

## EL SINTOMA SOCIAL

### SI NO FUERA POR...

*La sociedad no existe* (Margaret Thatcher)

*El Todo es la no verdad* (T. W. Adorno)

1. El paradigma (modelo) y su ejemplo. Psicoanálisis aplicado. La regla y la excepción. Esto es un ejemplo de aquello (las dificultades de la inducción. El pavo inductivista de B. Rusell<sup>1</sup>) La discordia de lo universal y lo particular. Lo particular: la *quantité négligeable* de la Filosofía<sup>2</sup>. La Estética crítica de la filosofía (las paradojas kantianas del juicio reflexionante). De Hegel a Lacan: o como se afila la dialéctica para ser verdaderamente negativa.
2. Ideología. El síntoma social: ...porque no saben lo que hacen. Transición feudalismo al capitalismo. Ideología en Marx y en Lacan. Para comprobar hasta qué punto la cuestión del método es inseparable de la estructura misma de la cosa misma. Dicho de otro modo, como la característica relación, dialéctica en la época del síntoma, entre lo universal y lo particular exige la lectura *sinthomática*. La realidad está sostenida por la fantasía ideológica, esto es, la realidad es ya excepción a la regla. Interpretar es necesariamente interpretar al síntoma.
3. Clínica de lo social: Mientras todo (no) sea posible... Las paradojas de la identificación (Epiménides y el barbero) La resolución de las paradojas es paradójica.

Para 1. Referencia a Freud: Leonardo, Lacan/Shakespeare-Hamlet. Culturalismo (lo universal y lo particular: Horkheimer. Lo que no cesa de escribirse= el síntoma= lo necesario). Stephen Jay Gould: la ciencia sujeta a los mismos prejuicios que el pensamiento vulgar. Pero esos prejuicios sólo pueden ser mostrados a través de ejemplos “vulgares”, a través del análisis de la mitología popular. Un falsacionismo singular. Pero lo más fascinante es que “la teoría de la evolución sin dogmas sólo puede concebirse adecuadamente mediante el ejemplo, en este caso, la explicación de un grupo de fósiles de las Montañas Rocosas (Burgess Shale, traducido en el libro de Zizek erróneamente como “el yacimiento burgués”!!!) sólo puede ser

<sup>1</sup> “Este pavo descubrió que, en su primera mañana en la granja avícola, comía a las 9 de la mañana. Sin embargo, como buen inductivista, no sacó conclusiones precipitadas. Esperó hasta que recogió una gran cantidad de observaciones del hecho de que comía a las 9 de la mañana e hizo estas observaciones en una gran variedad de circunstancias, en miércoles y en jueves, en días fríos y calurosos, en días lluviosos y en días soleados. Cada día añadía un nuevo enunciado observacional a su lista. Por último, su conciencia inductivista se sintió satisfecha y efectuó una inferencia inductiva para concluir: “Siempre como a las 9 de la mañana”. Pero, ¡ay! Se demostró de manera indudable que esta conclusión era falsa cuando, en la víspera de Navidad, en vez de darle la comida, le cortaron el cuello. Una inferencia inductiva con premisas verdaderas ha llevado a una conclusión falsa.” (apud Alan F. Chalmers: ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? (1976) Siglo veintiuno editores, Madrid, 1984 (tercera edición) pp. 28-29)

<sup>2</sup> “Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: beim Begrifflosen, einzelnen un Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgeferigt wurde und worauf Hegel das etikett der faulen Existenz klebte. Ihr Thema wären die von ihr als kontingent zur quantité négligeable degradierten Qualitäten. Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist.” Negative Dialektik, p. 20  
(La Filosofía, de acuerdo con su estado histórico, tiene su verdadero interés allí donde Hegel, de acuerdo con la tradición, declaró su desinterés: en lo sin-concepto, lo individual y lo particular; en aquello en lo que desde Platón fue desechado como caduco e insignificante y sobre lo que Hegel finalmente colgó la etiqueta de existencia corrompida (faulen Existenz). Su tema serían las cualidades que ella mismo degradó como contingentes a cantidades negligibles. Es perentorio para el concepto aquello a lo que no alcanza, lo que soslaya su mecanismo de abstracción, lo que no es ya un ejemplar del concepto. (La traducción es mía)

hallada mediante la elaboración de un modelo que no es otra cosa sino el caso singular de la conocida película de Frank Capra: *What's a wonderful life* (¡Que bello es vivir). El papel de la contingencia es destacado así frente al evolucionismo teleológico ordinario, el que no permite ver que los fósiles de Burgess Shale pertenecen a especies absolutamente nuevas que contradicen las bases mismas de la teoría evolutiva clásica, en especial ese principio de la supervivencia de los más fuertes, razonamiento circular donde los haya (esto es paradójico, y como paradójico, índice de goce). Breve referencia al cuarto sapo freudiano.

Pero está por demostrar que el pensamiento sea abstracto y la realidad concreta. O que la dimensión particular corresponda a la realidad y la universal al pensamiento. Como veremos las cosas, al menos en una sociedad como la nuestra, capitalista, las cosas en realidad piensan (abstractamente). Son pensamientos no pensados, si lo prefieren, tiene forma de pensamiento antes de que sean pensadas. No es otra cosa que lo que decía Dalí en sus elucubraciones sobre el método paranoico-crítico, o en sus artículos sobre fotografía.

La cuestión del ejemplo. (Zizek, porque...p. 60)

Comentario crítico del libro de Andrej Warminski, *Readings in Interpretation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987. A propósito de la relación de la ley y el crimen, de la “dialéctica de la identidad”, de lo que W. llama un “intercambio (quiasmático) de propiedades”

El ejemplo de ejemplo y el modo en que Hegel concibe la diferencia entre el ejemplo (*Beispiel*) y su significado, pensamiento puro. Los ejemplos han sido siempre denostados por la Filosofía. Warminski analiza el ejemplo aristotélico del conocimiento, esto es, cómo un elemento material se convierte en elementos inmaterial, objeto de pensamiento. Lo que Cassirer llamaría el problema del conocimiento. Es el célebre ejemplo de la cera y el anillo. Las “cosas” son tomadas por el pensamiento sólo en cuanto a su forma no a su materialidad, en la sensación sólo la forma llega al alma, sin la materia.<sup>3</sup> Para la concepción corriente “Un ejemplo es sólo un recurso extraño, pasivo, que nos permite dar expresión plástica a nuestro pensamiento; aunque nuestro pensamiento lo necesita para lograr una comprensión clara, debemos cuidar que no nos seduzca su literalidad<sup>4</sup>, el exceso de su contenido externo, particular: en última instancia, un ejemplo “es sólo un ejemplo”, debe negarse a sí mismo dirigiendo nuestra atención hacia su núcleo conceptual. (...) Debemos impedir que la presencia-para-sí interna del pensamiento se pierda y se disperse en la riqueza falsa y engañosa del ejemplo: el contenido interior debe prevalecer y penetrar la falsa inmediatez del ejemplo. No obstante... siempre existe un punto en el cual se derrumba, se invierte, esta oposición del pensamiento interno/activo y su ejemplo externo/pasivo: el punto en el que Hegel intenta explicar por medio de un ejemplo *la diferencia misma entre las lecturas literal y correcta (teórica) de un ejemplo*.<sup>5</sup> En este punto se produce una especie de cortocircuito paradójico: la diferencia entre el ejemplo y el contenido conceptual que se supone ejemplificado *aparece inscrita en el ejemplo mismo*; el mismo ejemplo “proporciona un ejemplo” de como debemos tratarlo en tanto “puro ejemplo”. En síntesis: existe por cierto el peligro de que la riqueza excesiva del contenido inmediato de un ejemplo nos seduzca, pero el único modo de evitarlo es *basarse en un “buen ejemplo”*. Esta es la inesperada inversión a la que se refiere Warminski: “un intercambio (quiasmático) de propiedades” entre el interior del pensamiento y el exterior de su ejemplo. Entonces lo “activo” pasa a ser el ejemplo, que

<sup>3</sup> Este modelo es rechazado drásticamente por Platón en el Teeteto, como modelo del conocimiento.

<sup>4</sup> Cf la problemática del pensamiento sin imágenes adorniano (Bilderverboten) y al mismo tiempo su apología de lo particular.

<sup>5</sup> Me parece que aquí reside toda la problemática de la ironía que de Man aborda en sus últimos libros.

genera su diferencia con el pensamiento, mientras que el pensamiento interior subsiste como un medio pasivo que alcanza su contenido con la ayuda del ejemplo...”pp. 60-1

“Por esta razón, la discordia entre lo universal y lo particular es *constitutiva*: su encuentro siempre “se frustra”. El impulso del proceso dialéctico consiste precisamente en esta “contradicción” entre lo universal y su particular”. Lo particular es siempre insuficiente o excesivo, o ambas cosas a la vez, con relación a su universal: es excesivo, puesto que lo universal, en cuanto es “abstracto”, no puede incluirlo; insuficiente (y esta es la contracara de la misma dificultad), porque nunca hay bastante de lo particular para “llenar” el marco universal. Esta discordia entre lo universal y lo particular podría “resolverse” si se alcanzara el reposo de un encuentro afortunado en el que la disyunción, la división del género universal en especies particulares, fuera *exhaustiva, sin resto*; pero la disyunción/división de un conjunto significativo no es nunca exhaustiva, siempre queda un lugar vacío ocupado por el elemento excedente que es el conjunto mismo en la forma de su opuesto: es decir, como conjunto vacío. En esto difiere la clasificación significativa de la clasificación usual, de sentido común: junto a la especie “normal” siempre encontramos una especie suplementaria que ocupa el lugar del propio género.

“Esta es entonces la paradoja básica de la lógica lacaniana del “no todo” (*pas tout*): para transformar una colección de elementos particulares en una totalidad consistente, hay que añadir (o sustraer, lo que es lo mismo: postular como excepción) un elemento paradójico que, en su misma particularidad, encarna la universalidad del género en la forma de su opuesto”.

Sobredeterminación: determinación del todo por uno de sus elementos que, según el orden de la clasificación, debería ser sólo una parte subordinada.

SEGUIR CON EL EJEMPLO DE JESUCRISTO p. 61-62.

Y PASAR A LA REFERENCIA BREVE DE EPIMENIDES. LO UNIVERSAL, LA IDENTIDAD<sup>6</sup>, SE CONSTITUYE DESDE LA EXCLUSIÓN DE LO PARTICULAR.

El interés moral de las paradojas clásicas:

Epiménides: La antigua paradoja del Epiménides *el cretense*. Tal como la fórmula Quine: “Si decía la verdad, era un mentiroso. La versión más pura: el pseudomenon: “Soy un mentiroso”. O aún “Esta afirmación es falsa” Antinomia: una afirmación que es verdadera si y sólo si es falsa. La eliminación de la paradoja tiene un precio: “Nada menos que la repudiación de parte de nuestra herencia conceptual”

El barbero: paradoja que Russell atribuía a una fuente desconocida en 1918. En cierto pueblo hay un hombre que es barbero. Este barbero afeita sólo a todos y cada uno de los hombres que no se afeitan a sí mismos. Pregunta: ¿se afeita a sí mismo?

“Todo hombre en este pueblo es afeitado por el barbero si y sólo si no se afeita a sí mismo. Por tanto, en particular, el barbero se afeita a sí mismo si y sólo si no se afeita a sí mismo. Tenemos problemas si decimos que el barbero se afeita a sí mismo y tenemos problemas si decimos que no.”, p. 2

La solución de Quine: “¿Qué tenemos que decir del argumento que prueba esta inaceptable conclusión? Afortunadamente descansa en presunciones. Se nos pide que nos traguemos una historia sobre un pueblo y un hombre en él que afeita sólo a todos y cada uno de los hombres que no se afeitan a sí mismos. Este es el origen de nuestra dificultad; concedamos esto y acabaremos por decir, absurdamente, que el barbero se afeita a sí mismo y no se afeita a sí

<sup>6</sup> lo universal es la identidad en tanto en cuanto toda determinación es negación. Así la fórmula posible de la identidad es yo soy lo que soy, som el que som, la ley es la ley. Universal afirmativo.

mismo. La conclusión correcta es exactamente que no existe tal barbero.” P. 2 “...lo que es extraño pero verdadero en la otra paradoja es que ningún pueblo puede contener a un hombre que sólo afeita a todos y sólo a aquellos hombres en el pueblo que no se afeitan a sí mismos.”

En ambos casos nos las tenemos con una totalidad (un pueblo (todos los hombres –varones de un pueblo), una nación, todos los cretenses). En ambos casos la solución (superación) de la paradoja nos proporciona una totalidad lograda. En ambos casos la desaparición de la paradoja se logra con la introducción de una prohibición (exclusión). Tenemos aquí, en sustancia, la estructura de la identidad “nacional”.

La relación entre lo universal y lo particular encuentra su verdad al trascender, más allá (Jenseits) de, la dimensión de la identificación: la verdad del goce. En Epiménides, con toda inconsistencia lógica, con toda paradoja, se hace un agujero en el Otro, esto es, S de A tachado, lo que permite la instalación del fantasma, el plus de goce. Además con Epiménides se abre la dimensión del gran Otro.

Para 2.

Es necesario despejar el campo. Ni Marx, ni Freud, al menos, son los teóricos de la sospecha. Son sólo teóricos de la sospecha desde una postura cínica, post-ideológica. Muy al contrario tanto Marx como Freud son lo que podríamos llamar ingenuo-formalistas, que es lo mismo que decir crédulos (*dupes*) del supuesto sentido que es la forma. Pues son formalistas porque conciben la forma, la apariencia si se prefiere, no como pantalla, disfraz, máscara de una realidad profunda, que habría que descubrir, sino como un misterio en sí misma. La forma no encubre sino que revela (necesidad de la forma, sobredeterminación<sup>7</sup>) Por lo que se interesan ambos es por el misterio mismo de la forma. ¿por qué las cosas han adquirido esa forma? Y no: detrás de la forma se halla el secreto que se oculta es la pregunta fundamental

Así lo expresa Freud: “En el fondo, el sueño no es mas que una forma particular de nuestro pensamiento, posibilitada por las condiciones del estado dormir. Es el trabajo del sueño el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad.”

Este es el primer paralelismo que debemos establecer en esta especie de Marx con Freud que Z. establece en el intento de mostrar la convergencia de crítica y psicoanálisis. Veamos:[ De la misma forma que Freud procede respecto al sueño, procede Marx con respecto a la forma-mercancía y su secreto. En primer lugar, para Freud el sueño es una *forma*, esto es algo significativo, no algo insignificante. En segundo lugar, debemos librarnos de la fascinación de la significación oculta, esto es, del contenido encubierto por la forma del sueño, para fijar nuestra atención en la forma misma. Del mismo modo Marx respecto al secreto de la forma-mercancía. Primero hemos de romper la apariencia según la cual el valor de una mercancía depende del puro azar, esto es concebir la mercancía como forma, suponer un sentido a la forma mercancía, un sentido que se oculta. Para, a continuación, una vez penetrado ese misterio –recordemos, la determinación del valor por el tiempo de trabajo–, dirigirnos al misterio de la forma, pues el desciframiento primero en modo alguno “elimina su forma de cosa”. La revelación del misterio (el equivalente del contenido latente en los sueños) no basta. El misterio de la mercancía, el verdadero secreto no está tras la forma, sino en la forma misma. La última pregunta, la decisiva es: ¿Por qué el significado oculto se ha disfrazado en esa forma?. Zizek se autoriza aquí en Sohn-Rethel: “La economía política (estamos en la

---

<sup>7</sup> Para Adorno (Teoría estética) “Wahrheit als Schein des Scheinlosen” (Verdad como apariencia de lo que no tiene apariencia)

crítica de la economía política)... no se ha planteado ni una sola vez la pregunta de por qué ese contenido ha asumido *esa forma en particular* (el subrayado es mío), o sea, por qué el trabajo se expresa en valor, y por qué la medición del trabajo mediante la duración del mismo se expresa en la magnitud del producto.”

Estamos en efecto ante una matriz. El capitalismo condición de posibilidad del psicoanálisis si podemos establecer un nexo entre forma-mercancía y forma-pensamiento. La tarea de Sohn-Rethel (*Warenform und Denkform*, 1971; *Geistige und körperliche Arbeit*, 1972): ”La abstracción del intercambio *no es* pensamiento, pero tiene la *forma* de pensamiento” De esta sintética fórmula se siguen consecuencias decisivas, tan decisivas que podemos hablar, como hace Zizek, de inconsciente de la forma mercancía. Pues, en efecto, la afirmación de Sohn-Rethel implica nada más ni nada menos la existencia de un pensamiento que no es pensado, o para decirlo con mayor precisión: una forma de pensamiento cuyo estatuto ontológico no es pensamiento. La Otra Escena. El intento explícito de S.-H., la crítica de la epistemología burguesa, encuentra así todo su sentido, enfrenta a la filosofía con su sustancia, con su hueso, si me permiten la ironía hegeliana, la confronta con un tú eres eso, eres ese pensado sin pensamiento, cuya opacidad es indispensable para la constitución misma de la filosofía, un lugar que la filosofía “no lo puede tener en consideración sin disolverse, sin perder su consistencia.” Del mismo modo, y esto es también decisivo, porque es consecuencia directa de lo anterior, el comportamiento práctico del que intercambia en el mercado está determinado por esa misma estructura; dicho brevemente: el intercambio es posible si y sólo si, el intercambio es una realidad que “sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él no sean conscientes de su propia lógica; es decir un tipo de realidad cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes; si llegáramos a “saber demasiado”, a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería.” La aportación de S.-R. es de una importancia decisiva. Porque estamos aquí en presencia del elemento por el que la transición entre feudalismo y capitalismo es posible, un transformación histórica del discurso del amo, que es una forma de decir que la libertad, la emancipación del sujeto no resulta históricamente posible del *sapere aude* de la Ilustración, sino de una ignorancia fundamental, previo pago de una cuota, un escote de saber. O dicho de otro modo, la constitución misma de la ideología que, es necesario recordarlo, es sólo identificable para el capitalismo como falsa consciencia. Falsa consciencia pero no en el sentido de representación ilusoria de la realidad, sino en el sentido preciso de una realidad “cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia –es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos “no sepan lo que están haciendo”. Ideológica no es la falsa consciencia de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la falsa consciencia.”

Hemos llegado así a la noción de síntoma, el síntoma que inventó Marx. Pues una de las posibles definiciones del síntoma sería: una formación cuya consistencia depende del desconocimiento del sujeto: el sujeto puede gozar de él sólo en la medida que su lógica se le escapa.

Volvemos aquí a la distinción entre Universal y particular. Al funcionamiento de la abstracción real, ese pensamiento no pensado que es la forma-mercancía. Los efectos reales de la forma-mercancía. La realidad misma está constituida mediante una forma de pensamiento que no es pensamiento. Y el pensamiento no procede sino mediante conceptos, esto es, desde lo universal. Y esto quiere decir que se enfrenta a una realidad ya determinada

por una forma anterior, una forma que le es dada desde fuera, abyecta en su sentido literal. Puesto que la dimensión universal se constituye materialmente, realmente, mediante la operación ideológica, esto es, mediante el encubrimiento de lo que la constituye, mediante una precisa sutura. Marx inventa el síntoma en tanto en cuanto descubre una “fisura” en el edificio de la universalidad burguesa. Esta fisura es en realidad un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. Este es el fundamento de la “crítica de la ideología”: cada universal es “falso” en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. El Todo es posible si y sólo si la excepción es borrada por el procedimiento de extraerla de la serie. La libertad y la igualdad (con la *fraternité*<sup>8</sup>), los *universalia* burgueses *kat'exochen*, son posibles si y sólo si, incluyen si propia negación, su negación interna. La universalización del intercambio, la reducción de todo al equivalente universal (mercancía) ocasiona la producción de su síntoma, en este caso, la universalización del intercambio, la mercancía, ocasiona la absoluta desigualdad, puesto que la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar que subvierte el intercambio equivalente para producir un exceso, la plusvalía, su síntoma, o, desde otro punto de vista, el proletariado.

Con el desarrollo cuantitativo del capitalismo, “la universalización de la producción de mercancías, da origen a una nueva cualidad, el surgimiento de una nueva mercancía que representa la negación interna del principio universal de intercambio equivalente de mercancías.” Pero que hay que decir, pero para que ello sea posible debemos pasar a otro registro, que es justamente esa excepción la que permite la constitución de la serie. O dicho de otro modo, es ese exceso, la plusvalía, el motor y el quid del capitalismo, lo que lo sostiene, su sustancia. O como el mismo Marx establece: “la sinrazón de la razón misma”

RSI Ornicar 4, p. 106. La referencia al síntoma en relación a la transición entre feudalismo y capitalismo.

Definición de síntoma: “el signo de lo que no va en lo real” (Le séminaire RSI, p. 96) “y el armazón que permite a un sujeto vivir y que no puede abandonar sin daño” Geneviève Morel (Testimonio y Real, p. 8)

Definición de síntoma social, en *The Metastases of Enjoyment. Six Essays in Woman and Causality*. Verso, London, New York, 1994, p. 183 (la traducción es mía): “Así, el logro teórico clave de Marx, que le permitió articular el desequilibrio constitutivo de la sociedad capitalista, fue su intuición (*insight*) acerca de cómo la misma lógica del Universal, de igualdad formal, implica la desigualdad material —no como un resto del pasado que debe ser abolido gradualmente, sino como necesidad estructural inscrita en la misma noción formal de igualdad. No existe “contradicción” entre el principio burgués de igualdad a los ojos de la ley, el intercambio igual entre individuos libres y la explotación material y la dominación de clase: la dominación y la explotación están contenidas en la misma noción de igualdad legal e intercambio equivalente; existe un necesario ingrediente de *universalizado* intercambio equivalente (ya que en este punto de universalización, la fuerza de trabajo en sí misma se convierte en una mercancía para ser intercambiada en el mercado.) Esto es lo que Lacan tiene en mente cuando pretende que Marx descubrió el síntoma.”

La ideología en Marx y Lacan:

---

8 En realidad la fraternité —añadida más tarde a la égalité— es el índice del fracaso de la moral ilustrada: la aparición del terror en el corazón mismo de la sociedad de la égalité hace necesario introducir un principio social redundante, la sociedad social, la charitas secularizada

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

2.- “Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideológico es el de la “falsa” eternalización y/o universalización: un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana; ...y la meta de la “crítica de la ideología” es denunciar esa falsa universalidad...detectar... tras los derechos universales del hombre la forma que hace posible la explotación capitalista. “Según la perspectiva lacaniana, tendríamos que cambiar los términos y designar como procedimiento ideológico más “astuto lo más opuesto a la eternalización: una historización superrápida. La crítica culturalista del psicoanálisis.

3.-El marxismo no logró dar cuenta, llegar a un acuerdo con el resto de lo Real que escapa a la simbolización. Pero, “la prueba de que la plusvalía marxiana anuncia efectivamente la lógica del objeto petit a lacaniano como la encarnación del plus-de-goce está ya contenida en la fórmula decisiva de la que se valió Marx, en el tercer volumen del Capital, para designar el límite lógico-histórico del capital: “el verdadero límite de la producción capitalista es el propio capital”.

Se puede interpretar esta afirmación en los términos de la metáfora de la serpiente. La relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Pero existe una vía interpretativa, por así decirlo, creacionista, que establece la primacía de la forma sobre el contenido, esto es, la forma de la relación de producción la que conduce al desarrollo de las fuerzas productivas. Para evitar la lectura teleológica, porque de eso se trata, una lectura, interpretación que está decidida de antemano, que excluye la contingencia, basta preguntar por el momento (virtual) en el que fuerzas productivas y relaciones de producción estarían en consonancia. La respuesta obvia es: nunca. En el resto de los modos de producción, podemos hablar de periodos de acuerdo y periodos de convulsión, mientras que en el capitalismo la discordia fuerzas/relaciones “está contenida en su concepto (en forma de contradicción entre el modo de producción social y el modo de apropiación individual y privado). Es esta contradicción interna la que obliga al capitalismo a la reproducción extendida y permanente –al incesante desarrollo de sus propias condiciones de producción, en contraste con modos de producción previos en los que, al menos en su estado “normal”, la (re)producción continúa con un movimiento circular.”

Vemos aquí la inanidad de la interpretación teleológica, evolucionista: “Lejos de ser constrictivo, su límite es, así pues, el ímpetu mismo de su desarrollo.” “En ello consiste la paradoja propia del capitalismo, su último recurso: el capitalismo es capaz de transformar su propio límite, su impotencia misma, en el origen de su poder –cuanto más se “pudre”, más se agrava su contradicción inmanente, más ha de revolucionarse para sobrevivir”.

5. Marx establece la noción de ideología en la transición del feudalismo (la dialéctica del amo y el esclavo) al capitalismo. En esta transición se juega la liberación aparente del esclavo, su emancipación pero al precio de una ocultación, de una ignorancia al sujeto: la ideología como falsa conciencia. Que, recordemos, en la formulación clásica es equivalente a

legaliformidad. Aquello que es contingente, histórico, esto es, particular, se presenta como Ley, como universal y necesario. Pero esa ignorancia lo atrapa también a él. Marx procede como si no lo supiera, pese a haber formulado las bases del plus-de-goce. La paradoja que antes señalábamos, la capacidad del capitalismo de transformar su límite, su impotencia, en origen, causa de su poder, (y es necesario considerar las paradojas como índice del goce), define el plus-de-goce. En el intercambio mercantil, la supuesta igualdad, la equivalencia, es permanentemente, estructuralmente, subvertida por lo que Marx llama plusvalía. Pero es la plusvalía, el excedente del cambio lo que causa la producción capitalista, sin este excedente el capitalismo se desvanece. El capitalismo es un mecanismo de producción de plusvalía, plusvalía de la que depende su supervivencia, si no existe plusvalía (acumulación) no existe el capitalismo. Pero ¿a quién se ofrece esa plusvalía? ¿el que se apropia de la plusvalía, se apropia verdaderamente de ella, puede poseerse la plusvalía?. Porque debiéramos reflexionar sobre el goce que a ella se asocia. No es, en efecto, un goce “normal”, un goce que diríamos de uso, el valor de uso ha sido evacuado en el proceso de mercantilización por el valor de cambio. Producto de un cambio desigual, la plusvalía es, necesaria, estructuralmente, un excedente de goce, un goce excedentario, superfluo, un exceso de goce. Un goce obligatorio e insensato. Como establece Zizek: “no es un plus que simplemente se conecta a un goce “normal”, fundamental, porque el goce como tal surge sólo en este plus, porque es constitutivamente un excedente.” Lo que le lleva a preguntarse: “¿No es la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental, el que se resuelve y reproduce a través de la actividad frenética, el poder excesivo como la forma de apariencia de una impotencia fundamental –este pasaje inmediato, esta coincidencia de límite y exceso, de falta y de plus –precisamente la del objeto petit a lacaniano, del resto que encarna la falta fundamental, constitutiva?

Marx lo sabía y aun así... procede como si no lo supiera, prediciendo la superación del capitalismo, de la contradicción capitalista, por el comunismo. En un determinado estadio del desarrollo del capitalismo, el desarrollo de las fuerzas de producción es constreñido por las relaciones de producción, de modo que se instaura la necesidad de la revolución socialista, que acabe con la discordia entre fuerza y relación. De nuevo la teleología. De nuevo el evolucionismo. La evolución final al capitalismo de las sociedades donde el socialismo real condujo a un desarrollo de las fuerzas productivas es el signo histórico de la fascinación de lo siempre igual que el capitalismo consagra.

5. CONSECUENCIAS PARA LA INTERPRETACIÓN QUE SE RECLAMA CRITICA. Metacrítica de la crítica de la ideología. Más allá del placer= Atravesar la fantasía social. La identificación con el síntoma. Estas expresiones, ¿tienen algún sentido para una crítica cultural no ajena al psicoanálisis? Si, si tenemos en cuenta lo que podría denominarse la sustancia de la interpretación. Pues, sigo aquí la propuesta de Z., debemos plantear la crítica de la crítica de la ideología. Metacrítica de la crítica de la ideología. Conforme a la afirmación de que Marx no pudo descubrir la fantasía social (economía del goce social), de acuerdo con el complemento a la teoría del síntoma que Lacan proporciona en la última fase de su enseñanza, debemos precisar cómo y en qué consistiría una “lectura sintomática”, la expresión es del propio Zizek, del texto ideológico. Un interpretación que debemos denominar “a la letra”.

En primer lugar, el primero de los procedimientos de interpretación complementarios que Z. propone, tendríamos el proceder discursivo, “la deconstrucción de la experiencia espontánea de su significado”, “la demostración de cómo un campo ideológico determinado es el resultado de un montaje de “significantes flotantes heterogéneos, de la totalización de éstos mediante la intervención de ciertos “puntos nodales””. El otro procedimiento complementario

se dirige a la extracción del núcleo de goce, a la articulación de modo en que una ideología implica un goce estructurado en fantasía.

Zizek nos proporciona un valioso ejemplo de tal interpretación. Tomemos esta proposición: “La sociedad no existe y el judío es su síntoma”. Recordemos lo que antes establecimos acerca de la diferencia entre el concepto marxiano y lacaniano de ideología. Lo particular es elevado a una falsa universalidad, en el primero de los casos, en el segundo... la imposibilidad de congruencia entre lo particular y lo universal, lo universal es siempre ficticio: lógica de la sexuación. De acuerdo con el primero de los procedimientos, no es difícil articular la red de sobredeterminación simbólica” mediante la que es investida la figura del judío. En primer lugar, desplazamiento: “el truco básico del antisemitismo consiste en desplazar el antagonismo social” a un antagonismo entre lo social como un todo y aquello exterior, particular, que lo corroe, que lo corrompe. Lo corrompe, lo parasita, en la medida que introduce la dimensión del dinero, improductivo, frente a la economía productiva de la sociedad. Se da también, además del desplazamiento, condensación, en tanto en cuanto condensa una serie de antagonismos sectoriales, absorbiéndolos, haciéndolo uno: el judío es la usura, el poder a la sombra, asesino de niños, corruptor de nuestras inocentes hijas, etc. El judío de acuerdo con el análisis discursivo, el primero de los procedimientos, es un síntoma, esto es, un mensaje cifrado, que mediante su adecuado descifrado llegaremos a desentrañar su “significado social”. El significado social del judío. Pero es necesario proseguir la interpretación, conectando el “significado” con el deseo (y quién podría soslayar algunos de los índices que manifiestamente han aparecido ya en la rápida deconstrucción que hemos practicado), conectando el “significado” con la fantasía que estructura el goce. En términos del grafo del deseo: transitar desde el piso inferior al piso superior. Y siendo la fantasía una pantalla que oculta un vacío fundamental (la sociedad no existe), el judío viene a tapar el antagonismo constitutivo de lo social. El fantasma ideológico-social es “construir una imagen de la sociedad que sí exista”, un todo orgánico (sin antagonismos): ...sin el judío... (la fuerza que corrompe, que corroe el cuerpo social, que lo devora, que impide y representa a la vez el goce, gozaríamos).

“La noción de fantasía social es, por lo tanto, una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo (...) Dicho de otra manera, fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla. Lo social está estructurado en torno a una imposibilidad constitutiva (atravesado por un antagonismo central, por qué?). La tesis de Laclau y Mouffe de que “la Sociedad no existe” implica que todo el proceso de identificación que nos confiera una identidad socio-simbólica está en definitiva abocada al fracaso” Conocemos las consecuencias de ese fracaso (los campos de exterminio). “La función de la fantasía ideológica es disimular esta incongruencia, el hecho de que “la sociedad no existe” y compensarnos así por la identificación fallida” p. 174. El judío es así el límite (un saber, un fetiche) de la imposibilidad, “impide a la sociedad alcanzar plena identidad, como totalidad cerrada, homogénea” p. 174. Pero en realidad, el judío no es el que impide la identidad, la no identidad de la identidad es anterior a la figura construida del judío, el dato primigenio, lo original, preontológico habría que decir, es la imposibilidad, es el propio antagonismo constitutivo lo que impide la totalidad (cf. Las paradojas de Epiménides y del barbero), sea ésta la sociedad corporativa, el comunitarismo o la sociedad sin clases, el comunismo, sea la sociedad de la acción comunicativa habermasiana. Y esa imposibilidad constitutiva es lo que se forecluye de lo simbólico y retorna como real, como judío. Y en este sentido el judío es síntoma social, la forma en la que el antagonismo social se “expresa”, el punto en el que la negatividad social adquiere “existencia real”, yo diría expresión.

Atravesar el fantasma social. El segundo momento de la metacrítica de la crítica de la ideología, consistiría entonces, no en interpretar el síntoma desde el interior del marco de la fantasía: el judío es la causa de que no se logre el todo, cuya eliminación haría posible el Todo, sino que para atravesar la fantasía nos tenemos que identificar con el síntoma: hemos de reconocer en los “excesos” que se atribuyen al judío la verdad sobre nosotros mismos. “Identificarse con un síntoma” significa reconocer en los “excesos”, en las alteraciones del modo normal de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero conocimiento.

Más cuestiones metodológicas. La función de la (doble ) negación y la lectura sinthomática: “los secretos de los antiguos egipcios eran también secretos para los mismos egipcios: la solución al enigma es reduplicarlo.” P. 231

El chiste del judío soviético que quiere emigrar: el burócrata de la oficina le pregunta por qué; Rabinovich responde: “Tengo dos razones. La primera es que temo que en la unión soviética los comunistas pierdan el poder, que haya una contrarrevolución y que el nuevo poder nos culpe a nosotros, los judíos, de los delitos comunistas –entonces volverá a haber progromos antijudíos...” “Pero –interrumpe el burócrata- esto es una tontería, nada puede cambiar en la unión soviética, el poder de los comunistas durará siempre. “Bueno –responde Rabinovich- ésta es mi segunda razón.”

Para 3.

La sociedad por fin cuestionada. Ética y Universal. Pero sobre todo esta aproximación al síntoma tiene una decisiva consecuencia ética. Es en el terreno de la ética en donde se revelan de manera más conspicua las consecuencias de una crítica al síntoma.

De Kant con Sade a Sade con Marx. Franceses un esfuerzo más si queréis ser republicanos...del todo: el universal moral kantiano (imperativo categórico) conduce al cortocircuito sadeano. Sade, la verdad de Kant. Sade procede , en cortocircuito, como Marx. La divisibilidad por uno de los derechos universales topa con la roca de lo sexual (la castración): la sociedad no existe.

La tolerancia y el mínimo moral. La democracia como sustancia y como procedimiento. La diferencia entre la crítica liberal y la crítica por el síntoma. Análisis de la Revista Claves (nº 118)

Caso clínico. La lógica del terrorismo: Mientras todo (no) sea posible.

Kepa Aulestia (HB. Crónica de un delirio, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1998, p. 222): “¿En qué consistiría su [de HB] triunfo? En que pudieran generalizar un clima que refleje la sublimación del conflicto en una especie de déficit crónico estableciendo el siguiente

corolario: mientras todo no [el subrayado es mío] sea posible, nada de lo posible será suficiente.”

Javier Pradera se hace eco de ese libro y del apotegma batasuno pero al reproducirlo comete un lapsus de decisiva significación. De la frase original: “Mientras todo no sea posible, nada de lo posible será suficiente” suprime Pradera el “no” del antecedente de modo que la frase se convierte en “ “Mientras todo sea posible, nada de lo posible será suficiente”. No se trata de un error tipográfico, la exégesis que de la frase hace Pradera lo confirma: protesta enérgicamente la falsedad del antecedente, ignorando la verdad o falsedad de la consecuencia. No todo es posible en democracia, afirma. El liberal ha encontrado la horma de su zapato; es preciso reintroducir la prohibición (al padre de la prohibición). Así resuelve el tolerante las contradicciones: no todo está permitido; existe un mínimo moral: es preciso negar para que la universalidad, el todo, de lo moral aparezca. Pero, en realidad, la percepción de Pradera (recuérdese que Pradera es uno de los hombres fuertes del conglomerado mediático “Prisa”, uno de los más conspicuos representantes de la “ideología” progresista del grupo mediático) es exacta. Para el liberal lo que (no) hace síntoma es la ausencia de prohibición, lo que para él es inadmisibles es la dimensión universal que aparece en la “ética” terrorista, a saber, que el terrorista, desde el punto de vista kantiano, si se le permite la expresión, es moralmente irreprochable, pues es el que sigue, como Sade, el imperativo categórico al pie de la letra: él está dispuesto a hacer sufrir a los demás, a todos los demás lo que ha decidido sacrificar: su sangre, su vida, sin límite. Lo que no obsta para que nunca la muerte del otro (el problema de la segunda muerte) le parezca suficiente (por exceso o defecto): tal es el sentido de la más obscena inscripción con la que graban indeleblemente las lápidas de sus víctimas: “devuélvenos la bala”, con la que las immortalizan.

#### Bibliografía:

- Slavoj Zizek: For they know not what they do. Verso, Londres, Nueva York, 1996. Versión española Porque no saben lo que hacen, de Jorge Piatigorsky, Paidós, México, 1998.
- Slavoj Zizek: The plague of ideologies: El acoso de las fantasías. Siglo XXI, México, 1999
- Slavoj Zizek: The sublime Object of Ideology. London y New York, Verso, 1989. El sublime objeto de la ideología, versión española de Isabel Vericat Núñez. Siglo XXI, México, 1992.
- Alfred Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit - Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972. Versión española: Trabajo manual y trabajo intelectual. El Viejo Topo, Barcelona, 1979.
- Stephen Jay Gould: Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of the History, W. W. Norton, Nueva York, 1989. Versión española: La vida maravillosa: Burgess Shale y la naturaleza de la historia, Crítica, Barcelona, 1991.

O. Quine: Ways of Paradox, Random House, 1966