forma más simple de intercambio entre dos mercancías. Es decir que el valor que para nosotros está presente en cada mercancía en realidad no es más que la *expresión*, en ella, de una relación por lo menos entre dos mercancías. La expresión ¿qué expresa? Una relación. Pero es precisamente esa relación, el proceso que engendra el hecho de que dos mercancías se intercambien entre sí, lo que convierte a cada una de ellas en significativas. ¿Significativas de qué? ¿De sí mismas, como parece? No, en realidad cada mercancía se convierte en el lugar material y sensible que sirve para que cada una de ellas exprese algo: el valor, en su propio cuerpo, de la otra. ¿Qué quiere decir expresión aquí? Que cada una lee su ser, en tanto valor, en la otra. Pero, es obvio, ninguna mercancía en realidad lee nada: somos nosotros quienes leemos en ellas. Somos nosotros, los que las producimos y las intercambiamos; relaciones que aparecen entre cosas, pero que en realidad objetivan relaciones entre los hombres. El momento subjetivo desaparece aquí, porque la lectura objetiva de un proceso que se objetiva en ellas pasa en silencio la fuente del sentido, el trabajo de los individuos —ahora separados, enfrentados— que produjeron los objetos como mercancía.

Todo el análisis de Marx consistirá, en este primer capítulo de *El capital*, en comprender estas relaciones entre cosas a través de la recuperación de su sentido en la producción y objetivación de relaciones sociales de los individuos, expresadas pero congeladas en ellas. Por eso también el análisis de la forma *relativa* de valor y la forma de *equivalente* consiste en comprender esta relación como una distancia abierta entre el valor de uso —relativa al carácter cualitativo del objeto en tanto satisface una necesidad individual— y el valor de cambio, el carácter cuantitativo en el cual se expresa lo que éstas tienen de común, el tiempo de trabajo social insumido en la producción, es decir el tiempo de vida de cada hombre en cada momento histórico; por lo tanto, lo que tienen en común como hombres finitos. Lo peculiar de esta expresión del valor consiste en que cuando aparece la forma relativa este trabajo humano queda “solidificado” en el objeto al adquirir forma objetiva en el otro, que actúa como equivalente. Aquí la significación para expresar lo que tienen de común utiliza el cuerpo real y material del objeto en el cual se obje-

tivó una subjetividad, para manifestarse. Pero la comprensión oscila (como en esos objetos que sirven para mostrar la figura y el fondo en la percepción, donde según privilegiemos una figura aparece la otra como fondo y viceversa; así también con la mercancía): si la tomamos como valor de uso, es su presencia cualitativa la que se impone, pero si atendemos a su forma de equivalente en su misma materialidad ya no hace sino expresar otra cosa en su misma cualidad: lo que en tanto objeto social tiene de común con la otra, a la que ahora sólo le sirve como expresión de su valor, es decir un aspecto que, en tanto general, se lee como cantidad: cantidad de trabajo presente en ella como común a la otra. Pero el trabajo *está realmente en ella*: si no, no hubiera podido llegar a ser lo que es, producto del trabajo humano. Pero como no se lo puede abstraer porque forma parte de su propia cualidad, sólo en la relación con otra se revela: cuando la otra cumple la función de expresión. Esta expresión es como si fuese un *gesto social*: es el gesto que la mercancía nos hace con referencia a su propio ser leído en relación con la otra. Véase que se trata, entonces, de un proceso de *proyección social*: la lectura de esta relación objetiva requiere necesariamente una referencia a la actividad subjetiva que se explicita y se descubre en esta relación. Son los sujetos que la intercambian quienes *leen* en las mercancías, pero no entienden, lo que ellos mismos, en tanto proceso social-individual, incluyeron en ellas como objetivación de sus cualidades subjetivas-sociales.

Así, el intercambio supone sujetos que forman parte de un determinado campo productivo donde cada uno de ellos quiere, para satisfacer su necesidad, algo que el otro produjo. El sujeto A quiere la mercancía del sujeto B. El intercambio entre mercancías supone la lectura objetiva de sujetos que objetivaron su subjetividad en el proceso de producirlas. O, para decirlo de otro modo: cada uno de ellos requiere las cualidades del otro objetivadas en su producto. Este sujeto A es diferente al sujeto B. Pero para que las mercancías puedan ser intercambiadas tienen que tener, como vimos, algo común en el seno mismo de su diferencia cualitativa: semejantes en lo diferentes. ¿Sobre qué se desarrolla esta semejanza objetivada? Sobre el trabajo socialmente necesario para producirlas, es decir sobre una semejanza que reconoce en su punto de partida algo así como el común destino humano, el tiempo de vida que nadie podría, parecería, expropiarle al otro; una semejanza fundamental referida al ser de los hombres: el reconocimiento de la semejanza no sólo entre los objetos sino entre los sujetos, por lo tanto, el desgaste de tiempo

humano de vida, lo que cada uno tuvo que poner de su propio e irrenunciable tiempo, de ese tiempo finito que le fue dado por vivir.

La presencia irrenunciable del tiempo de la propia vida, y su valor frente al término que es la muerte, estaría soberanamente presente en la determinación del valor. El obrero muere 24 horas cada día, dice en algún lugar Marx. Esta determinación está oculta en el aspecto cuantitativo de la mercancía. Lo cuantitativo expresa, numéricamente, la esencia, lo general del trabajo incluido en el valor, y por lo tanto al mismo tiempo, en esta elevación y distanciamiento, lo oculta, al aparecer como valor autónomo, independiente, de la relación.

A medida que se amplía el proceso productivo, y el intercambio, aparece la necesidad de establecer múltiples equivalencias, pues A ya no sólo intercambia con B, sino lo hace ahora con un espectro más amplio de productores: D, E, F, etcétera. A medida que el cambio se amplía, y los requerimientos de intercambio son mayores, A deberá establecer tantas relaciones de equivalencia cuantas mercancías ajenas intente intercambiar. Es cuando aparece la *segunda forma* para Marx, la llamada *forma total o desplegada de valor*. Aquí la propia mercancía, para el caso el lienzo, deberá leer su equivalencia en cada una de las otras mercancías, y demostrará que su propio valor permanece invariable más allá de la regulación aparentemente fortuita de sus poseedores individuales. Hay algo que permanece como fundamento del intercambio, y lo que lo determina es la magnitud de valor que encierra cada mercancía. Pero como se parte siempre de la propia mercancía, que expresa sólo un tipo de trabajo concreto determinado, todavía no expresa el carácter global del trabajo humano.

20 varas de lienzo = 1 chaqueta
 20 varas de lienzo = 10 libras de té
 20 varas de lienzo = 2 onzas de oro
 20 varas de lienzo = 1/2 tonelada de hierro

Vean que el proceso de abstracción y generalización se va realizando en el transcurso histórico, y apareciendo como resultado del intercambio mismo. (Ahora el valor aparece en una sola mercancía, y de manera unitaria porque lo representa sólo en ella.) Pero esta serie es incompleta, no tiene término, y es la suma de todas estas relaciones la que expresa el valor en la materialidad heterogénea de cada una de ellas. Esta forma "desplegada" del valor permanece aún

atada a la relación empírica de cada mercancía ajena con la propia, por lo tanto de cada sujeto con la de los demás. La suma amplía el campo, como cada uno lo hace desde la suya. Las relaciones entre los sujetos se ampliaron, también se desplegaron, y este despliegue de sus relaciones es el que se lee en la forma "desplegada" del valor, que lo objetiva. El individuo se integra, pero esta integración en un campo de intercambio se refleja en la mercancía: "el lienzo es ciudadano del mundo", dice Marx, y por lo tanto cuenta como uno más dentro de la serie de sus semejantes, las otras mercancías, como uno mismo con lo demás, en el seno de la comunidad ciudadana.

Aún resta ver el tránsito más importante, que es el que corresponde, por fin, al descubrimiento de la *forma general del valor*; bastará, nos dice Marx, con invertir la ecuación para que entonces una sola mercancía sirva de equivalente a todas las otras, para todos los que intercambian.

1 chaqueta	} = 20 varas de lienzo
10 libras de té	
2 onzas de oro	
1/2 tonelada de hierro	

En el caso de la forma desplegada de valor (anterior) vimos que cada mercancía leía su valor en cualquier otra, y por lo tanto que cada trabajo era equivalente a cualquier otro. La semejanza entre las cosas ponía de relieve la semejanza entre los hombres que las producían. Por eso pudo decir Marx que "el lienzo es ciudadano de ese mundo" de mercancías: objetivaba la ciudadanía de los hombres *en las cosas*. En cambio ahora asistimos a una transformación crucial desde el punto de vista simbólico: la inversión de la ecuación anterior, una transformación lógica, pero generadora de una nueva categoría en la relación de las mercancías entre sí. La teoría retiene, en esta ecuación, el producto de una experiencia creadora, económica y social. Lo que antes, dice Marx, era "asunto privado" de cada mercancía singular, ahora aparece como "obra común", colectiva, del mundo de las mercancías, adquiere una forma social al pasar de la bilateralidad anterior a la omnilateralidad con los demás. La mercancía de referencia —el lienzo— se convierte en equivalente general, y en su presencia natural, cualitativa, aparece como encarnación visible, para todas, del valor común a ese mundo que ella encarna, "crisálida social general". Y lo importante es que hay una mercancía que ocupa para todas las otras el lugar del equiva-

lente general. Esta mercancía se separa de las demás, ocupa frente a ellas un lugar privilegiado, porque el valor de cada una es leído previamente en su relación con ella, y porque primeramente aparece leyendo su valor en ella es que luego puede intercambiarse con cualquiera de las otras, que habrán hecho previamente lo mismo. Así aparecen entre sí mismas como valores de cambio, y si bien esta reciprocidad "surge como obra común del mundo de las mercancías", este carácter común y social, que también se refiere a su "existencia social" resulta de un proceso común, la preeminencia aparece presente sólo en el equivalente general. Parecería entonces que la forma equivalente impone a las demás su carácter relativo, el propio valor individual de cada mercancía, pero no es así. El equivalente no es más que la expresión y el resultado del desarrollo alcanzado por la forma relativa, de cada una con las demás. Y sin embargo es el equivalente general, el que reviste forma directamente o inmediatamente social, mientras que todas las otras mercancías revelan su valor sólo mediatamente, en relación con él, quien fue "puesto fuera" y "por encima" de todas las demás. Aquí, nos dice Marx, el equivalente general no comparte la forma relativa: se expresa en la serie infinita de todos los demás cuerpos de mercancías. Hay una mercancía que expresa el valor de todas las otras, *para* todas las otras, y es *en* ella donde aparece supremamente este poder presente *directamente*. Entonces, el equivalente general es una consecuencia necesaria en la gestión de categorías simbólicas y formales que socialmente se producen y aparece para facilitar la relación entre el todo y las partes y expresar allí la semejanza fundamental que se entreteje en las relaciones sociales y adquiere allí objetividad. Este proceso, que se estructura en la forma dinero (4a. forma), culmina en el fetichismo de la mercancía, es decir, cuando una mercancía llega a ejercer esta función como específica, y alcanza su "monopolio social". Así aparece el valor, escrito a través de las mercancías, expresado en ellas. Pero esto que queda significado en ellas —y sin embargo son los hombres quienes intercambian los que significan— ellos mismos no lo pueden descifrar. La mercancía que en el dinero alcanzará el monopolio social, que se separará de las otras como lo hace el despota en la forma asiática, para expresar el todo en sí misma, y ser así la unidad omnicomprensiva fuente de todo valor, ejercerá aquí su despotismo simbólico, extraviará a los hombres, merced a su significación absoluta transpuesta en ella y de la cual derivará aparentemente el valor de las demás, ocultará la fuente productora de su sentido, y frente a ellas las demás serán insignificantes, existirán en

tanto valor por mediación suya. Y sólo porque primero cada una de ellas es relativa al equivalente general, podrá luego intercambiarse con las demás como siendo comunes entre sí, pero diferentes al otro primordial.

Marx dice que para que este proceso pueda darse es preciso que los hombres se enfrenten como "personas independientes entre sí". Lo cual quiere decir: cuando las relaciones de comunidad desaparecen los hombres continúan necesariamente inscribiendo su semejanza en las cosas, construyen una comunidad de cosas semejantes que los enfrentan objetivando en ellas sólo la filigrana de ciertas relaciones abstraídas del pleno del "socius" ahora inexistente: el intercambio de cualidades equivalentes, puestas fuera de sí, en función del mínimo nivel de reconocimiento que le es dable exigir: que todo trabajo equivale al de otro como una vida humana equivale a otra vida humana cuyo tiempo se agota en el trabajar y en la producción. Si cada hombre es, como nos dice, "implícitamente" un "propietario privado de cosas enajenables", ¿qué tiene que dar de sí, fuera de esa cosa que lo representa, como su único bien posible, para los demás? La cosa es su única prolongación, su única medida, su única presencia para el otro, y el interés se agota allí. Así, el nivel en el cual se plantea la lógica de las mercancías refleja, objetivamente, de toda la compleja y densa intrincación humana, de toda la multiplicidad de las relaciones de intercambio vivido entre sí en la vida cotidiana, sólo un aspecto mezquino, un dar siempre lo justo, una medida implacable que regula el movimiento de cada cualidad separada y presente en la cosa, donde la propia corporeidad desaparece como otro semejante en el intercambio: donde las personas no intercambian su *ser* sino sólo, para ganar, algunos aspectos objetivados de su *tener*. Es inevitable entonces que este proceso haya conservado al menos dos extremos de esta complejidad afectiva: por una parte la semejanza más abstracta, la que se mide por el tiempo abstracto de trabajo considerado en su generalidad —lo que en su máxima abstracción los hombres en tanto residuo tienen de común como semejantes reducidos a su mínima expresión—, y por otro lado lo cualitativo, pero expresado sólo en el desgajamiento parcial, en las cualidades separadas, abstractas también porque abstraídas, excluidas, del cuerpo subjetivo que las objetivó. Generalidad de la vida en un extremo, reducida a la mera temporalidad abstracta; parcialidad del cuerpo cualitativo y orgánico, fraccionado en la cosa, por el otro. De este modo las mercancías organizan un sistema donde impera el despotismo encubridor del dinero como si fuese la

fuentes de todo valor —puesto que el origen del valor en el trabajo es un misterio oculto— y la presencia misma objetiva de la riqueza. Pero este sistema objetivo es complementario con otro sistema, el sistema social productor de bienes: el capital. Pero no sólo eso, porque para que Marx pueda dar cuenta de este proceso tiene que referirse a un complemento social que constituye el mundo imaginario-real de los hombres: para que estos productos aparezcan como un mundo místico, lleno de magia y de fantasmagoría, es preciso que las propias relaciones sociales entre los sujetos estén determinadas a su vez por el misticismo y las fantasmagorías, mundo donde también los hombres aparecen, como creaturas de dios, como autómatas dotados de vida propia, sin deberle nada a los demás. Por eso el cristianismo con su culto al hombre abstracto, nos dice Marx, es la forma de religión más adecuada para una sociedad productora de mercancías.

Este proceso de esfumación en el cual el fundamento del valor expresado en el dinero queda oculto como misterio, porque oculta el trabajo social que lo fundamenta y del cual participa, como hemos visto, toda mercancía sin excepción, se va desarrollando en forma cada vez más sutil, más abstracta, más distante de su fuente: la objetivación de la vida humana social. Eso se muestra en el tránsito del oro, como moneda, al símbolo y al signo. En realidad lo que Marx desarrolla en este capítulo es una teoría de la "representación" encubridora de la realidad que se tiende a expresar, al mismo tiempo que se la deforma y se la encubre.

El rasgo que nos interesa retener en este proceso está presente en el modo como una parte de un todo adquiere preeminencia en el proceso de representar ese todo (al todo de mercancías, del cual como parte, por ejemplo el oro, se separó). La similitud, la analogía o el isomorfismo existe, pues, entre este proceso y el que se desarrolló en la forma despótica: allí también el déspota se ponía fuera del sistema y era, en tanto parte, la representación del todo, que aparecía en él. Y todos estos procesos, que conglomeran un poder colectivo, distinto en cada caso y de diferente nivel, sin embargo obtienen la misma ventaja: el poder desaparece de la fuente social, múltiple y productora, para ser usufructuado por una parte no como si lo representara sino como si él mismo lo fuera todo. Es esta lógica fundamental, la comunidad humana como fundamento de todo sentido, la que aquí desaparece de lo visible y de la comprensión y del significado legible, a pesar de que sin embargo siga necesariamente permaneciendo como fundamento real del poder, aunque ella misma

—y ése es el efecto buscado y obtenido en la dominación— lo ignore.

Marx nos traza así la metamorfosis de la representación, y sus distanciamientos de la materialidad que soporta la significación. Es evidente que las mercancías no hablan: la materia es inexpresiva, somos nosotros quienes leemos en ellas los sentidos que despiertan en relación con nosotros. Pareciera que el sentido nos viene desde las cosas, pero en realidad es nuestra propia respuesta lo que leemos como si viniera desde ellas; leemos la significación social, su valor, en la relación que al menos dos de entre ellas mantienen entre sí. Pero recordemos que para que esta relación sea legible, previamente hemos tenido que ver en la materialidad de una de ellas el tiempo de vida humana incluido en su producción, en la producción de su ser cualitativo, lo que el hombre le añadió para que llegue a ser lo que es. Hemos tenido que ver en ella lo que otro, semejante a mí, hizo posible para que ella llegara a ser. Este reconocimiento del tiempo humano del otro como semejante al mío es lo que le confiere significación a algo que en sí mismo no expresa nada, sino que sólo es lo que en su cualidad aparece. Lo que sí aparece como si me dijera algo inmediatamente no es entonces su valor de cambio: es su valor de uso. Para que éste aparezca no necesito leer nada que sea objetivo: éste se revela en relación conmigo mismo, es la correspondencia entre la cualidad del objeto y el vacío desde el cual mi necesidad le reclama el que, al aplacarla o satisfacerla, lo llena todo mudamente. Aquí la relación desaparece porque yo no me leo como uno de sus extremos: las significaciones parten de mí y regresan a mí cerrando el círculo de solipsismo consumidor. No es que no exista la relación, ni que la sociedad haya desaparecido, junto con los otros, del sentido de mi propia necesidad subjetiva y personal. Sólo que se ha convertido en invisible, no se la ve ni aparece porque es una relación privada, casi solitaria, individual, sin mediación.

Podríamos, por otra parte, seguir el desarrollo del equivalente general en sus distanciamientos paulatinos, su tránsito desde la moneda (símbolo) hasta el papel moneda (signo) donde el valor de uso casi desaparece como soporte del valor de cambio, la desmaterialización paulatina del valor en el objeto que lo representa. Y, desde este proceso de suplantación paulatina, ver cómo la "representación" se independiza de la cosa representada para jugar su función de pura significación, sin relación con aquello que en principio representaba. La libra de oro era, en efecto, una mercancía utilizada para representar en su materialidad misma el valor de la otra en la medida en que ella realmente lo sustentaba. Pero cuando

la moneda "libra" ocupa su lugar ya no es más una libra (peso) efectiva: sólo la simboliza. Pero al pasar al papel moneda (signo) la representación ocupa por completo el lugar de la cosa, y se perdió allí radicalmente su origen: sólo el nombre (libra) ocupa su lugar. La racionalidad del proceso aparece, en tanto signo —universo de representación que reposaría en sí mismo— separada del proceso material-social que la originó. Es importante observar, entonces, que esto determina una metamorfosis en la subjetividad del individuo que forma parte de este campo. Por eso Marx pasa al problema del fetichismo de la mercancía y su secreto.

¿Qué sucede en el fetichismo de la mercancía? El sujeto que forma parte del campo social donde predomina el capital (sujeto productor, propietario o comprador de mercancías), este sujeto económico se relaciona con las mercancías proyectando una deformación imaginaria complemento de su carencia de racionalidad. La mercancía en tanto valor es un fetiche: parece que lo contiene en sí misma, no por su relación con las otras y con el proceso que las produjo. Por eso, dice que la mercancía es un objeto *físicamente metafísico*: tiene de físico el valor de uso, y de metafísico el valor de cambio, pero éste vale de por sí, sin comprender su origen. De la misma manera el hombre: éste también es un ser físicamente metafísico, donde su "espiritualidad" reposa en el soporte de su corporeidad "natural" sin concebirse como producto de un proceso histórico que lo originó. Las mercancías, en tanto fetiches, suponen necesariamente un modo de ser-hombre fetichista, aquellos que en su ver inmediato ven fetiches sin saberlo, porque éstos forman parte de su realidad, donde lo imaginario social predomina conformándolos.

La cooperación y la expropiación de los poderes del cuerpo

Analicemos otro desarrollo, en el mismo Marx, que traza en diferente nivel el proceso de sustracción astuta del poder colectivo en la atomización individual y el ocultamiento de ese poder en la representación dominante y despótica del capital. Se trata del proceso de desarrollo histórico de la cooperación, tal como lo analiza en el libro iv de *El capital*.

Este capítulo, cuya lectura "economicista" muestra habitualmente el desarrollo y la complejidad que alcanzan las fuerzas produc-

tivas, tiene sin embargo resonancias mucho más amplias que atañen sobre todo al problema político: el problema del poder colectivo expropiado y el obstáculo para la recuperación. Cuando Marx, desde la *Ideología alemana*, sitúa a la cooperación como presupuesto de todo proceso histórico, y cuando desarrolla posteriormente en *El capital* la metamorfosis que la cooperación sufre en el capitalismo como fundamento de la expropiación de la riqueza, no hace sino poner de relieve el suelo humano elemental, el fundamento material del cual deriva toda creación de poder humano en la historia. El proceso de la cooperación se caracteriza por ampliar e incrementar la capacidad individual en y por medio de la actividad colectiva: los dos extremos indisociables y siempre presentes.

Los caracteres cualitativamente diferentes que adquiere la capacidad productiva humana por el hecho de la cooperación simultánea de muchos individuos implican siempre acrecentamiento, ampliación, estimulación, economía y socialización del poder individual por el hecho de su actividad colectiva. Resumamos sus características:

- acrecienta la potencia mecánica del trabajo;
- amplía el campo espacial de su acción;
- reduce el tiempo en proporción a la escala de producción;
- aplica mucho trabajo en poco tiempo en el momento crítico;
- estimula la emulación de los individuos y los pone en tensión;
- imprime a las operaciones análogas de los muchos individuos el sello de lo continuo y lo polifacético;
- efectúa simultáneamente diversas operaciones;
- economiza los medios de producción en virtud del uso colectivo;
- despoja al individuo de sus trabas individuales y desarrolla sus capacidades en cuanto parte de un género.

De este modo la cooperación es la actividad colectiva que elabora un poder inédito en la naturaleza, cuya creación determina tanto el incremento de la riqueza colectiva como individual. Entiéndase que hablamos aquí de la riqueza en el sentido que hemos señalado antes en Marx: como poderes del individuo que se crean en el intercambio universal. Cada producto, tanto como las capacidades de cada individuo, resulta del poder colectivo que lo engendró. Quiere esto decir que cada uno de los miembros del grupo que coopera percibe su resultado al mismo tiempo como colectivo y común, y cada uno de

ellos participa necesariamente en él. No hay privilegio respecto al producto ni respecto a la dirección o a la jefatura de la actividad común.

Esto es lo que nos interesa subrayar en la cooperación simple que aparece en las comunidades llamadas "primitivas", donde se dan las siguientes características:

- no hay relación de dominación ni jefatura despótica;
- amplía el campo individual en función del campo colectivo;
- no hay separación entre la actividad práctica y el pensamiento que la representa;
- el poder y la capacidad individual de cada miembro resulta de su pertenencia a la colectividad;
- deciden en común sobre la aplicación y el resultado de ese poder;
- se reconocen como semejantes, formando parte de un mismo género;
- lo subjetivo se objetiva prolongándose en los demás hombres, quienes constituyen colectivamente el cuerpo común en el cual se extiende el cuerpo individual;
- no hay separación entre la "naturaleza" y la propia naturaleza;
- no hay un individuo que pueda aparecer como "siendo" o "teniendo" el poder;
- no hay representación usurpada del poder colectivo, ni instituciones que sean sus depositarias.

En realidad, lo que toda política revolucionaria trata de lograr en su actividad consiste, precisamente, en devolver a los hombres la conciencia de este poder colectivo que les es propio, y convertirlo en el fundamento activo de toda transformación social. Esa fuerza colectiva, que la cooperación simple desarrolla desde el comienzo de la historia y que llega hasta la actualidad, es la única fuerza capaz de resistir aquella que desde el poder establecido nos enfrenta, ya que sólo ella puede hacerle frente eficazmente. Porque es la misma fuerza de la cooperación colectiva presente en lo económico la que debe convertirse en "política", pero para ello debe recuperarse y organizarse como fuerza propia. Y por eso se trata más bien de un descubrimiento y no de una creación, porque la cooperación colectiva es el fundamento siempre presente de toda producción y de todo poder, de la cual vive el poder que nos enfrenta como si fuera

propio, y no derivado y apoyándose en aquél, que expropió y utiliza a su favor. Las vicisitudes históricas que llevaron a este despojo culminan, contradictoriamente, en el sistema capitalista: cooperación subyacente en la producción, atomización en la dispersión individual. Lo que la cooperación parecería anunciar en *El capital* sólo como una condición de la producción llamada económica, no es sino la descripción de este poder político fundamental que se debe recuperar. Recuperar decimos: porque ya está presente en el fundamento mismo del poder que se dirige contra sus propios productores. Sucede que a nosotros, que formamos parte de este sistema capitalista, nos resultan casi impensables las condiciones de este poder colectivo que también es individual porque depende de que le prestemos nuestro cuerpo a su poder.

¿Cuál fue la transformación que el capital produjo en la cooperación para poder usufructuarla en su provecho? Históricamente el capital en formación parte ya de una actividad, el artesano medieval, disperso en numerosos procesos individuales de trabajo, y los transforma en un proceso *combinado* de trabajo: la manufactura. Los reúne en un mismo lugar pero los separa al mismo tiempo. Los reúne para aprovechar e integrar el trabajo colectivo; los separa, sobre todo de su anterior integración, para despojarlos de sus frutos, y es usurpando la dirección del trabajo colectivo desde la cual se desarrolla el papel del capitalista. La dirección de una actividad colectiva en la cooperación no confiere necesariamente a quien la ejerce un poder individual sobre la colectividad social: se convierte en tal en el capital.

Esa función directiva, vigilante y mediadora, se convierte en función del capital no bien el trabajo que le está sometido se convierte en cooperativo...

La dirección ejercida por el capitalista no es una función derivada de la naturaleza del proceso social del trabajo; es a la vez función de la explotación de un proceso social de trabajo (*El capital*, t. I, vol. 2, p. 402).

Lo que el capitalista —director, vigilante y mediador— introduce en el seno de una actividad colectiva no es sólo la dispersión vivida de los trabajos que él reúne objetivamente en su provecho, sino la negación de este campo colectivo propio que actualizan los hombres que trabajan. El capitalista se convierte en la personificación del poder usurpado; el mediador se convierte en el fundamento absoluto de lo que él reúne y conecta. ¿Qué sucede en la cabeza del trabaja-

dor cuyo poder es usurpado? Marx señala la aparición de un campo subjetivo *imaginario* que le devuelve a los trabajadores, bajo la forma de una representación, la existencia real de esa nueva forma de dominación: la representación del poder como organización exterior, ajena y desconocida —plan ideal—, al mismo tiempo que sometimiento práctico y autoritario de la propia voluntad a la voluntad de otro:

La conexión entre sus funciones, su unidad como cuerpo productivo, radica *fuera* de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene cohesionados. Las conexiones entre sus trabajos se les enfrentan idealmente como *plan*, prácticamente como *autoridad* del capitalista, como poder de una voluntad ajena, que somete a su objetivo la voluntad de ellos (*El capital*, t. I, vol. 2, p. 403).

Esta conexión, usurpada por el capitalista, la de reunirlos e incluirlos en una unidad productiva, es la que, al desplazarse fuera de ellos, asume (para ellos, idealmente) la *representación* tergiversada de lo colectivo en el plan. Es la propiedad de los medios que el capitalista compró lo que le permite imponer su propio objetivo y comprar el trabajo ajeno, disperso, individual, e integrarlos como un nuevo colectivo en el lugar social que él les abre. Plan que reside fuera de ellos, este poder de organización, racionalidad y orientación del trabajo colectivo, aparece prácticamente como autoridad. Plan ideal y autoridad real: ambos imponiendo una nueva forma de cooperación donde se mantiene al mismo tiempo la dispersión, ahora bajo un nuevo mando.

El mando supremo en la industria se transforma en atributo del capital, como en la época feudal el mando supremo de lo bélico y lo judicial era atributo de la propiedad territorial (p. 404).

El objetivo de este proceso es evidente: obtener *gratuitamente* el fruto del poder colectivo de producción, de la fuerza humana de cooperación:

La fuerza productiva social se desarrolla gratuitamente no bien se pone a funcionar en determinadas condiciones, que es precisamente lo que hace el capital (*ibid.*).

Pero lo que interesa comprender es lo siguiente: al mismo tiempo que se produce esta expropiación del poder colectivo, y la atribución

al poder del capitalista de un *plan ideal* que acompaña a su representación consciente como un complemento también de su poder racional, se produce una transformación de los poderes del propio cuerpo individual del obrero. Véase el énfasis que pone Marx en la transformación subjetiva, tanto consciente como sensible, del trabajador. El capitalismo comienza transformando totalmente la individualidad del trabajador, en su cuerpo y en su cabeza. Se va instaurando una distancia entre los poderes del cuerpo individual y el sistema de producción, la cual implica una metamorfosis de la estructura individual, psíquica y sensible a la vez, del trabajador. No existe un poder dominante exterior que al mismo tiempo no produzca, para poder ejercerse como tal, la desintegración del poder individual del cual resultará la sumisión colectiva. Cada hombre debe convertirse en el lugar de una dependencia con su componente imaginario, racional y corporal. Lo cual quiere decir: el poder del capital se produce extrayendo y convirtiendo en propios los poderes del cuerpo socializado de los hombres. Para obtener esto, este poder ha tenido que desintegrar realmente, cualidad a cualidad, ese poder del cuerpo individual, y concentrarlo como algo ajeno y exterior, pero dotado de esa conciencia ideal y de voluntad real que él posee pero los trabajadores no:

Lo que pierden los obreros parciales se concentra, enfrentado a ellos, como capital (*ibid.*).

Insistimos: el capital aparece, en esta etapa manufacturera, *personificado*. Todo este proceso de concentración y succión, durante el cual se expropia la corporeidad (cualidades, fuerza, vida, objetivos propios y razón), se lo concentra como poder de otro. Si parece, ante la mirada actual, que ya no pasa nada, que se nace así, es porque el cuerpo y la individualidad empírica del hombre, en su mera "materialidad biológica" y corporal, persiste como tal, entero y redondo frente a uno: la desintegración de la que hablamos no se ve. Pero es sólo un cuerpo abstracto —abstraído de sus relaciones cotidianas que lo determinan— lo que vemos en él, sin concretizarlo con el saber. Esta fragmentación del cuerpo es invisible y al mismo tiempo real: fragmentación de flujos de energía del cuerpo, fuerza disociada, reorganizada en función de códigos externos que la desintegran previamente para incluirla en nuevos círculos de valores, de objetos y de máquinas y de acuerdos fragmentarios con el mundo exterior, de los cuales la propia individualidad orgánica, posible en su solo ser deseante, desaparece.

Esta desintegración y empobrecimiento del cuerpo es correlativa con una organización despótica interiorizada en su pensar —atribución del plan ideal— que piensa a partir de una representación de la realidad que valida y ratifica este poder por una razón impene-trable a la que se pliega. Marx acentúa este lugar subjetivo de la representación, el modo como se organiza la comprensión de este proceso en la cabeza de cada obrero y sin el cual no habría domina-ción acabada y eficaz:

Este proceso de escisión comienza por la cooperación simple en la que el capitalista, frente a los obreros individuales, *representa* la uni-dad y la voluntad del cuerpo social de trabajo (p. 440).

Esta representación es esencial. Constituye una forma mental “simbólica e imaginaria” de devolverle a la conciencia la realidad vivida, y de la cual el poder colectivo de la cooperación desapareció. Lo colectivo aparece, desde el seno mismo de la reunión de los obreros conglomerados, como poder individual del capital. Aparien-cia, sí, puesto que el poder de cooperación reside en el colectivo de los trabajadores. Pero por otro lado realidad, en la medida en que la representación corresponde efectivamente ahora a quien ejerce ese poder de su voluntad sobre los demás. Es real que el poder colectivo pasó al capitalista; es real que la inteligencia pasó junto con la cien-cia y la técnica del lado del dueño de las condiciones de producción; también es real que el plan reside fuera del poder colectivo, sirviendo intereses que le son contrarios. Lo imaginario del obrero complemen-ta la realidad de la dependencia, tiende a darse la imagen del mundo adecuada a la experiencia vivida. Pero también es, por otro lado, real algo que el obrero no sabe, porque para que sea real para él y sea conquistado como tal depende de que sea sabido. El obrero igno-ra lo fundamental que reside en él: el poder de la cooperación, la fuerza común. Lo que el sistema traslada a su cabeza, lo que ésta interioriza, no es el proceso de transformación y pérdida operado en cada uno, sino la realidad de la dependencia vivida actual. La cooperación perdida en la historia es, pues, real y al mismo tiempo no lo es: para que llegue a serlo requiere que el obrero la recupere como cooperación colectiva y propia en el proceso político, fuera del proceso de trabajo capitalista. Pero para ello debe pensar e imaginar su recuperación como extensión del propio poder que se abre desde el cuerpo individual hasta reencontrar el de los demás. En el poder atribuido como representación al capitalista, en tanto razón, saber y

autoridad, se esconde un proceso histórico que llegó a producir esta representación. Pero su contenido no está presente en el saber de cada obrero proporcionándole la clave de su propia sumisión: esta historia le es exterior. Por eso, lo que el capital gana históricamente como expropiación del poder colectivo, lo pierde la colectividad tra-bajadora como poder propio.

Este proceso que estamos describiendo corresponde a la manufac-tura, reposa, aun en tanto sistema, en la reunión colectiva de los trabajadores, quienes en ese conglomerado lo hacen ser, le dan obje-tividad. El sistema no creó aún, para sí, una figura independiente con objetividad propia, que convierta al obrero en mero medio de su funcionamiento. Aquí el sistema descansa aún en la unidad pro-ductiva que de hecho se actualiza sólo cuando los obreros, día a día, se reúnen colectivamente para realizar esa actividad que, con su presencia, recrean y sostienen. Los obreros hacen ser a la manufac-tura al actualizar, en tanto conjunto real, las fuerzas y cualidades de sus cuerpos reunidos, viniendo desde la dispersión a concentrarse en los lugares de trabajo. El proceso productivo no tiene objetividad real independiente, no reposa todavía en sus propios presupuestos, porque se disuelve una vez que los obreros vuelven a dispersarse: las cualidades del sistema tienen aún como soporte el cuerpo de los trabajadores. Por eso:

...la destreza artesanal continúa aún siendo la base de la manufac-tura y el mecanismo colectivo que funciona en ella no posee el esqueleto objetivo independiente de los obreros mismos, el capital debe luchar sin pausa contra la insubordinación de éstos (p. 448).

Los obreros reconocen aún que el proceso de producción reposa sobre las cualidades de sus propias fuerzas y de sus propios cuerpos. La dominación acabada del capital sobre los cuerpos de los traba-jadores sólo se logrará cuando estas cualidades de la destreza arte-sanal se hayan desgajado de sus cuerpos, se hayan convertido en atributos de las máquinas, y la manufactura haya dejado su lugar a la gran industria. Es decir, allí donde las máquinas hayan adquirido las cualidades productivas que antes pertenecían a los cuerpos, y donde las fuerzas que las mueven provengan de un poder indepen-diente y autónomo del cuerpo humano: el primer motor que mueve los innumerables órganos de ese gran autómeta, las máquinas, y respecto de las cuales los obreros sólo ocupan ahora el lugar de apén-dices. Gran autómeta: sistema mecanizado que contiene en sí, obje-

tivadas, producto de un gran proceso de abstracción y exteriorización, cualidades y fuerzas y relaciones que antes se desarrollaban en la existencia colectiva humana, pero que ahora aparecen constituidas en un cuerpo automático, cuerpo de metal, que sólo retiene, de esa densidad compleja que entretejen los cuerpos en la vida social, las articulaciones y los enlaces útiles, específicos a sus propios objetivos, para cuya existencia todo lo demás —la vida densa y espesa de la existencia social— sobra y aparece como un excedente a eliminar de ese nivel privilegiado, separado, el único importante: la vida del capital.

En la fábrica... reaparece la cooperación simple y ante todo, por cierto (aquí prescindimos del obrero) como conglomeración espacial de máquinas de trabajo que operan simultáneamente...

Reaparece aquí la cooperación —característica de la manufactura— por la división del trabajo, pero ahora como combinación de máquinas de trabajos parciales (p. 461).

A la conglomeración espacial y simultánea de los trabajadores en la manufactura corresponde ahora la conglomeración espacial y simultánea de las máquinas. A la cooperación entre individuos sucede la cooperación previa entre máquinas. Así la cooperación que aparece reunida en el gran autómatas no es el producto de la propia actividad colectiva sino que viene desde fuera, preexiste a la de los obreros como individuos que realizan una experiencia común:

En el sistema de las máquinas, la gran industria posee un organismo de producción totalmente *objetivo* al cual el obrero *encuentra* como condición de producción material, preexistente a él y acabada... La maquinaria... sólo funciona en manos del trabajador directamente socializado o colectivo. El carácter cooperativo del proceso de trabajo, pues, se convierte ahora en una *necesidad técnica* dictada por la naturaleza misma del medio de trabajo (p. 470).

El trabajo es ahora, nos dice, directamente socializado o colectivo: no son los hombres los que se reúnen para producirlo: no está mediado por la colectividad real. El sistema mismo establece en lo individual su carácter directamente social. La cooperación no es una necesidad que los hombres descubran, creen y produzcan en común: es ya sólo una necesidad técnica, parcializada por su objetivo, que viene desde el sistema, y está dictada no por las necesidades de los trabajadores sino por la naturaleza misma del medio de trabajo.

Las fuerzas productivas que surgen de la cooperación y de la división del trabajo no le cuestan nada al capital. Son fuerzas naturales del trabajo social (*ibid.*).

Pero no sólo se aprovecha gratuitamente el trabajo actual. Sucede lo mismo con el trabajo pretérito, el producto de todo el esfuerzo colectivo anterior.

Con la creación capitalista del "gran autómatas" culmina el proceso de dominación objetiva del capital sobre las fuerzas productivas. No se trata sólo de que el obrero imagine o se formule la representación de un plan exterior, que se lo atribuya, como durante la manufactura, al capitalista. Ahora lo imaginario e ideal de la subjetividad del trabajador encuentra su concordancia real y efectiva con la organización objetiva del mundo exterior. Lo que antes era meramente mental y dejaba abierta la posibilidad de verificar su identidad pensada, meramente representada en la recuperación colectiva que era su fundamento, y estaba presente aún como contradicción, en la corporeidad conglomerada de los obreros de la manufactura, ahora en cambio se cierra en una figura libre, propia, objetiva y externa que la confirma.

Por cuanto a nivel del capital y del trabajo asalariado la creación de un cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata... esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente mental, no existe sólo en la imaginación de los obreros capitalistas.

Tanto las condiciones objetivas como las subjetivas, que no son más que dos formas diferentes de las mismas condiciones (*Grundrisse*: 395).