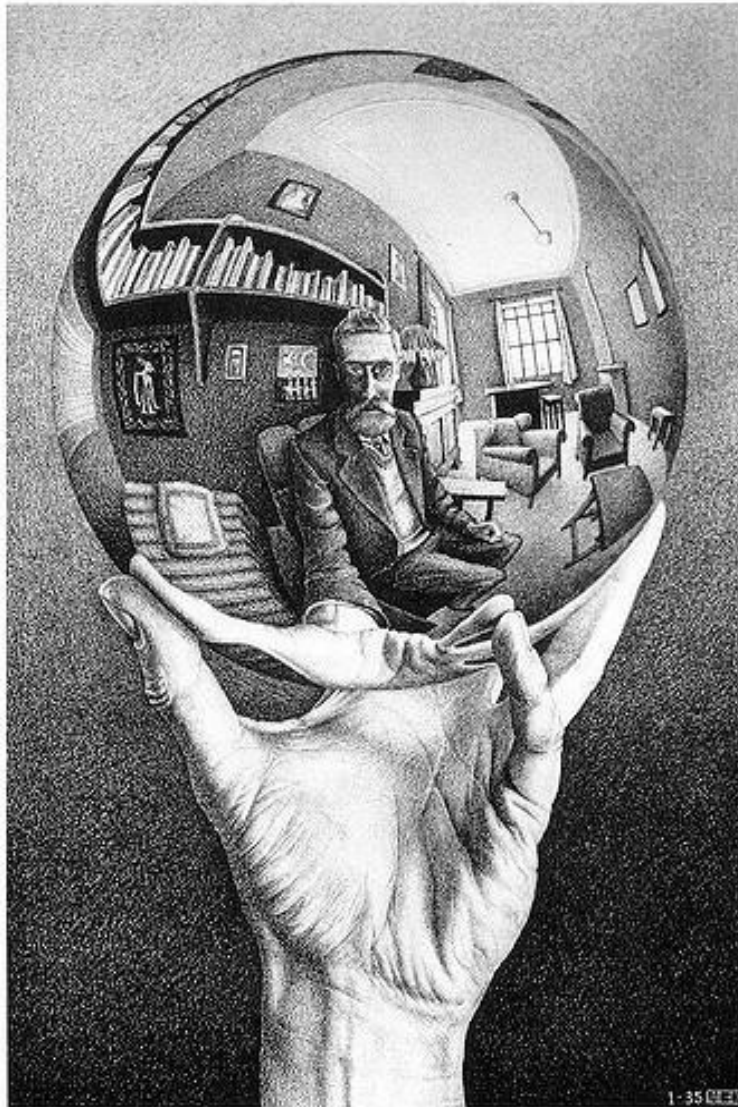


# GENEALOGÍA DEL SUJETO PSICOLÓGICO I

## FILOSOFÍA, POLÍTICA, ECONOMÍA

Joaquin Venturini Corbellini  
FHCE, UdelaR



M. C. Escher. *Hand with Reflecting Sphere*. Litografía, 1935.

El término “psicología”, con el sentido de ciencia del yo, fue acuñado en el siglo XVIII (Wolf). Toda la historia de esta psicología puede ser escrita como la historia de los contrasentidos a que dieron lugar las *Meditaciones* de Descartes, sin que estas fueran responsables de ello. El interior cartesiano no tiene nada en común con el sentido interno de los aristotélicos "que concibe sus objetos interiormente y dentro de la cabeza, y que, como vimos, Descartes considera un aspecto del cuerpo (regla XIII). Por eso, el filósofo dice que el alma se conoce directamente y con mayor facilidad que el cuerpo.

George Ganguilhem. *¿Qué es la psicología?* 1956

## Contenidos

- I. Preliminares ¿Qué entender por sujeto psicológico?
- II. Ciencia moderna: surgimiento y consecuencias epistemológicas
- III. Descartes: el proceso cognoscitivo de la representación
- IV. Descartes: ego, dios, unidad del saber
- V. Locke: igualdad, libertad, propiedad. El in-dividuo inserto en la naturaleza y la sociedad civil.
- VI. Marx: la crítica a la interioridad antropológica como crítica al iusnaturalismo
- VII. Marx: la positividad del individuo en el fetichismo de la mercancía

Dijo Escher sobre su más celebre autorretrato: “la cabeza del artista, o más exactamente el punto situado entre sus ojos, se encuentra en el centro del reflejo. Muévase como se mueva, siempre quedará en el centro. Su yo es, de modo inexorable, el núcleo de su mundo”. Este recentramiento repetido y perpetuado, incluso modificando los puntos de vista y los paisajes en los que lo hallamos, es lo que encontramos en el protagonismo del sujeto en el pensamiento y las prácticas en la cultura moderna. Lo vemos desde esa deidad en miniatura que es el *ego cogito* cartesiano a mediados del siglo XVII hasta comienzos del siglo XX, cuando la moderna ciencia del lenguaje saussureana que excluye en su fundación al sujeto, no cesa de todos modos de abrirle las puertas al sujeto agente o creativo que hace libre uso de la lengua. Quisiéramos entonces mostrar desde dónde nos observa esta mirada soberana, hasta dónde llega su mirar y cuánto tiempo lleva extendiendo su dominio solar. Solo así adquiere sentido y valor la búsqueda de su punto ciego, el afuera que irrumpe y limita su positividad.

Este material pretende orientar al estudiante en la problemática más acuciantes de este curso: la del denominado sujeto psicológico. El sujeto reflexivo que se postula en las teorías psicológicas del aprendizaje modernas, con sus matices naturalistas, pragmáticos, instrumentalistas, voluntaristas y/o comunicativos, encuentra sus antecesores en el pensamiento filosófico, político y económico de la modernidad. Aquí proponemos un itinerario clásico, ya recorrido con mucho rigor conceptual por autores del pensamiento francés crítico del psicologismo, como Canguilhem, Foucault, Althusser, Pecheux, por mencionar solo algunos de los nombres que han hecho escuela, pero deteniéndonos en solo algunas paradas que consideramos indispensables en esta genealogía.

Cuando se quiere desentrañar al sujeto moderno siempre hay acuerdo en comenzar por Descartes. Comenzaremos con un examen de la estructura

epistemológica de la ciencia moderna, con el surgimiento de la física matemática en el siglo XVII Así podremos abordar la teoría de la *representación* y del *sujeto* cartesianas como la garantía filosófica (e ideológica) de la ciencia moderna, contemplando el dualismo complementario o especular entre Filosofía-Ciencia. La filosofía cartesiana proporciona una certeza indefectible al asegurar que el sujeto cognoscente existe, a partir del cual se construye la positividad del conocimiento-representación de la *mathesis universalis*.

Mientras que con Descartes abordamos la esfera epistemológica de la filosofía teórica, con Locke pasaremos a analizar al individuo moderno en su inserción histórica en la sociedad civil mediante el análisis de la positividad de los principios jurídicos de la sociedad, correspondiente a la filosofía de la práctica. (.....)

Proseguiremos con la crítica formulada por Marx a la aplicación del iusnaturalismo lockeano a la realidad económica, como hicieron los economistas políticos y otros intelectuales, con su concepción del fetichismo de la mercancía. A esto seguirá la relectura del cogito cartesiano realizada por el empirista francés, Maine de Biran, donde el ego reencuentra el camino al cuerpo, y de hecho se lo resitúa como siendo un hecho compuesto indisolublemente ligado a la realidad material del cuerpo y del esfuerzo. Luego nos abocaremos al abordaje de la concepción del signo de la lingüística saussureana, de lo que nos interesa comprender cómo la elevación del signo lingüístico al rango de objeto científico implica excluir al sujeto (excluyendo la individualidad, el habla, la historia, etc), pero, sin embargo, conservando ciertas nociones tangenciales que hacen pensar en un sujeto psicológico potencial, subyacente a la teoría. Luego abordaremos la noción de sujeto en Piaget, especialmente en función de la aparición del yo y la concepción de la función semiótica, donde Piaget muestra su teoría de la representación. Se verá así como el sujeto piagetiano es la apoteosis del sujeto psicológico, siendo una duplicación del ego cartesiano haciendo libre uso de los significantes para representar-se el mundo con esa facultad medular del pensamiento llamado función semiótica. Finalmente abordaremos la noción de representación

inconsciente en la teoría de Freud ... . Este último tema es presentado a modo de apéndice ya que constituye el límite exterior de esta genealogía del sujeto moderno.

el fetichismo de la mercancía de Marx que muestra los mecanismos en que se refuerza el sentimiento de la individualidad en las sociedades mercantiles y finalmente llegaremos al nacimiento de la ciencia del lenguaje, con la expulsión del sujeto que caracterizó al estructuralismo. Con el estructuralismo y el destierro del sujeto al que fue fiel Lévi-Strauss, las puertas quedan abiertas tanto para un uso libre y pragmático de los signos que ya no representan nada, como para un psicoanálisis que hay sabido ver en la concepción saussureana del significante un modelo actualizado para la representación inconsciente de Freud. El estructuralismo genético de Piaget seguirá la primera alternativa: reintroduce masivamente al sujeto clásico cartesiano operando libremente con sus “significantes puros” en la función semiótica para construirse, para si mismo (con tal grado de reflexividad), los signos que representan al mundo que le rodea.

#### 1. Preliminares: ¿qué entender por sujeto psicológico?

Al tornarnos hacia una crítica de los postulados de la psicología y su interés intrínseco en el aprendizaje, uno de los principales recorridos teóricos críticos de este curso es la interpelación del sujeto psicológico, esto es, de la **subjetividad agentiva que se representa el mundo de manera relativamente libre o voluntaria**, guiada por el progreso de las estructuras del conocimiento fundamentalmente lógico-matemáticas, pero aplicadas a través de la *función semiótica* (Piaget, Vigotsky) al conocimiento organizado por la síntesis de las categorías a priori y a posteriori del conocimiento, sintetizando representaciones entre lo ideal y lo material para conocer lo real. Sucede que esta orientación crítica no se restringe a la oposición entre psicología y psicoanálisis del siglo XX, sino que el sujeto psicológico se remonta, por lo menos, a la teoría del conocimiento de René Descartes. Recuérdese a este respecto que en la teoría de la enseñanza psicoanalíticamente orientada se ha hablado de sujeto psicológico ya en la “didáctica de la mediación” que se extiende desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, antes de la conjunción ente didáctica y psicopedagogía de comienzos del siglo XX (Behares,

2004). Esto debe ser explicitado, ya que la adjetivación de “psicológico” podría hacernos creer que se trata del sujeto que se encuentra únicamente en las teorías psicológicas propiamente dichas, a partir del siglo del nacimiento de las ciencias humanas, pero tal restricción no sería indicada ni justa con la precedencia discursiva que lo hace posible. Es por ello que una genealogía del sujeto psicológico en el pensamiento moderno se torna ineludible.

Decíamos que nos remontaremos hasta el sujeto cartesiano. Por esto, en su *retorno a Freud*, Lacan ha reivindicado el acontecimiento psicoanalítico como radicalmente heterónimo respecto a la filosofía moderna, y a veces, en sus alocuciones y escritos, el sujeto psicológico alude también al sujeto cognoscente filosófico. Louis Althusser ha empleado este mismo término con mucha comodidad, incluso posiblemente reafirmando la estabilidad de tal constructo teórico-antropológico al hablar de un “homo psychologicus” pragmático-adaptativo que el psicoanálisis habría logrado desenmascarar como una ideología teórica.

Michel Pecheux (1983), lingüista que ha elaborado una propuesta de filosofía del lenguaje materialista, discípulo de Althusser, aunque de orientación más explícitamente lacaniana (aunque cuán lacaniana es esta orientación es una discusión), ha redoblado la apuesta al hablar de esa unidad reflexiva que es el sujeto psicológico. “La revolución cultural estructuralista no deja de despertar un recelo totalmente explícito en relación con el registro de lo psicológico (y de las psicologías del ‘yo’, de la ‘conciencia’, del ‘comportamiento’ o del ‘sujeto epistémico’). Este recelo no es así engendrado por aquel odio hacia la humanidad que generalmente se le supone al estructuralismo, sino que traduce el reconocimiento de un hecho estructural propio al orden humano: el de la castración simbólica” (Pecheux, 2015 [1983]: 12). Behares (2004), siguiendo a Pecheux, planteando la presencia soterrada de la unidad egoica bio-psico-social, tiene el mérito de señalar oportunamente esta triple división de los fenómenos mentales que se estudian en psicología: lo biológico, lo psíquico individual y lo social.

Cuando se atiende a la genealogía de esta unidad egoica bio-psico-social, este sujeto psicológico, uno puede ver hasta qué punto lo “psíquico individual” se antepone



imperiosamente a lo social en la psicología moderna, incluso en un autor como Vygotski, quien al menos presta más atención que Piaget al vínculo social mediante su teoría semiótica histórico-cultural. Pero incluso en este caso predomina la individualidad psicológica en la noción de “signo-herramienta”, al no penetrar jamás la psicología en las profundidades de las “necesidades” o “intereses” (tan lejos del deseo y del amor en psicoanálisis). Se comprende mucho mejor los alcances de esta limitación de miras de nuestra cultura cuando se atiende a la influencia perdurable del *liberalismo lockeano*, que conlleva una antropología naturalista en su derecho natural, y sus proyecciones en Adam Smith y David Ricardo, quienes no dejaron de aplicar esa antropología que combina necesidades con intereses racionales, siempre haciendo predominar el cálculo egoísta, en última instancia, reproduciendo el iusnaturalismo lockeano, Edén imaginario de los derechos de propiedad individuales burgueses, como mostró Marx con su crítica implacable.

Es cierto que la tripartición de lo bio-psico-social se encuentra diversos grados de combinación de cada uno de esos registros (es una obviedad señalar nuevamente que Piaget no atendió a lo social como Vigostky, véase la concepción divergente entre ambos sobre el “lenguaje egocéntrico”), pero lo importante es que la tripartición subsiste, se la haya una y otra vez. Además, Piaget si concedió cierta importancia a lo social, como veremos en seguida.

Hagamos revista de algunos de los argumentos enarbolados por Piaget en *Inteligencia y afectividad* (1954) acerca del origen biológico, individual y social de los afectos, donde la tripartición a la que apunta el sintagma crítico se aprecia con toda claridad. Se postula primero una afectividad bio-psicológica centrada en los intereses individuales, surgidos de necesidades fisiológicas. A partir del tercer estadio del desarrollo de la afectividad, llamado de “regulaciones elementales” (aproximadamente de los 6 a 8 meses, antes del comienzo de la gestación de la función semiótica), aún en el periodo de inteligencia sensoriomotora, el niño ya comienza a integrar a sus propios intereses, hasta ahora puramente individuales, valoraciones sociales que enriquecerán la complejidad de sus afectos, incorporando los valores y puntos de vista de otros. Esto

es lo que el autor llama el *comienzo de la descentración*: “la afectividad comienza a dirigirse hacia el otro, a medida que el otro se distingue del propio cuerpo” (2005: 48). Por esta razón Piaget cuestiona los limitados alcances de la teoría de la afectividad energética de Pierre Janet, ya que este último autor no otorga debida importancia a la valorización de las acciones que provienen del medio social, limitándose a una energética psico-biológica, haciendo referencia a una “energía psíquica” supuesta, no realmente cuantificable (como la libido y las pulsiones freudianas, como el “esfuerzo” de Maine de Biran), que es controlada por el individuo por lo que Janet llama un sistema de regulaciones, donde se producen los afectos, para controlar las tendencias primarias o inferiores. Sin poder entrar en detalles sobre esta discusión<sup>1</sup>, nos interesa remarcar la insuficiencia atribuida por Piaget a Janet al no tener lo suficientemente en cuenta la imbricación de los *valores sociales* en la *economía afectiva* del individuo que influyen en su comportamiento.

Janet no desconoce la existencia de tales comportamientos, pero los refiere a su sistema energético, afirmando que esta elección costosa representará posteriormente una economía [...]. Por lo tanto, debemos suponer otro elemento, además de la regulación interna de las fuerzas, y hacer intervenir la noción de valor. El valor está ligado a una suerte de expansión de la actividad, del yo, en relación con la conquista del universo. Esta expansión hace intervenir la asimilación, la comprensión, etcétera, y el valor es un intercambio afectivo con el exterior, objeto o persona (Piaget, 2005: 53).

En lo que sigue, Piaget se aboca a la reflexión sobre los “valores” e “intereses” sociales y cómo estos refluyen hacia el desarrollo de la afectividad del niño. “Por lo tanto, definiremos de entrada el valor como una dimensión general de la afectividad, y no como un sentimiento particular y privilegiado. El problema es saber cuándo la valorización interviene, y por qué” (2005: 53-54). Más adelante, el autor concluirá sobre la tesis de Janet añadiendo sus propias consideraciones:

así es como al sistema de ajuste de fuerzas, constituido por los sentimientos-regulaciones, se le agrega el sistema de valores. Esta noción de *valor es difícil de definir*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Véase el cuarto capítulo de *Inteligencia y afectividad* para una explicación más detallada de Piaget sobre las tendencias primarias y las regulaciones afectivas secundarias en la economía del comportamiento formulada por Janet.

<sup>2</sup> Tan difícil que es el eje de todas las consideraciones “económicas” que atraviesan el primer material orientativo para estudiantes: la economía de los intercambios simbólicos, la economía política, la economía libidinal-pulsional, el poder.

en el estadio en el cual nos encontramos. Podemos caracterizarla como un enriquecimiento de la acción propia. Un objeto, una persona, tienen valor cuando enriquecen la acción propia. Este enriquecimiento puede ser una cuestión de fuerzas, pero es principalmente un enriquecimiento *funcional*: un objeto, una persona valorizados pueden ser la fuente de nuevas actividades” (Piaget, 2005: 67 [la cursiva es nuestra]).

A continuación es necesario profundizar en los valores y sentimientos interindividuales, pero esto se comenzará a desarrollar fuertemente a partir de la emergencia de la función simbólica o semiótica, aproximadamente entre los 18 meses y 2 años de vida. Como hacia el final de esta genealogía dedicaremos una sección al sujeto psicológico de Piaget, enfocándonos especialmente en la función semiótica, en la introducción de la representación en el pensamiento, diremos ahora tan solo que esta función amplía infinitamente los potenciales limitado de la inteligencia sensoriomotora, pero esta también amplifica el plano afectivo.

En el plano afectivo, vamos a encontrar transformaciones paralelas. Representación y lenguaje van a permitir a los sentimientos adquirir una estabilidad y una duración que no podían conocer hasta este momento. Ahora, van a prolongarse más allá de la presencia del objeto que los suscita, van a volverse representativos, y a socializarse como se socializa la inteligencia. Veremos entonces desarrollarse los sentimientos interindividuales, al mismo tiempo que aparecen los sentimientos morales” (Piaget, 2005: 69-70).

Se llamará “valores reales” a los valores causados por la satisfacción que proporcionan las necesidades corporales sensoriomotoras y “valores virtuales” a la satisfacción de un “reconocimiento afectivo” de carácter social (reconocimiento del valor de uno por parte del otro).<sup>3</sup> “Si bien este reconocimiento, que aún no es un sentimiento normativo, no constituye una reciprocidad total, ya introduce una reciprocidad de actitudes, orientada hacia una conservación” (2005: 72), entendiéndose por “conservación” estabilidad de valores morales (y estéticos), pero también vinculados a la estabilidad de las estructuras cognitivas<sup>4</sup>. Se define a la simpatía como reciprocidad en dos registros: valores y beneficios compartidos. “La simpatía, supone una correspondencia entre las escalas de valores de cada uno de los partenaires, y un

---

<sup>3</sup> Esta distinción complementaria entre lo real y lo virtual hace pensar en un dualismo especular o una circularidad ideológica, al decir de Pecheux, pero sobre todo, establece una tendencia a subordinar las llamadas saistaciones virtuales a las satisfacciones reales.

<sup>4</sup> Juicios de existencia que complementan a los juicios de valor en el kantismo piagetiano.

intercambio que no sea deficitario. El enriquecimiento es siempre una cuestión de reciprocidad en las actitudes” (2005: 72).

Puede observarse aquí la estrechez de la mirada de Piaget en lo que se refiere a los valores afectivos de los intercambios humanos. Para empezar, sabemos bien que la reciprocidad no se agota en los vínculos de solidaridad y cooperación, al contrario, la reciprocidad comprende también la rivalidad, los celos y la envidia. El psicoanálisis lo muestra con el fenómeno fundamental de la “ambivalencia” donde amor y odio están presentes por igual en el sujeto ante una misma situación o persona, ante un mismo “objeto”, encontrándose la ambivalencia en el trasfondo de toda la vida anímica, cuyo trasfondo metapsicológico es el dualismo pulsional entre Eros y Tánatos.

La ambivalencia complejiza y redimensiona de una manera insospechada para Piaget el problema de la valorización de las personas y sus acciones, tornándola bastante más inestables de lo que el psicólogo concibe la reciprocidad. Cuando Piaget afirma que la simpatía es una correspondencia de la escala de los valores de un individuo hacia otro ¿puede dar cuenta de un sentimiento tan corriente y de naturaleza tan antipática como la envidia? Porque desde luego que la envidia ocurre cuando hay coincidencia en la escala de los valores, pero el individuo encuentra esos valores estimables en el otro y no en sí mismo.

En una mirada más macroscópica, macrofísica o sociológica, la etnología muestra otro tanto sobre esta limitada mirada de la reciprocidad con la teoría del intercambio simbólico en su forma recíproca o de dones: la rivalidad de los potlatches es una forma de reciprocidad agonística, incluso ha llegado a ser belicista, pero es una forma de reciprocidad social al fin y al cabo, por no mencionar las vendettas de sangre en la misma línea de razonamiento, ya que estas formas agonísticas o de enemistad también están regladas. En lo que sigue del capítulo 5, Piaget se aboca al problema de los sentimientos de superioridad e inferioridad, a los que se les podría endosar la crítica recién formulada. El trasfondo de la estrechez conceptual del problema de la valorización afectiva en Piaget es sin duda la *unidad psíquica* de la que parte y la tendencia hacia el *equilibrio* más o menos logrado al que siempre arriba.

Es en esta clase de correlación entre lo individual y lo social, donde primero están dados los intereses bio-psiológicos (abordados en los primeros dos capítulos del libro) y luego los valores inter-individuales o sociales, donde se aprecian los alcances de la crítica a la que apunta el sintagma “unidad egoica bio-psico-social” formulado por Behares. Porque la unidad psíquica nunca se encuentra cuestionada y la vinculación con lo social es del orden de la satisfacción de los intereses (una “relación no deficitaria”, dice Piaget) y la correspondencia de valores que genera simpatía y solamente simpatía. Esto no puede dar cuenta de la frecuencia de ese sentimiento tan cotidiano que es la envidia. Al mismo tiempo, concibe a la socialidad únicamente como cooperación.

Ya que estamos refiriéndonos al más grande psicólogo del siglo XX, recordemos que para Piaget todo comportamiento es una “adaptación”, lo que es equivalente a afirmar que *todo comportamiento es un aprendizaje*. “Todo comportamiento es una adaptación, y toda adaptación el restablecimiento del equilibrio entre el organismo y el medio. Sólo actuamos si estamos momentáneamente desequilibrados” (Piaget, 2005: 20). Se puede estar fácilmente de acuerdo con que actuamos en busca de un equilibrio, la economía del aparato psíquico freudiano no dice otra cosa, pero Piaget no ve la profundidad del conflicto *interno* al psiquismo, más aun, no ve la profundidad de los conflictos originados por afectos discordantes, este descubrimiento se lo debemos a Freud. Como ya se dijo en otro lugar,<sup>5</sup> los “afectos estrangulados” que descubre el psicoanálisis, ocasión para la formación de síntomas, originan conductas que son “compromisos” entre las tendencias represoras del sistema preconscious-consciente y las tendencias primarias del sistema inconsciente, pero sería demasiado generalista calificar a estas “formaciones de compromiso” como adaptaciones o aprendizajes. Por esta razón el psicoanálisis no es una psicopedagogía.

Luego de esta revisión crítica de la articulación de lo bio-psico-social en Piaget, ciertamente en este caso más enfocada a la articulación de lo mental individual y lo social, es ocasión de volver a las observaciones críticas del sujeto psicológico. Citemos de nuevo a Pecheux, en aquella célebre conferencia de 1983, para mostrar el amplio

---

<sup>5</sup> Véase Venturini Corbellini. *Los usos y los placeres* (2018).

panorama de la interpelación epistemológica y cultural que supuso el psicoanálisis (según el autor junto a Marx y Saussure, aunque concediéndole mayor importancia a la teoría del significante de Lacan).

El efecto subversivo de la trilogía Marx-Freud-Saussure fue un desafío intelectual que suscitó la promesa de una revolución cultural que pondría en tela de juicio las evidencias de un orden humano estrictamente bio-social. El hecho de restituir algo del trabajo específico de la letra, del símbolo, de la huella, fue empezar a abrir una falla en el bloque compacto de las pedagogías, de las tecnologías (industriales y biomédicas), de los humanismos moralizadores o religiosos: fue poner en duda la articulación dual de lo biológico con lo social (*excluyendo lo simbólico y el significante*). Fue un ataque que atestó un golpe al narcisismo (individual y colectivo) de la conciencia humana (cf. Spinoza en su tiempo), un ataque contra la eterna negociación del 'sí-mismo' (como amo-esclavo de sus gestos, palabras y pensamientos), en relación al otro-sí-mismo (Pecheux, 2015: 12 [la cursiva es nuestra]).

Nos gustaría decir que el psicoanálisis, al descubrir lo social (bajo la forma de complejos familiares, amor, rivalidad, Edipo y castración) dentro de lo anteriormente considerado psíquico-subjetivo, avanza más lejos en la difuminación de los límites de esa individualidad de apariencia tan empírica, mientras que hacia el polo de la base biológica, la biología extendida freudiana difumina en cierta manera también los límites entre lo biológico y lo psíquico con el concepto de pulsión. Pero la característica esencial del psicoanálisis en relación a la conexión entre lo biológico-egoico-social es que las relaciones entre estos tres registros están ancladas en una *negatividad* irreductible a una ciencia positiva: esta negatividad emerge en las fantasías (que están en el corazón de los complejos familiares, negativas por no proceder exactamente de ningún recuerdo real, por no provenir de acontecimientos positivos, por no ser precisamente recuerdos) y las pulsiones (que están en el corazón de la "biología extendida" freudiana, negativas por no ser una "capacidad" de trabajo sino una mera "exigencia"). Esto queda dicho a modo de orientación de las problemáticas epistemológicas que se abordan en este curso en lo que se refiere al psicoanálisis.

Sin embargo, en este material de lectura no hablaremos tanto del saber freudiano y sus consecuencias en la concepción de la subjetividad en la modernidad. Por el contrario, hablaremos de algunos grandes momentos que son paradas obligadas en una genealogía del sujeto psicológico o sujeto cognoscente de la modernidad, ese sujeto que

el psicoanálisis vendrá a desarticular o al menos a cuestionar profundamente. Tan solo la última sección estará dedicada al psicoanálisis, con una introducción a la representación psíquica o “representante de la pulsión” para oponerlo a la representación en la tradición psicológica de pensamiento.

En nuestro medio, Luis Behares habló más tarde en este sentido crítico de ego patrocínante.

Llamo *ego patrocínante* a la construcción discursiva de la modernidad según la cual la historia, el pensamiento, la cultura, el lenguaje y las relaciones humanas en general se originan en las experiencias y acciones personales, o sea de la persona autónoma y agentiva, unidad provista desde los cuerpos biológicos. Esta construcción se origina, como gran composición filosófico-económico-política desde el siglo XVII, y se consagra con el liberalismo en la sociedad correlato del racionalismo y el productivismo capitalista” (Behares, 2014: 5-6).

A esta composición filosófico-económico-política ha apuntado Althusser y su escuela para cuestionar la consistencia del sujeto cognoscente de la filosofía clásica. Foucault ha hecho otro tanto en la historia crítica de esta composición, aunque no para revalorar o redescubrir una racionalidad dialéctica para la filosofía (el materialismo dialéctico que buscó reinventar Althusser como complemento reflexivo-filosófico a la práctica teórica del materialismo histórico de Marx) sino para abrir estas problemáticas a lo que entiende ser el verdaderamente moderno funcionamiento del poder: la disciplina y la biopolítica, más capilares por referirse a tecnologías antes que a saberes-conocimientos, por eso más materiales y más históricos que los intentos de Althusser de reelaborar una filosofía dialéctica, tentativa de la que no está de más recordar que lo conduce, en la última etapa de su pensamiento, a una concepción monista y omnívora de la ideología como categoría negativa, restrictiva, descendente y prohibitiva (a pesar de pretender inscribirse en un “materialismo de lo imaginario” bachelardiano), lo que contrasta fuertemente con el funcionamiento polimorfo, ascendente y productivo del poder en Foucault y la superación de la hipótesis represiva del poder. Porque Althusser afirma interesarse por los efectos materiales de la ideología (lo imaginario), pero podemos preguntarnos si alguna vez aborda la cuestión más material de la existencia corporal del viviente: los *placeres* y sus conexiones con los *poderes*. La respuesta a esta pregunta es terminalmente negativa, mientras que el psicoanálisis, como ya fue indicado

en *Los usos y los placeres*, es una fuente constante de interrogación de los placeres/sufrimientos del sujeto. En este sentido, entendemos que es posible afirmar que la orientación althusseriana es aún poco materialista. Más aún, el giro del segundo Althusser a la extensión de la Ideología a toda práctica y “aparato” deja poco espacio a una interrogación más abierta y positiva sobre la singularidad del “acontecimiento”.

Entendemos que un término como ego patrociniante, propuesto por Behares, tiene más precaución que el de “sujeto psicológico” ya que se trata de una construcción teórica y práctica moderna más amplia que la del individuo psicológico de los siglos XIX y XX, tratándose de un sustrato epistemológico y antropológico que le antecede. Es cierto que Lacan y sus discípulos también han utilizado la nomenclatura de sujeto psicológico, uso que se aprecia en su perdurabilidad en el tiempo en la obra de sus discípulos, incluso ya habiendo roto lazos con su antiguo maestro algunos de ellos, así que hemos decidido retomar esta nomenclatura para el título de esta introducción, no sin señalar estas reticencias. Pero en la enseñanza de Lacan rara vez se le dio la acepción tan abarcativa que en algún momento pretendió darle Althusser, quien parece haber llevado demasiado lejos su crítica a la “ideología teórica” del sujeto psicológico al pretender remontarlo hasta el platonismo. Cuando en la estela de la enseñanza de Lacan se ha hablado de sujeto psicológico, el sintagma está referido a las variaciones de un sujeto-conciencia empíricamente delimitable, pero especialmente determinado por las extrapolaciones de las ciencias biológicas modernas desde el siglo XIX en la psicología naciente, importando en la psicología el ideario de evolución-adaptación. Aunque a veces, ciertamente, Lacan hizo retroceder al sujeto psicológico hasta el sujeto filosófico moderno (citar *Metapsicología y psicología*). Y así procederemos nosotros.

## 2. *Las meninas* según Foucault. La representación finita

Tener en cuenta a Trías.

Deleuze: producción y representación.



### 3. Ciencia moderna: física matematizada

El epistemólogo e historiador de la ciencia Alexandre Koyré (1973) entiende que la ciencia moderna se diferencia de la ciencia antigua, o *episteme*, mediante una radical mutación: un entrelazamiento fuerte entre *theoria* y *praxis*, *episteme* y *techné*, que configura una tendencia a la dependencia del uno con el otro. La ciencia moderna se caracteriza por la *correlación entre empirismo y matematización*. De ello resulta la matematización de los existentes empíricos. La física matemática (galileana, newtoniana) surge como paradigma de la ciencia moderna, reemplazando doblemente a la matemática en sí considerada como el conocimiento más perfecto desde la perspectiva predominante del platonismo y a la física aristotélica dominada por la noción de “cosmos”. Recordaba Koyré que el objeto por excelencia de la *episteme* antigua es el que se aprehende únicamente por el saber matemático, dado que es el único sometido totalmente a la exigencia de lo *necesario* (lo coactivo, dice Milner, del pensamiento), desde el punto de vista temporal se presenta como eterno. Es esencial tener en cuenta que la supremacía de la matemática en la antigüedad no se debe a la “matematicidad de los números” sino a la pureza del procedimiento de verificación por demostración (deducción). El mundo empírico o sublunar, ontológicamente inferior era el lugar de la contingencia y los accidentes por lo tanto ninguna ciencia real podría dar cuenta del mismo, desde la predominancia del platonismo o bien del aristotelismo.

Importa muy poco saber si -como nos dice Platón haciendo de las matemáticas la ciencia por excelencia- los objetos de la geometría poseen una realidad más alta que la de los objetos del mundo sensible; o si -como nos enseña Aristóteles para quien las matemáticas no son más que una ciencia secundaria y «abstracta»- no tienen más que un ser «abstracto» de objetos del pensamiento: en ambos casos entre las matemáticas y la realidad física existe un abismo. De ahí resulta que querer aplicar las matemáticas al estudio de la naturaleza es cometer un error y un contrasentido. En la naturaleza no hay círculos, elipses o líneas rectas. Es ridículo pretender medir con exactitud las dimensiones de un ser natural: el caballo es sin duda mayor que el perro, y menor que el elefante, pero ni el perro, ni el caballo, ni el elefante tienen dimensiones estricta y rígidamente determinadas: en todas partes hay un margen de imprecisión, de «juego», de «más o menos» y de «aproximadamente» (Koyré, 1994 [1948]: 118-19).

Contrariamente a la orientación idealista y trascendental que hacía de la matemática el conocimiento paradigmático, en la modernidad ocurre una mutación

decisiva hacia el conocimiento de lo empírico y lo contingente. En la ciencia moderna, galileana, que experimenta un giro hacia lo empírico-contingente, la matemática interviene por lo que tiene de *literal*, por la “matematicidad o literalidad del número y no porque habilite las perezas deductivistas de la demostración. Los números ya no funcionan como Números, como claves de oro de lo Mismo, sino como letras, y como letras han de captar lo diverso en lo que tiene de *incesantemente otro* [...], la literalización no es idealización” (Milner, 1996: 55 [la cursiva es nuestra]). Aquí Milner nos recuerda que Lacan se interesó en Popper: una proposición científica lo es por ser refutable, lo que únicamente tiene sentido en relación a la contingencia. La matematización empírica es eminentemente moderna, por el contrario, la episteme antigua buscaba deshacerse de lo contingente en la medida de sus posibilidades. Se aprecia en buen grado lo que hay de *subversión materialista* en esta mutación y de emergencia del *saber acontecimental*. En la física moderna el espacio se geometriza, se descualifica, se vacía.

Hacer física en nuestro sentido del término -no en el que Aristóteles le daba a este vocablo- quiere decir aplicar a lo real las nociones rígidas, exactas y precisas de las matemáticas y., en primer lugar, de la geometría. Una empresa paradójica si las hubo, pues -la realidad., la de la vida cotidiana, en medio de la que vivimos y estamos, no es matemática (Koyré, 1994 [1948]: 118).

Esto quiere decir que el espacio se vuelve infinito. La noción de vacío (implicada en un espacio geométrico, vacío por carecer de cualidades, de sustancia, ser solo forma) además se torna posible concebir la acción de un *cuerpo sobre otro a distancia*, algo que no podía admitirse en la física aristotélica. Por todo ello, el mundo natural de experiencias sensibles no podía alcanza a un espacio geométrico o abstracto en el que un objeto pudiera encontrarse en movimiento indefinidamente. Aquí radica la originalidad epistemológica del *principio de inercia* para la ciencia moderna (Galileo).

El principio de inercia postula que “todo cuerpo abandonado a sí mismo persevera en su estado de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo, a menos que sea obligado, por fuerzas que presionen sobre él, a cambiar de estado”. Un cuerpo no solo permanecerá en reposo por presión de una fuerza exterior a este, sino que también podrá encontrarse indefinidamente en desplazamiento en línea recta, lo que muestra ejemplarmente el primado de la geometría sobre cualquier experiencia sensible, ya que

tal línea movimiento rectilíneo no se encuentra en ninguna experiencia concreta. Y aún hay más, en este mismo sentido de trascender los datos sensibles de la experiencia. “¿Qué sucede aquí?” se pregunta Le Gaufeys. Ese “cuerpo abandonado a sí mismo” no remite a ninguna realidad empírica localizable, no corresponde a ninguna experiencia definitiva. La soledad de ese objeto es una suposición ideal mientras que el condicional “a menos que” señala la intromisión de otro objeto teórico: la ley general de la gravitación. Mientras que el enunciado de la ley de inercia introduce idealmente la injerencia de una segunda ley como un condicional, esa injerencia es materialmente ineludible en el funcionamiento efectivo al que accedemos empíricamente. Es necesaria una relación entre una y otra ley. La soledad de ese objeto abandonado a sí mismo solo puede ser mítica, nunca dada en la empiria de la historia.

Ahora bien, el conocimiento del universo empírico vía su matematización exige una creciente *precisión* para el perfeccionamiento de esta última, dado el carácter contingente y aleatorio de los existentes empíricos. *Se establece una retroalimentación entre teoría-instrumentos*. La historia de tal retroalimentación y del pasaje del mundo antiguo de las cantidades aproximadas al universo moderno de las magnitudes precisas puede encontrarse en el estudio de Koyré “Del mundo del aproximadamente al universo de la precisión”, publicado en 1948, disponible en castellano en *Pensar la ciencia* (1994) del mismo autor. Al comentar a Koyré, Milner nos aclara que “el universo moderno se configura de la siguiente manera: una unión tan íntima y tan recíproca entre la ciencia y la técnica, que se puede decir igualmente que se trata siempre de una misma entidad bajo dos formas: o bien una ciencia, a veces fundamental, a veces aplicada, o bien una técnica, a veces teórica, a veces práctica” (1996: 48). Esta íntima *reciprocidad* señala la tendencia de la ciencia a orientarse a los problemas técnico-instrumentales.

Por ello puede entenderse esta mutua dependencia de la teoría y la técnica de dos maneras: 1. un dualismo que tiende hacia la reciprocidad sin jamás alcanzarla del todo, un “dualismo dispar” o asimétrico, donde el existente que se resiste por excelencia a ser aprehendido como conocimiento político es el “sujeto del significante” (este es el doctrinal de ciencia de Lacan, que Milner prosigue, lo que por supuesto implica un crítica

del sujeto reflexivo cognoscente cartesiano); 2. o una segunda concepción que entiende esta mutua remisión como un dualismo par, simétrico o especular, o como una “circularidad ideológica”, para decirlo en términos de Pecheux (esta parece ser la interpretación de la ciencia del segundo Althusser y del propio Pecheux, o al menos es lo que se deja ver al explicar el sentido, cualquier positividad o cualquier “efecto de conocimiento” como fenómeno ideológico, para decirlo esta vez en término de Althusser).

Este curso toma en mayor consideración la primera orientación, ya que la inclusión de lo simbólico con la teoría del significante y sujeto de Lacan permite también dar cuenta de los fenómenos imaginarios o ideológicos (si optamos por mantener esta equivalencia conceptual<sup>6</sup>) sin reducir la actividad científica a ello. Lo simbólico comprende los efectos imaginarios de estabilización o reificación, mientras que lo imaginario no puede comprender la productividad simbólica, lo cual es una manera de referirse a la prioridad lacaniana otorgada al significante sobre el significado.

Ahora, bien se entienda la íntima relación entre teoría y técnica de una u otra manera, el dualismo está establecido. Ello también explica el privilegio de la cuantificación, modalidad específica entre diversos modos de matematización (literalización, cifrado), ya que es la medición de las fuerzas o los balances energéticos un medio privilegiado de dominio de lo empírico. Esta “voluntad de dominio”, por llamarla de alguna manera, encuentra su fuente en el *proyecto político moderno de gobierno de lo real*, en la interrelación del programa científico con la demanda social. Pero la ciencia empírica y matematizada no puede absorberlo todo con sus cifras lógicas, algebraicas y su cuantificación de las cantidades. Hay restos en tal proceso de

---

<sup>6</sup> Algo que no dejaremos de señalar como problemático, ya que nos parece que tanto la teoría freudiana de la fantasía como la concepción lacaniana de lo imaginario son más complejas y ricas que las diversas teorías de la ideología que provengan de la tradición marxista, incluso con las sofisticaciones que aporta el fetichismo de la mercancía. Compartimos la impresión con autores como Foucault, por ejemplo, de que la noción de ideología siempre implica la contracara de un sujeto emancipado, libre, completo, reencontrado con su esencia. Pero para atenernos a este importante punto de divergencia entre marxismo y psicoanálisis, nos parece que la noción de ideología, representativa del siglo XVIII y XIX, es demasiado molar, macro física o simplemente generalista para dar cuenta de los fenómenos psíquicos más sutiles en juego en la teoría de la fantasía y en lo imaginario (véase Venturini Corbellini 2017).

positivación gnoseológica. Se entiende que todo aquello que se resiste a la cuantificación, en primer grado, y a la matematización en sus modalidades diversas, en segundo grado, sea excluido del universo como negatividad irreabsorbible o metafísica, expulsado del “objeto” susceptible de aprehensión positiva de la ciencia moderna. Tal existente es el sujeto, o la subjetividad en toda su amplitud histórica, social y política. Este existente también es son las cualidades y por lo tanto el placer.<sup>7</sup> En *Lo triple del placer* (1997), Milner retoma la estructura epistemológica de la ciencia moderna para pensar el lugar del placer en el universo moderno.

La cosa y el cuerpo existen en el universo de la ciencia moderna: en la materia moderna, regulada por la naturaleza moderna. Pero la ciencia moderna enuncia que la naturaleza carece de cualidades. O, como lo dice Whitehead: “La naturaleza es inodora, incolora, insípida, un vaivén de materia insignificante”. Existe por lo tanto una paradoja del placer moderno: requiere a la vez la materia y las cualidades. Ahora bien, uno de los dos términos siempre le faltará. De allí proviene a fórmula, lo que ocasiona el placer en el universo moderno es, por estructura, lo que le falta al universo moderno (Milner, 1997: 49).

Aquí arribamos a la importancia de Descartes para el pensamiento moderno, porque la subjetividad (implicada la problematicidad del placer) es la sede de todo tipo de quimeras o imaginarios, es decir, un existente que se resiste a ser aprehendido por la ciencia moderna. Pero el fundador de la filosofía moderna lo convertirá en la sede de la racionalidad moderna: se puede tener la certeza de que ego existe porque piensa (intuición inmediata). Así es como Descartes postulará una subjetividad interior

---

<sup>7</sup> Recordemos la problematización del placer por el psicoanálisis en los conflictos dialécticos entre principio de realidad/principio de placer y más tarde entre principio de placer/pulsión de muerte, ya que el placer siempre se escurre entre los términos enfrentados en estos binomios, porque evidentemente el principio de realidad permite algo de placer, de lo contrario el psiquismo nunca le otorgaría concesiones privándose del placer inmediato. En el otro extremo de estos conflictos, es evidente que la pulsión de muerte conlleva un placer más allá de lo que la concepción del principio de placer permitía a Freud entender los fenómenos clínicos que lo ocupaban. La pulsión de muerte es un placer “más allá del principio de placer”, un placer contorsionado que excede los límites de la vida bio-psicológica al que Lacan denominó goce. También podemos referirnos simplemente a este existente como el cuerpo pulsional-libidinal. También podemos referirnos este como Otro-cuerpo o el “cuerpo que no es ese cuerpo” (Milner, 1997: 48). Podemos expresarnos en el lenguaje de la economía política y llamarlo el valor de uso que se fuga de toda determinación conceptual.

La problematización del placer psicoanalítica es excepcional en el pensamiento moderno. El psicoanálisis se dirige hacia ese existente excluido del universo moderno: el sujeto, las cualidades, por lo tanto, el placer. La psicología omite completamente este existente demasiado fluctuante o lo subordina a las facultades cognoscitivas y a la racionalidad instrumental, adaptativa y egoísta. Cfr. Venturini. *Los usos y los placeres* (2019).

(reflexiva) pero racional, a la altura de las mutaciones epistémicas exteriores y objetivas que dieron lugar a la física matematizada.

#### **4. Descartes: el proceso cognoscitivo hacia la representación**

Con Descartes estamos ante del surgimiento de la modernidad filosófica. El impulso dado al conocimiento racional por Descartes y el cartesianismo, y la gran influencia ejercida por esta tendencia durante la época moderna, ha conducido a algunos historiadores a identificar la filosofía moderna con el racionalismo y a suponer que tal filosofía constituye el mayor intento jamás realizado con el fin de racionalizar completamente la realidad” (Ferrater Mora, ... : 518).

Es importante entender a Descartes como un efecto filosófico-metafísico del nacimiento de la ciencia moderna: la reunión entre exigencia de matematización y exigencia de empirismo, cuyo anudamiento produce la física matematizada que surge entre Galileo y Newton, como se dijo. Destacaremos entonces el rol de la teoría del conocimiento cartesiana como *complemento filosófico-metafísico* de la ciencia moderna. Se dice comúnmente que la filosofía es la actividad reflexiva por excelencia sobre el resto de las prácticas humanas y aquí claramente la teoría cartesiana es el efecto reflexivo de la física matematizada y del surgimiento de la ciencia moderna. Descartes quiere proporcionar la certeza de que todo lo que la ciencia moderna puede lograr con su extrema precisión empírica puede ser tenido en cuenta como verdadero. Pero los cálculos, y los procedimientos de inducción y deducción que ayudan a elaborar y luego corroborar teorías, son algo aún demasiado externo, que, como se verá podrían ser el resultado de engaño de algún genio maligno. Es la certeza que proporciona el *cogito* lo que cumple ese fundamento buscado para la filosofía. La *mathesis universalis* cartesiana será esta “ciencia general” o filosofía que proporcione una unidad interna al saber mediante el privilegio metodológico de la deducción (exigencia de un “orden” lógico antes que “medida” o cuantificación), así como una vinculación directa de ese saber unitario con el sujeto cognoscente mediante la certeza de la existencia del ego debido al *cogito*, alcanzado con la intuición o “certeza inmediata”. “Y si se piensa en esto más

detenidamente, se nota al fin que sólo aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a la matemática, no importando que tal medida se haya de buscar en números, figuras, astros, sonidos o cualquier otro objeto; y por lo tanto, que debe haber una ciencia general, que explique todo aquello que puede preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que esa ciencia, no con vocablo caprichosamente adoptado, sino antiguo y aceptado por el uso, es llamada matemática universal, porque en ella se contiene todo aquello por lo que otras ciencias se llaman partes de la matemática” (Descartes, reglas: 14).

Para una comprensión más detallada y pormenorizada de lo que se trabaja en esta sección, recomendamos al estudiante leer las tres primeras meditaciones de *Meditaciones metafísicas* de Descartes (1647), así como sus tempranas *Reglas para la dirección del espíritu*, de la década de 1620, pero cuya fecha exacta de escritura se desconoce, revalorizadas en el conjunto de la obra cartesiana por la lectura contemporánea de Jean Luc Marion en *Sobre la ontología gris de Descartes* (1975). Como bibliografía complementaria, recomendamos seguir los estudios de un discípulo de Lacan, Guy Le Gaufey, especialmente los capítulos “Descartes y la unidad del saber” y “La representación: entre imagen y cifrado”.<sup>8</sup>

Veamos en primer lugar la teoría de la representación propuesta por Descartes. Lo esencial de la representación cartesiana se desenvuelve entre los conceptos de imagen, figura y cifrado, especialmente desarrollados en las *Reglas para la dirección del espíritu*, texto inédito en vida del filósofo. Mientras que el concepto de figura enraíza la representación a la percepción sensible o imagen, en su manera más pasiva, en el otro extremo del proceso cognoscitivo del pensamiento la representación se encuentra abstraída activamente por el entendimiento de sus contenidos más sensibles, ahora objetivada en el cifrado lógico y matemático. El proceso cognoscitivo de la representación, partiendo desde las figuras en su forma de imágenes, alcanzando finalmente el cifrado abstracto, se produce en cinco movimientos consecutivos que

---

<sup>8</sup> También se puede ver esta problemática en Venturini, “Márgenes de la estructura. De semblanzas históricas del mito en la ciencia” (2015), aunque más resumida

parten desde lo corporal y arriban finalmente a las operaciones de entendimiento alojadas en el espíritu. Este proceso es formulado en la Regla XII.

El concepto de “figura” atañe directamente a la teoría de la percepción en Descartes, el nivel más elemental e inmediato de cualquier representación posible. En el primer movimiento del proceso cognoscitivo natural “se ha de pensar en primer lugar que todos los sentidos externos, en cuanto son partes del cuerpo, aunque los apliquemos a los objetos por medio de una acción, esto es, por un movimiento local, sin embargo, sienten propiamente sólo por pasión [pasividad], del mismo modo que la cera recibe del sello la figura. Y no se piense que esto se dice por metáfora, sino que se debe concebir absolutamente de la misma manera, que la figura externa del cuerpo que siente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello” (Descartes, ...: 158). Es así como “nada cae más fácilmente bajo los sentidos que la figura, pues se toca y se ve” (159) porque la figura está inextricablemente implicada en toda percepción sensible. Se entiende que la percepción sensible más elemental transporta hacia el cuerpo que la recibe pasivamente tanto su impresión como su contorno.

“En segundo lugar, se ha de pensar que cuando el sentido externo es puesto en movimiento [modificado] por el objeto, la figura que recibe es trasladada a otra parte del cuerpo, llamada sentido común, instantáneamente y sin que ningún ser pase realmente de un lugar a otro” (...: 159) En el segundo movimiento del proceso asistimos a una traslación facultativa desde el receptor pasivo que es el sentido externo a un organizador activo que es el “sentido común”, donde se localiza el primer movimiento activo del espíritu. Es verdad que la unidad de la figura ya quedaba planteada en el primer movimiento, pero dada la multiplicidad y simultaneidad de sensaciones y asociaciones posibles entre ellas mecánicamente en las percepciones elementales, esta unidad no tenía asegurada su continuidad. El sentido común garantiza en el proceso cognoscitivo que la diversidad eventual de las figuras, diversidad que incluso puede provenir de un mismo objeto, no pondrá en cuestión la unicidad del referente u objeto. Anotemos que el sentido común será conocido en la ulterior teoría cartesiana como la glándula pineal,



lugar de convergencia de la pasividad del cuerpo con la actividad del espíritu, como ya se ve aquí. Le Gaufey tiene la precaución de recordarnos que este sentido común proviene directamente de la psicología aristotélica.

En tercer lugar, se ha de concebir que el sentido común desempeña también el papel de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo; y que esta fantasía es una verdadera parte del cuerpo, y de una magnitud tal, que sus diversas partes pueden *cubrirse de varias figuras distintas unas de otras*, y que suelen retener estas figuras durante mucho tiempo, y entonces es la misma que se llama memoria” (Descartes, ...: 37 [la cursiva es nuestra]).

El tercer movimiento es el de la consolidación de la figura debido a su *autonomización* con respecto a las impresiones sensibles elementales, al devenir ahora “recuerdos”, ya no puro presente percipiente, de las que vimos que trasladaban su unidad pero también su multiplicidad. “Hela de ahí en más independiente de su causa mundana” (Le Gaufey, ...: 203). El sentido común, comportándose como agente activo, es esta vez el sello y la imaginación o fantasía es la cera que lo recibe. La superficie inmaculada e indeterminada de la imaginación recibe y aloja las figuras unitarias que el sentido común vierte sobre ella, pasando con este alojamiento o recepción a ser ya no imaginación prístina sino memoria moldeada. Es en el dominio de la memoria donde las figuras almacenadas entran *en relación directa entre sí*, todos homogeneizadas hasta cierto punto en calidad de ser especies integrantes de un único género: el de los recuerdos. Por esto es que Le Gaufey insiste en que es en este punto en que la figura accede a su máximo grado de realización, en cuanto *re-presentación* que ya no se confunde con la mera presentación de lo sensible, ya que en la memoria “la figura encuentra su lugar propio, donde va a articularse con otras figuras en una homogeneidad con sus hermanas totalmente esencial en Descartes” (Le Gaufey, ...: 203-04). La figuración es aquello que de la cosa percibida accede al rango de imagen organizada por la mente humana como resultado del acto de percibir, siempre postulando una *desemejanza ontológica fundamental* entre la cosa percibida y la figura que se obtiene en el acto de percepción. Pero lo que acaba de conferirle esa *separación*, aunque aún en los confines engañosos de la semejanza que brinda la mimesis, es el de que *la imagen se vuelve recuerdo* y por ello mismo escape al presente perpetuo de la percepción, además de que se le pueda oponer a este último. Se completa al máximo el *proceso de figuración*

en el proceso cognoscitivo: “la teoría cartesiana de la figuración es la que cumple la función de la transposición dentro de su teoría de la percepción. Y esa función de transposición es la que produce la inteligibilidad de lo percibido” (Florez Michel, ...: XXXV). Pero el más amplio proceso representativo aún debe alcanzar su cenit con la intervención de la más alta facultad del espíritu: el entendimiento puro, prometido a una próspera posteridad filosófica como ego cogito en las futuras *Meditaciones metafísicas*. Hasta aquí describimos lo más espontáneo, automático o involuntario del proceso cognoscitivo, haciendo intervenir la percepción, la imaginación y la memoria. Pero con la intromisión del entendimiento introducimos subrepticamente procesos voluntarios.

El cuarto movimiento del proceso se refiere a interrelaciones entre lo corporal y lo espiritual, consideraciones que Le Gaufeys no duda en calificar de “histológicas”, que no presentan gran interés para comprender la progresión gnoseológica hacia la representación más intelectual, siendo este nuestro cometido. “En cuarto lugar, se ha de concebir que la fuerza motriz o los nervios mismos tienen su origen en el cerebro, en donde se encuentra la fantasía por la cual son movidos aquéllos de diversa manera, como el sentido común lo es por el sentido externo o como toda la pluma por su parte inferior” (Descartes, ...: 37). Consideraciones de mutua influencia del cuerpo en el espíritu y del espíritu en el cuerpo, interacciones varias de esta clase.

Finalmente, llegamos al quinto movimiento.

Se ha de pensar que aquella fuerza por la cual conocemos propiamente las cosas, es puramente espiritual y no menos distinta de todo el cuerpo, que la sangre lo es del hueso, o la mano lo es del ojo; y que *es una sola*, que ya recibe las figuras del sentido común con la imaginación, o bien se aplica a las que guarda la memoria, o forma otras nuevas que ocupan de tal modo la imaginación, que muchas veces no puede ya recibir al mismo tiempo las ideas que vienen del sentido común, o transmitir las a la fuerza motriz según la simple organización del cuerpo. En todos estos casos esa fuerza cognoscitiva a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello y otras a la cera; lo cual solamente se debe tomar aquí como una analogía, puesto que en las cosas corpóreas no se encuentra absolutamente nada semejante a esta fuerza. Y es una sola y misma fuerza que, si se aplica con la imaginación al sentido común, se dice que ve, que toca, etc.; si se aplica a la imaginación sola como revestida de diversas figuras, se dice que recuerda; si a la imaginación para formar nuevas figuras, se dice que imagina o concibe; si, finalmente, *obra sola*, se dice que entiende [...]. Y por esta misma razón esta misma fuerza recibe el nombre según sus diversas funciones, y se llama entendimiento puro, o imaginación, o

memoria, o sentido; pero propiamente se llama pensamiento [ingenio-espíritu]” (Descartes, ...: 37-38 [la cursiva es nuestra]).

La importancia de este último fragmento amerita la extensa cita. Se afirma primero la irreductibilidad de esta última facultad, llamada entendimiento puro o pensamiento, en relación al cuerpo. En esta última facultad cognoscitiva encontramos tanto determinaciones que son *recibidas pasivamente* (en las primeras fases del proceso cognoscitivo, cuya progresión es involuntaria) como la capacidad de *volverse activamente* sobre esas determinaciones recibidas: pudiendo *imaginar* cuando el entendimiento puro se aplica sobre la imaginación, pudiendo *recordar* cuando el entendimiento puro se aplica sobre la memoria, pudiendo *entender* cuando se aplica sobre sí mismo o cuando obra solo (aunque el obrar solo es una concesión en los términos que se otorga en propio Descartes, como ya veremos, hay representaciones privilegiadas mediante las cuales opera el entendimiento, representaciones abstractas que serán aclamadas para su *mathesis universalis*). Pero en esta atribución de soledad y de capacidad de obrar sobre si mismo del entendimiento hallamos la *reflexividad* de todo el proceso cognoscitivo ascendente. Estamos ante nada menos que el futuro ego o *res cogitans* de una prestigiosa carrera filosófica por venir. Pero no nos detengamos aún en el ego que será retomado con más fuerza en esas *Meditaciones*.

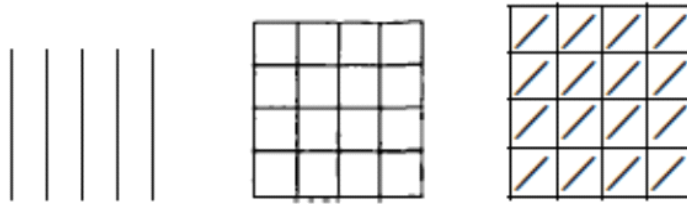
El asunto que nos compete es entender qué ha sucedido con la figuración a partir de la interposición del entendimiento puro y su libre accionar reflexivo. Lo que sucedió con la interposición de esta fuerza única y puramente espiritual es que las figuras pueden, a partir de la acción voluntaria o libre del entendimiento, ser desdobladas en *representaciones* ¿Cómo sucede esto? Cuando en el tercer movimiento arribamos a la imaginación que es moldeada en parte por las impresiones recibidas desde el sentido común y devenida memoria en esta región que ha sido moldeada como la cera, obtuvimos figuras en calidad de recuerdos. Con la aparición del entendimiento puro, la acción impulsora ya no solo puede provenir del sentido común aplicado a la imaginación, “desde abajo” en el proceso cognoscitivo, desde lo involuntario, sino que puede venir “desde arriba”, aplicando este entendimiento libremente su capacidad de acción (ejercicio de la voluntad) a la imaginación y la memoria, pero ya no obteniendo meras

figuras sino representaciones. Es el corte reflexivo instaurado por el entendimiento puro en los procesos anteriores e inferiores lo que garantiza que esa representación ya no sea solo un recuerdo, o esa imagen creada una mera ensoñación, sino ambos siendo representaciones creadas *libremente* (convencionalmente) para representar-se algo de lo real. Ahora bien, nada hará funcionar más libremente este libre y convencional uso de las representaciones que *romper definitivamente con toda mimesis o semejanza de apariencias*, aun contaminando a las figuras (memoria y fantasía). No queda más remedio que saltar enteramente el reino de las analogías y pasar directamente al dominio, ya no del saber de lo probable, sino del saber certero por su *eminente simplicidad deductiva*: el lenguaje lógico y matemático, tal como como es planteado desde las primeras etapas de las *Reglas para la dirección del espíritu*. Siendo estas representaciones abstractas las que cumplen con la exigencia de orden y medida para la ciencia universal o *mathesis universalis*.

El problema se conoce por su clasicismo en el pensamiento moderno: estamos ante el célebre rechazo de lo sensible y lo aparente como fuente de conocimiento verdadero, buscando las exigencias de un conocimiento que si resista la prueba de ser intuitivo (inmediatamente inferido como verdadero) y deductivo (mediatamente inferible con silogismos). Entonces de lo que se trata en este problema clásico del conocimiento es de *superar toda relación de analogía o mimesis de la representación con las apariencias de lo real*. En el proceso cognoscitivo obtuvimos percepciones, imágenes, recuerdos e ideas del entendimiento (estas provenientes del entendimiento puro, no de la experiencia). En el nivel de la recepción y organización de las percepciones obtuvimos figuras. Ya con la elaboración de recuerdos obtuvimos representaciones, que a diferencia de la simple figuración, esta operación cognoscitiva conlleva abstraerse de la simple percepción presente por la libre *evocación* de algo que ya no está allí *mediante otra cosa* que representa a ese objeto, sin que haya ya más necesidad de que ese objeto se encuentre presente.

En este sentido, para aclarar la resolución de lo que son y lo que aportan estas representaciones abstractas al entendimiento, preguntémonos lo siguiente ¿Qué sucede

con todo aquello del mundo exterior o lo real que no deja ninguna impresión en el inicio del proceso cognoscitivo? ¿Qué sucede aquella región de lo real que no se deja aprehender por la percepción? ¿Habrá que renunciar a la posibilidad de inscribirlas en el orden de la representación? De ninguna manera, porque la figuración en Descartes no se agota en el proceso cognoscitivo espontáneo e involuntario que realiza el cuerpo para organizar las impresiones sensibles interiorizadas (despojándolas de su espesor real y exterior), sino que también es un proceso en el que puede intervenir la alta instancia del entendimiento utilizando “trazos” o “figuras” para elaborar representaciones cifradas. Las figuras, extracto numerable sustraído al espesor fluctuante de lo sensible, pueden ser utilizadas como “cifras” para representar todo lo que se quiera del mundo exterior al modo de un *sistema algebraico*. “Aunque supongas que el color es lo que quieras, sin embargo no negarás que es extenso y, por consiguiente, figurado. ¿Qué inconveniente se seguirá, pues, si para no admitir inútilmente un ser nuevo y para no imaginarlo sin reflexión, no negamos, en verdad, lo que otros hayan querido pensar acerca del color, sino que abstraemos solamente toda otra cosa excepto que tiene figura, y concebimos la diversidad que hay entre el blanco, el azul y el rojo, etc., como la que hay entre las siguientes u otras figuras semejantes, etc. Y otro tanto puede decirse de todo, siendo cierto que la multitud infinita de figuras es suficiente para expresar todas las diferencias de las cosas sensibles” (Descartes, ...: 37). “El espíritu, esta sola y misma fuerza que puede tanto *crear* como *percibir* las figuras, suplirá su ausencia colocando *convencionalmente* una biyección, la que falta en razón de la falla en la primera impresión” (Le Gaufray, ...: 205). Se postula que todo aquello que proviene de lo sensible (incluso aquello que escapa a la percepción) puede ser representado por figuras mucho más abstractas y convencionales que las obtenidas hasta el tercer movimiento, como las siguientes figuras pueden representar las diferencias entre blanco, azul y rojo.



“Donde falta la impresión –y por lo tanto la figura que proviene del sensible- el espíritu tendrá siempre el recurso de cifrar *las diferencias en el seno de una misma serie con figuras equivalentes* a las que vienen de los sentidos” (Le Gaufey, ...: 205). Le Gaufey insiste en la importancia comprender que lo que se propone como objeto a la representación no es cada uno de los tres colores mencionados, sino la diferencia que existe entre ellos. Asistimos a una separación o corte entre los datos brindados por lo sensible y la representación de esos datos mediante figuras abstractas. Este corte introduce la duda en torno al referente de las representaciones obtenidas en esta operación intelectual. Porque si en el caso de las imágenes sensibles (y de todo el espesor de lo sensible que no era captado por el proceso cognoscente de la percepción en el primer movimiento) no podíamos tener certeza de que se tratara de conocimiento verdadero, con esta operación de ciframiento obtenemos representaciones de las que no podemos saber si representan algo proveniente de lo real. Lo que se perdió ahora fue el referente en cuanto mundo exterior que garantice la verdad de lo representado por su *unidad real*. Pero, al menos, el camino se encuentra ya más despejado para acceder a un nuevo referente, hasta ahora impensado: el propio sujeto cognoscente, que será postulado como tal recién en las *Meditaciones*. Queda aquí formulado el corte entre estas representaciones, creadas libremente (Le Gaufey remarca además “convencionalmente”) por el entendimiento, en relación al mundo sensible. Pero aún no está garantizada la verdad de estas representaciones, porque no hay una garantía en lo real, no hay referente exterior, y tampoco hay univocidad de estas representaciones, porque no hay un referente unitario que asegure tal univocidad mediante su unicidad.

## 5. Descartes: ego, dios y unicidad del saber

En este punto es conveniente pasar a las *Meditaciones metafísicas*, donde los pasos de la duda reproducen en muy buena medida el proceso cognoscitivo descrito en la Regla XII del trabajo del joven Descartes. Solo que mientras que en la Regla XII se describía y explicaba un proceso cognoscitivo natural o espontáneo, que puede entenderse en términos más actuales como una antropología o una psicología del conocimiento (o una proto-psicología cognitiva), la orientación de las *Meditaciones* es desde el comienzo estrictamente crítico-filosófica donde ya no se procura describir los procesos espontáneos de los que se componen las imágenes, figuras y representaciones, sino que se hace recaer desde el mismo inicio de sus páginas todo el rigor de la “duda metódica” sobre las imágenes (sean impresiones sensibles primarias, sea imaginación o sean recuerdos) y todo el rigor de la “duda hiperbólica” sobre las ideas lógico-matemáticas, que pueden ser obra de algún genio maligno. Por lo que ni siquiera las representaciones abstractas o cifras con las que finalizamos nuestro comentario de la Regla XII son garantía de conocimiento verdadero alguno. Es en este dominio exigente de la más acérrima crítica del conocimiento donde la positividad de la representación moderna emergerá con mayor fuerza, junto a un orgulloso y solitario ego.

Al comienzo de las *Meditaciones*, Descartes enuncia su disconformidad con los conocimientos adquiridos, presentándoseles todas sus certidumbres (las de una cultura, las de una época) como vaguedades u opiniones imposibles de ser probadas como conocimiento verdadero. Todos los objetos de los que se ocupa el pensamiento son revocados inexpugnablemente por el avance de la duda. Como sucede con las imágenes o cualidades, revocadas por la duda metódica, las nociones lógicas y matemáticas (“ideas claras y distintas”) pueden ser un engaño, obra de algún genio maligno, y son revocadas por la segunda duda, llamada hiperbólica. Pero he aquí que *la duda misma proporciona una certeza*. La duda es un pensamiento en marcha. En tanto se duda se puede tener la certeza de que se piensa, la duda es un acto reflexivo. Y puedo tener la certeza de que si pienso, existo. *Cogito ergo sum*. El temblor dubitativo retrocede ante la certeza del *cogito ergo sum*.

Ahora bien, el ego solo puede estar seguro de su propia existencia en cuanto cosa pensante o *res cogitans*, pero no puede probar la existencia de un mundo objetivo independiente de sí mismo, no puede alcanzar la perspectiva de la tercera persona. Toda una tragedia para la teoría del conocimiento. El filósofo, en busca de ampliar la certeza de la existencia de sí a la existencia del mundo, se impone como tarea urgente restablecer un vínculo comunicativo y positivo entre el ego pensante y el mundo exterior, en el que la nueva física matematizada está operando tantas maravillas. ¿Cómo es que el cogito hace de “fundamento” a la teoría del conocimiento? Se sabe que la soledad en la que quedó confinado el ego *no es resuelta por una vía positiva* por Descartes, el solipsismo cartesiano solo accede a la perspectiva de la tercera persona o del conocimiento objetivo cediendo al “puente religioso” de la existencia de Dios. La tercera de las meditaciones se encargará de bridar las pruebas de la existencia del ser supremo. Los argumentos esgrimidos por Descartes para demostrar la existencia de Dios no retendrán nuestra atención, aunque es digno de mencionar que en uno de estos sostiene que no podría tener una idea de su propia completitud como individuo si no fuera porque tiene la idea de un ser completo, pleno, al que nada puede faltarle.<sup>9</sup> Es así como la injerencia divina permite a Descartes conferir una estabilidad duradera al saber moderno con su teoría de la representación, provista gracias a Dios de cierta positividad. Pero esta positividad o consistencia viene de Dios, en primer orden de importancia, sin duda, y del ego, en segundo orden. Retomemos el hilo argumentativo de la consistencia de dicha representación, como lo dejamos al finalizar el comentario del proceso cognoscitivo descrito en la Regla XII.

Habíamos obtenido representaciones abstractas de los existentes empíricos, cifrados algebraicamente por figuras elegidas libremente por el entendimiento puro, lo que luego se llamó ego cogito. Estos sufrieron una primera operación de corte en ese primer procedimiento de abstracción, pero aún no acceden a su máxima potencia de representación intelectual o abstracta (la “idea” en las *Meditaciones*), ya que, a pesar de

---

<sup>9</sup> Sobre este aspecto de la relación de dependencia del sujeto con Dios en Descartes y su lectura lacaniana y althusseriana, véase Venturini “Del sujeto de la ciencia y la Ideología. Un desencuentro entre Lacan y Althusser” (2015).



haber suprimido toda relación de mimesis entre figura y real, *la figura cifrada aún permanece vinculada por memoria* o por hábito al referente empírico o exterior que inicialmente la suscitó. ¿Cuál es el problema en esta permanencia de ligadura en la memoria, sobreviviente al primer corte efectuado por el entendimiento? El problema es que mientras tal ligadura sobreviva *no se podrá estar seguro de la univocidad de la representación* tan laboriosamente obtenida porque en primer término no encontramos ninguna univocidad certera del lado de lo sensible. Es necesario que la univocidad provenga exactamente del otro lado de la tríada real – representación – sujeto. El sujeto, probado como *uno por su reflexividad*, confiere univocidad a las representaciones cifradas mediante su propia unicidad y su voluntad de hacer que estas representen lo que él decida que representarán, mientras respete el criterio por él mismo establecido (mientras respete las reglas de representación desde el punto de vista “sincrónico”, por así decirlo). Así se efectúa un segundo corte en la memoria, quitándole toda validez cognoscitiva al hábito, la costumbre y la tradición, reemplazándola por las *representaciones cifradas por el libre criterio del ego*.

Por expresarlo en otras palabras, era necesario un segundo corte entre las figuras cartesianas y los cuerpos extensos que ellas representan. Estas continuaban demasiado ligadas a la heterogeneidad de los cuerpos percibidos y recordados con sus cualidades porque *cada una* de esas figuras representaba a *cada una* de aquellas cualidades. Esta correspondencia o ligadura sobreviviente debió ser relegada a lo marginal por una separación entre ambos planos que haga de esa correspondencia un puro azar o una pura “convención” (como remarca Le Gaufe) libremente establecida por el ego, es decir, una decisión *reflexivamente tomada* que garantice que las correspondencias concretamente dadas en un momento particular entre figuras–cualidades pueda ser cualquier otra en cualquier otro momento, subsumiéndolas a la potencialidad de cifrado de un entendimiento (ego), con lo que al fin queda establecida la unidad del saber y su potencial univocidad. Hubo que profundizar el primer corte *entre figuras y cualidades*, y anudar mejor la relación *entre figuras* para tornarlas plenamente *intercambiables entre sí*, reducidas a un trasfondo íntegramente homogéneo (soportado por la unidad del ego,

y finalmente la de Dios). Corte vertical entre dos objetos de *jerarquía gnoseológica distinta* (sensible y figura abstracta o cifra) y anudamiento horizontal entre una pluralidad de objetos de la *misma jerarquía gnoseológica* (solamente figuras abstractas) dependen de una misma condición: la garantía de un existente que no sea ni cualidad ni figura, y que pueda organizar las relaciones azarosas pero convenidas entre ambas al estar más allá de ellas. Ese existente es el ego, ontológicamente probado por el pensamiento puro, es decir, por el pensamiento que se tomó a si mismo por objeto y que a si mismo se fundamentó.

Recordemos entonces que la certeza inmediata es la existencia del propio sujeto pensante, que en segundo lugar, mediante la garantía de Dios, el filósofo admitirá la veracidad del conocimiento lógico-matemático, con primacía de la deducción y del cálculo, (“orden y medida” empleando los términos más recurrente en Descartes), pero admitiendo también la inducción como parte del proceso de la construcción de sistemas deductivos para las ciencias empíricas modernas. Un ejemplo aquí visto de tal capacidad de representar con precisión el universo empírico fue el de la figuración cifrada, otro ejemplo lo constituye la naciente física matematizada de la época, claro está. Es mediante esta injerencia divina que el filósofo encuentra las vías para el conocimiento objetivo. La cuarta meditación, llamada “De lo verdadero y de lo falso”, viene justamente a proseguir el recorrido de la teoría del conocimiento cartesiana, luego de demostrar la existencia de Dios y alcanzar la perspectiva de la tercera persona en la tercera meditación. Reiteremos el rechazo de plano de la veracidad de lo sensible como fuente de conocimiento, como venimos insistiendo al respecto de la necesidad de representar lo real con abstracciones. “De tal manera me he acostumbrado estos días a separar la mente de los sentidos, y tan cuidadosamente he advertido lo poco que se percibe verdaderamente de las cosas corpóreas, así como lo mucho que se conoce de la mente humana y mucho más aún de Dios, que ya no tendré dificultad alguna para separar mi pensamiento de las cosas imaginables y dirigirlo solamente a las inteligibles e inmateriales. Y la idea que tengo de la mente humana, en tanto que es una cosa pensante, no extensa en longitud, anchura y profundidad, y que no tiene nada propio del

cuerpo, es mucho más distinta que la idea de cualquier cosa corpórea” (Descartes, **Meditaciones**: 48)

Resulta impactante ver el poderío que le otorga Descartes a la voluntad. Ya se dijo que mientras en el entendimiento somos infinitamente inferiores a Dios, en la voluntad le somos iguales, y se dijo que esta discordancia o este exceso del querer sobre el entender es el origen de los errores en el conocimiento y el ser humano. “Del mismo modo, si examino la facultad de recordar, o la de imaginar, o cualquier otra, no encuentro ninguna de la que no entienda que en mí es muy débil y limitada, y en Dios inmensa. Sólo la voluntad o libertad de arbitrio experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de otra mayor; de manera que ésta es la principal razón por la que entiendo que *tengo cierta relación de imagen y semejanza con Dios*” (Descartes, **Meditaciones**: 52 [la cursiva es nuestra]). Hay una particular concepción de la relación entre entendimiento y voluntad en la que la segunda, para el filósofo, no se siente coaccionada a aceptar lo que el primero le impone, no le opone resistencia, si no que aquello que se impone por parte del entendimiento es libremente aceptado por la voluntad, pues esta no podría querer otra cosa que aspirar al conocimiento de la verdadero.

Pues para ser libre no es preciso que yo pueda dejarme llevar hacia una cosa tanto como hacia su contraria, sino que cuanto más propendo hacia una, porque entiendo que es verdadera y buena o porque Dios dispone así mi pensamiento, tanto más libremente la elijo; pues ni la gracia divina ni el conocimiento natural disminuyen nunca la libertad, sino que más bien la aumentan y corroboran (**Meditaciones**: 52).

A este respecto de la aceptación inmediatamente libre de la voluntad de lo que propone el entendimiento, debe recordarse que para Descartes una de las características de la perfección de Dios es que en el ente supremo no hay distinción entre potencia y acto, entre pensamiento y acción puede decirse, ya que ambos son solamente acto en Dios, lo que implica que entendimiento y voluntad son una sola y misma cosa. No es de extrañar que en el caso del hombre la voluntad aspire a reunirse con el entendimiento, tomando lo que le viene de esta facultad con el agrado de la libre aceptación.

*Las pasiones del alma* (1949), obra canónica de la antropología cartesiana, donde se describe en detalle el funcionamiento de las facultades del cuerpo y del espíritu,

depara unas precisiones importantes sobre la naturaleza de la voluntad, en especial en lo que respecta a su oposición frente a las pasiones. Las funciones del alma que le son específicas, aquellas que no resultan de una combinación del alma y del cuerpo, o mucho menos del funcionamiento exclusivo del cuerpo, son los pensamientos. Los pensamientos del alma si dividen en acciones o voluntad y pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voluntades, puesto que experimentamos que proceden directamente de nuestra alma y parecen depender sólo de ella; como, por el contrario, podemos llamar por lo general pasiones tuyas todas las clases de percepciones o conocimientos que se hallan en nosotros, porque a menudo no es nuestra alma la que los hace tal como son y porque siempre los recibe de las cosas que son representadas por ellos (Descartes, **Gredos:** 471). Aquí evidentemente la voluntad aparece más cercana al entendimiento de lo que permitía suponer la lectura de las *Meditaciones*, ya que el concepto de pensamiento las engloba a ambas. Por el contrario, las pasiones son degradadas en esta antropología al plano de lo sensible y de la imaginación arbitraria o involuntaria, aquella que opera sin que le sea aplicado el entendimiento y la voluntad “desde arriba”, siguiendo el orden jerárquico del proceso cognoscitivo que vimos en las *Reglas*.

El concepto de voluntad en Descartes también es un hito del pensamiento moderno. Triunfa la *transparencia* y la *unidad* de la voluntad, noción de voluntad de la que es bien sabido que será hondamente cuestionada por Nietzsche. Gilles Deleuze lo expresa claramente en su estudio sobre Nietzsche.

Los filósofos suelen hablar de la voluntad como si ella fuera la cosa más conocida del mundo; es más, Schopenhauer dio a entender que sólo la voluntad nos sería propiamente conocida, conocida de veras y por entero, conocida sin sustracción ni añadidura. Pero abrigo el parecer de que Schopenhauer, también en este caso, no hizo más que lo que los filósofos precisamente suelen hacer: adoptó y exageró un prejuicio popular. Querer me parece a mí ante todo algo complicado, algo que sólo como palabra es una unidad, - y justo en la palabra una se esconde el prejuicio popular, el cual se ha adueñado de la siempre sólo escasa cautela de los filósofos. Seamos, pues, por una vez, más cautos, seamos <antifilosóficos>, digamos: en todo querer hay primero una pluralidad de sentimientos (Deleuze, **...:** 85).

Esta noción unitaria y transparente de la voluntad proseguirá dominando en el pensamiento filosófico, político y económico de los siglos XVII-XVIII y continuará

dominando en el pensamiento psicológico del siglo XIX y XX, junto a otra constelación de nociones como el *interés*, la *motivación*, la *necesidad*.

La fisiología moderna ha entendido por “movimientos voluntarios” aquellos que se oponen a los “movimientos involuntarios”, como los reflejos, teniendo su origen en los centros superiores del cerebro. “Por analogía, la psicología tradicional distinguía el acto voluntario, que es consciente, meditado, adaptado a un fin respecto al cual es capaz de organizar acciones o diferirlas en el tiempo, del acto reflejo o automatismo (v.), que no tiene estas características” (Galimberti, **Dic** : 1097). Galimberti desglosa el concepto de voluntad en cuatro registros: la representación al acto a cumplir en relación a una meta, la deliberación acerca de los medios a emplear, la decisión por la que determinado acto correlacionando medios y fines es elegido entre otros, y la ejecución de la acción propiamente dicha. “Todo esto implica la intervención de la inteligencia, el aprendizaje y el conocimiento, además de las nociones de decisión *autónoma*, *libertad* y responsabilidad de acuerdo con la deliberación y la ejecución” (Galimberti, **Dic**, 1097). Es muy significativo que con tanta claridad el autor correlacione la inteligencia y aprendizaje con la autonomía y la libertad, porque lo que sucede es que el concepto de voluntad solo es concebible solo “movilizando toda la personalidad del individuo, tanto en el nivel pulsional, de acuerdo con el predominio de un deseo o de una tendencia afectiva sobre las demás, como en el nivel intelectual, de acuerdo con la representación que se impone como fin entre las muchas posibles” (Galimberti, **Dic**, 1097). En la antropología cartesiana de la voluntad, como en la psicología que le seguirá en los siglos XIX-XX, esta noción está en el epicentro de la soberanía del individuo, lo cual es el indicador de una posición política. Porque a pesar de la multiplicidad de deseos, inclinaciones o intereses que se puedan observar en el individuo, siempre predomina una sobre las demás sin que se considere la contradicción entre estos deseos como una estructura por sí misma, sino que se lo ve como una confrontación circunstancial en la que siempre predomina claramente una tendencia sobre las demás, sin que ello traiga consecuencias estructurales para el sujeto, como serán las formaciones de compromiso del psicoanálisis por la inevitable represión de cierta región de la vida sexual. El vocablo voluntad ha sido

muchas veces permutado por el de motivación, pero no hay aquí tanto una transformación teórica real como un interés de la psicología de distanciarse del vocabulario filosófico que la precede hasta el siglo XIX. Recordemos que el mismo Piaget define a la voluntad como un afecto o “tendencia superior” que se opone a los sentimientos y las emociones, o “tendencias inferiores”, remarcando la unidad de la primera y la multiplicidad de los segundos (cfr. **Inteligencia y afectividad**: 18).

#### **6. Locke: igualdad, libertad, propiedad. El in-dividuo inserto en la naturaleza y la sociedad civil**

La concepción del sujeto reflexivo fundada por Descartes tiene su correlato y refuerzo político-ideológico en la teoría lockeana del derecho donde se afirma que todo hombre es libre, igual y propietario de si mismo (de su cuerpo y del *producto del trabajo de su cuerpo*). Estos principios se encuentran anudados a la *teoría contractualista* del origen de la sociedad desde Locke hasta Rousseau, teoría propuesta por primera vez por Hobbes, es decir, en la doctrina filosófica que sostiene que el origen de la sociedad se funda en un pacto, un consenso, una convención<sup>10</sup> o un contrato voluntario entre los individuos.

La doctrina contractualista predominará ampliamente a lo largo del siglo XVII y XVIII, pero será cuestionada en el siglo XIX ante nuevas consideraciones de orden político. Lo diremos de la siguiente manera: mientras que en los siglos XVII y XVIII el individuo construye a la sociedad, fabricándola en un pacto, por ello mismo la sociedad es concebida como una suma de individuos, mientras que este es considerado el átomo de la sociedad. Tomando en consideración la clásica oposición del pensamiento político entre individuo y sociedad, la teoría contractualista se inclinaba mayoritariamente hacia

---

<sup>10</sup> Se recordará la insistencia de Le Gaufeys en la convencionalidad de las representaciones cifradas o abstractas de la *mathesis universalis* en Descartes. Es por el presupuesto filosófico de la *libertad del individuo*, que en Descartes muestra su importancia mayor en la voluntad, donde somos semejantes a Dios, que esta idea se perpetúa en la teoría del contrato social a partir de la voluntad de los hombres de ceder su soberanía a un poder que los representa. No es ninguna casualidad que el iusnaturalismo lockeano también recurra a Dios, es la misma necesidad metafísica que impulsa a Descartes a buscar en el ente supremo la garantía gnoseológica última de la veracidad de conocimiento.

el individuo como fuente de poder y soberanía, siendo la sociedad civil la representación articulada de la suma de individuos que conviven bajo el derecho positivo tras el contrato social fundador. Pero he aquí que hacia finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX la previa hegemonía soberana del individuo sobre la sociedad civil se debilita en pos de una materialidad de lo social. Todo sucede como si el lazo de “representación” que unía al individuo con la sociedad civil y su gobierno comenzara a resquebrajarse dejando ver una brecha una negatividad entre el individuo y la sociedad que lo reconoce como “persona”.

Mencionaremos tres hitos de la apertura de esta brecha. En “Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, de 1784, Kant se refiere a las contradicciones internas del proyecto político ilustrado (este texto considerado marginal entre los mayores exégetas de Kant pero que Foucault retomará con especial interés<sup>11</sup>). Encuentra entre el “uso público” y el “uso privado” de la razón una antinomia insuperable, aunque no se muestra particularmente pesimista por esto, pero si resulta de utilidad esta contradicción para mostrar que la Ilustración no es tanto un estado de situación como un proceso o un proyecto.

En segundo lugar, mencionaremos la dialéctica de la dominación establecida por la relación de amo/esclavo en Hegel donde el establecimiento de un orden social se impone por una guerra y un sometimiento, ya que todo deseo humano es deseo de reconocimiento por parte del otro, y el hombre que acuerda en convertirse en esclavo lo hace porque prevalece en él el apego a la vida más que el deseo de reconocimiento, más que el prestigio. Entonces hay algo así como un contrato en el acto político fundador de la sociedad para Hegel, porque quien se somete lo hace voluntariamente acordando las condiciones impuestas por su nuevo amo. Donde en el pensamiento político clásico había predominantemente acuerdo, ahora hay dominación y acuerdo marginal, consentimiento libre pero obligado, aquí la violencia se inscribió en las instituciones políticas y se perpetúa en estas desde el origen. Finalmente hay que mencionar la

---

<sup>11</sup> Cfr. Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. (...). En especial las primeras sesiones, donde Foucault afirma inscribirse en la tradición ilustrada de Kant, pero entendida como una Ilustración crítica, donde se destaca el artículo de Kant “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” (1784) por presentar la contradicción entre uso público y uso privado de la razón.

concepción del movimiento de la historia como lucha de clases, postulada antes por Destutt de Tracy, pero mayormente conocida a través de Marx, quien realiza una lectura hegeliana de la lucha de clases. Es lícito entonces decir que *el siglo XIX redimensionó la materialidad o complejidad de lo social frente a los individuos*, introduciendo un elemento de *violencia que atenta contra la representación política clásica* de los siglos precedentes. La relación representativa entre individuo y sociedad comienza a resquebrajarse, decíamos, revelándose la dimensión autónoma y “alienante” de lo social (lo que se cede, lo que se pierde bajo la Ley, lo que se excluye, lo que se reprime). Fredric Jameson, en *Valencias de la dialéctica* (2013), ha recordado que es por este descubrimiento de la alienación social o de su opacidad y su autonomía relativa que en cierta medida el siglo XIX es el siglo del surgimiento de las ciencias humanas.

En lo que respecta a la relación entre individuo y sociedad en el pensamiento político clásico que estamos presentando, los individuos consciente y voluntariamente deciden organizarse en sociedad para su conveniencia, abandonando el estado de naturaleza. En esta sucinta recapitulación del encuentro entre teoría del conocimiento y filosofía política en los inicios de la modernidad filosófica, se ve emerger siempre la centralidad del sujeto provisto de interioridad reflexiva. A esta reflexividad cognoscitiva, puramente intelectual o eidética, se añadirá con la doctrina lockeana el aseguramiento de la *autopertenencia* del individuo, de ser perteneciente a si mismo, tomando en cuenta su existencia corpórea individual y, lo que es muy importante, también la pertenencia de aquello que es *producto de un trabajo que se adjudica como suyo*.

En su clásico *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) donde el filósofo inglés expone lo esencial de su doctrina jurídica, Locke defiende una posición de derecho natural (iusnaturalismo) en la que determinados principios racionales inalienables a la condición humana habrían regulado la convivencia entre las personas en el “estado de naturaleza”. “Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta *libertad* para que cada uno ordene sus acciones y *disponga de posesiones* y personas como juzgue oportuno, dentro de los



límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. Es también un estado de *igualdad*, en el que todo poder y jurisdicción son *recíprocos*, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás” (Locke, **cap 2:** 36 [la cursiva es nuestra]). Muy distinto es el estado de naturaleza del otro campeón de la filosofía política moderna inglesa, nos referimos evidentemente a Thomas Hobbes, porque el estado de naturaleza lockeano no es el de un “hombre lobo del hombre”. Al contrario de Hobbes, Locke ve el estado de naturaleza, al ser el hombre desde siempre un ser racional, la preexistencia de las leyes de *libertad, igualdad y propiedad*. Los hombres, como seres racionales, en esta condición ya tenían derechos naturales como la vida, la libertad (limitada por la igualdad) y la propiedad. De no cometerse los excesos por los que a veces se ven inclinados los hombres el estado de naturaleza habría sido suficiente para garantizar una convivencia indefinidamente armoniosa, de buena voluntad cooperativa y búsqueda de la preservación de los bienes comunes.

Locke reconoce un estado de guerra (capítulo 3) derivado del estado de naturaleza (capítulo 2), pero no lo asimila jamás directamente al segundo como si sucede en la teoría de Hobbes. “El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; y, por lo tanto, cuando se declara mediante palabras o acciones, no como resultado de un impulso apasionado y momentáneo, sino con una premeditada y establecida intención contra la vida de otro hombre, pone a éste en un estado de guerra contra quien ha declarado dicha intención. Y de este modo expone su vida al riesgo de que sea tomada por aquél o por cualquier otro que se le una en su defensa y haga con él causa común en el combate. Pues es razonable y justo que yo tenga el derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí. En virtud de la ley fundamental de naturaleza, un hombre debe conservarse a si mismo hasta donde le resulte posible; y si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia” (Locke, **cap 3:** 46). No hemos seguido con suficiente minucia el capítulo 2, pero Locke ya advertía de las posibles tendencias de querer unos disponer de las posesiones materiales de los otros, teniendo estos últimos el derecho a castigar a los primeros. Todo esto resulta particularmente intrincado cuando se quiere establecer una diferencia clara entre un estado de

naturaleza edénica y un estado de guerra, como busca hacerlo Locke, ya que no puede explicarse debidamente el origen de la agresión, de la codicia, de la expropiación, del exceso de poder. Se ha insistido sobre la debilidad del argumento lockeano al procurar distinguir entre estado de naturaleza y estado de guerra, ya que el filósofo nunca explica adecuadamente cómo surgen las llamadas “depravaciones” que conducen de uno al otro. Por esto Carlos Mellizo, en su “Prólogo” al *Segundo tratado del gobierno civil*, nos dice que “no explica Locke cómo en el estado de naturaleza pudieron surgir transgresores que, cediendo a impulsos irracionales, dieron en violar las normas de convivencia dictadas por la ley natural. Tampoco dice cuándo. No se hace en el libro referencia alguna al momento en que el estado de naturaleza - que, para Locke, además de constituir una hipótesis de argumentación, fue también una etapa real en la historia del género humano- se vio afectado por la depravación y el abuso, dando ello lugar a que no pudieran los hombres alcanzar algún tipo de felicidad estable fuera de la sociedad civil” (...: 16).

Pues bien ¿en qué consisten la depravación y el abuso? Esto se responde relevando la antropología egoísta de Locke, al pensar que lo que busca todo ser humano es, por encima de cualquier otra cosa, el reconocimiento y la fama, lo que se comprende como poder en su sentido pervertido. “El resorte principal del que surgen todas las acciones de los hombres, la norma por la que se guían y el fin que persiguen, parece ser siempre el alcanzar reconocimiento y fama. Y esto hace que los hombres quieran evitar a toda costa la vergüenza y la desgracia” (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*: 46). A estas palabras, Mellizo agrega que “siempre hay al fondo de cada individuo - como el propio Locke dirá en otra parte- una tendencia a la autoestima y al egoísmo, que, querámoslo o no, condiciona nuestra conducta” (Mellizo, ... : 15). Este egoísmo se reproducirá en el discurso de la economía política, concepción que se proyecta inmediatamente en la *naturalización de la propiedad privada* en Locke y en sus epígonos de la economía clásica.

Ahora bien, a pesar de las desviaciones perversas encontradas en el estado de guerra, con la recién mencionada aporía antropológica y política, las leyes de igualdad,

la libertad y la propiedad, decíamos, son establecidas en el orden del *derecho natural del hombre*. Y una justa o legítima sociedad civil, gobernada por el derecho positivo, constituida por un pacto social, deberá respetar estos derechos naturales.

Para evitar este estado de guerra -en el que sólo cabe apelar al Cielo, y que puede resultar de la menor disputa cuando no hay una autoridad que decida entre las partes en litigio- es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que puede obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder (Locke, **cap 3**: 56).

En el capítulo 6, “De la propiedad”, (luego de capítulo 5 dedicado a la esclavitud) se desarrolla el argumento del derecho a la propiedad en los derechos naturales del hombre. Una breve mención a Dios sirve de impulso para fundar el entendimiento o razón y la voluntad o libertad en el hombre, derivadas de Dios, pero este se habrá retirado del mundo en adelante y desde luego desentendido de cualquier forma de Estado que se configure en su nombre (contra el absolutismo hobbesiano). Este Dios es una garantía lejana de racionalidad y libertad, como lo era el Dios cartesiano, en ambos casos tratándose de una exigencia metafísica antes que de una doctrina teológica. Dios ha provisto a los hombres de la tierra y de todo lo que hay en ella, que es de *todos ellos por igual*, pero sucede que “aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente *algún modo de apropiárselos* antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular” (Locke, **cap 5: 56** [la cursiva es nuestra]). *Este modo de apropiación es el trabajo propio, producto del esfuerzo del propio cuerpo*. Y se añade a continuación una observación histórica o “etnográfica” (disciplina que aún no había nacido, desde luego) a todas luces problemática, pero evidente para el filósofo del siglo XVII. “El fruto o la carne del venado que alimentan al indio salvaje, el cual no ha oído hablar de cotos de caza y es todavía un usuario de la tierra en común con los demás, tienen que ser suyos; y tan suyos, es decir, tan parte de sí mismo, que ningún otro hombre podrá tener derecho a ellos antes de que su propietario haya derivado de ellos algún beneficio que dé sustento a su vida” (Locke, **cap 5**: 56).

¿Qué es lo que resulta tan problemático y discutible de esta aseveración? El trazado de una correlación directa de capacidad-derecho de *apropiación* entre el individuo laborioso (lo que ya es una construcción filosófica de primer orden) y el producto de su trabajo (por no hablar aquí del intermediario entre su ser intelectual y el producto de ese trabajo reclamado como suyo, intermediario que es *su cuerpo*). Marx cuestionará esta correlación inmediata y natural entre individuo y propiedad privada por los subterfugios históricos que la hacen posible, donde la *relación binaria* o *especular* entre individuo y propiedad es subvertida y desmentida por esa *terceridad* que es el “trabajo social indistinto”, como se verá en la próxima sección. Pero señalemos, además de la crítica marxiana, que todo el desarrollo de la antropología económica moderna, desde el siglo XIX y especialmente en el siglo XX, problematiza tanto este supuesto lockeano que acaba por desdibujarlo o simplemente refutarlo. La reciprocidad o economía de dones, descubrimiento etnográfico de enormes consecuencias en el pensamiento sobre los intercambios simbólicos humanos (que incluye los intercambios más netamente “económicos”), conllevó una especial atención a las economías donde ha predominado el *principio de reciprocidad*, también conocidas como economía de dones, donde la obligación de circulación igualitaria de los bienes producidos para el consumo se impone fuertemente ante la pretensión de reclamos de apropiación individual, lo que ya fuera observado en el siglo XIX, entonces denominado “comunismo primitivo” (Spencer, Morgan, Tylor, Frazer). Claro que no existe la generosidad ilimitada y toda reciprocidad implica un balance de esfuerzos aproximativo (pero careciendo de la extrema *precisión* contable del intercambio mercantil, opuesto a la reciprocidad), como su propia denominación nos lo sugiere. Con estas menciones reencontramos el problema de la economía de los esfuerzos, del valor y del poder, en la que introdujimos al estudiante previamente.

“En todo lo que saca pues del estado en que la naturaleza lo ha provisto y dejado en ese estado, él ha mezclado su trabajo, y *le ha añadido algo que es suyo*, y de este modo lo hace propiedad suya. Siendo sacado por él del común estado en que la naturaleza lo ha puesto, tiene en razón de este trabajo algo anexado que excluye el común derecho

de otros hombres. Porque siendo este trabajo incuestionable propiedad del trabajador, ningún hombre salvo él puede tener derecho bueno dejado en común a los demás” (Locke, **cap 5**: 57 [la cursiva es nuestra]). Marx mostrará lo engañoso de ese “añadido de algo que es suyo”, ya que la magnitud del valor de ese añadido, la sustancia del valor-trabajo, no se determina por el trabajo corpóreo o individual, sino por el trabajo socialmente necesario (trabajo social indistinto o abstracto). La realidad social del trabajo en Locke, así como sucede en buena medida en los economistas políticos clásicos, aparece disimulada bajo una individualidad autosuficiente.

Como dicen Fernández Liria y Zapatero, “Locke desarrolla toda su concepción a partir de los principios de libertad, igualdad y propiedad, haciendo depender ésta del principio básico según el cual cada uno ha de ser considerado, al menos, como «dueño de sí mismo». Resulta evidente que el edificio completo del proyecto ilustrado se desmoronaría si se prescindiese de la firme base según la cual todos han de ser considerados, por igual, como dueños de sí mismos.” (Fernández Liria et al **...**: 601). Efectivamente, la crítica de Marx no apunta a destruir estos derechos naturales, sino que su flanco de crítica será la noción de propiedad. En este sentido Marx continuará siendo un pensador de la Ilustración, un optimista del progreso gnoseológico y político, sino que su crítica apunta a desenmascarar las insuficiencias de ese individualismo liberal que impregna la naturaleza humana de Locke y que la economía política clásica ha continuado postulando. A todo esto, agreguemos que la legitimidad de la apropiación por el trabajo contiene explícitamente el germen de la ideología de la productividad: la expropiación siempre será posible de un hombre por otro, de un grupo humano sobre otro, siempre que sea para intensificar el rendimiento de los frutos de la tierra. “Locke reduce todo derecho al derecho a la propiedad, porque hasta la vida misma es reducida a una propiedad. Luego, como el trabajo es el origen de la propiedad, así se justifica que el imperio inglés tenga su dominio sobre América, donde hay tierras sin trabajar” (**Polo Santillan, 2005**: 11).

## 7. Marx: la crítica a la interioridad antropológica como crítica al iusnaturalismo

Lo que en Locke hallamos como derecho natural (iusnaturalismo), en la economía política clásica lo encontramos duplicado y reforzado como una antropología que combina necesidades objetivas y naturales con racionalidad reflexiva. Comencemos por recordar que desde Locke en adelante, el pensamiento político ilustrado ha concebido la relación *fundamental* u *originaria* entre individuo y sociedad política en términos de pacto o contrato social, es decir, una acción voluntaria, libre y deliberada de los individuos para reunirse y darse a si mismos leyes positivas respaldadas por el Estado.

Pues bien, tratándose de la antropología (inspirada en los derechos naturales lockeanos) de la economía política, lo que encontramos son preguntas y respuestas a la cuestión de las motivaciones que impulsan al intercambio mercantil ¿por qué los individuos compran y venden cosas? Tan simple como esta es la pregunta, pero orientada a la espinosa cuestión de los intereses, necesidades o deseos humanos, sin por ahora especificar gran cosa sobre los mismos.

La fundamentación del intercambio mercantil de la economía política se apoyó sobre dos alternativas simétricamente inversas: 1. Se incurrió en una concepción naturalista-instintivista de las motivaciones del intercambio comercial, o bien, al contrario, 2. Se acudió a una doctrina racionalista-voluntarista. Una característica esencial al postulado antropológico de la economía política, común a estas dos últimas variaciones mencionadas, es la centralidad del individuo en relación a la historia y la sociedad. Fuese siguiendo sus tendencias instintivas, fuese siguiendo un cuidadoso cálculo egoísta, el individuo actuaría buscando su enriquecimiento en aras de su propio beneficio. El individuo y el *individualismo político* que se ve alimentado por esta doctrina es el fuerte denominador común a ambas explicaciones. A su vez, la fundamentación del individuo como propietario de lo que es producto de su trabajo es proporcionada por Locke, teniendo una gran y extendida repercusión en todo el pensamiento moderno clásico. Pero más aún, esta complementariedad especular o recíproca entre necesidades naturales y racionalidad *se hallaba ya en el estado de naturaleza del hombre*, son la sustancia misma del iusnaturalismo lockeano.

Muchas veces los argumentos de la economía política y el pensamiento clásico consistían en una ingeniosa combinación de los registros naturalistas y racionalistas, opuestos de manera *especular* y por ello complementarios el uno del otro, ambos reunidos en una interioridad objetiva y subjetiva, que no es otra que finalmente la *interioridad fundamentada por el iusnaturalismo*. Veremos que este es el caso de Adam Smith. La economía política descansaba sobre la concepción de un impulso mercantil innato y simultáneamente de una decisión racionalmente elaborada y adoptada que era regulada de manera voluntaria y contractual. La concepción de un contrato presupone los principios jurídicos lockeanos de *libertad, igualdad y propiedad* ya que solo sujetos libres pueden optar voluntariamente por intercambiar mercancías, solo sujetos iguales pueden establecer un vínculo de contrato basado en cierta reciprocidad, solo sujetos propietarios tienen algo para intercambiar en el mercado. Pero la economía política lleva estos principios a una universalidad congelada y naturalizada en el análisis de las formaciones económicas que Marx habrá desenmascarado. Veamos los elementos indispensables de la fundamentación antropológica del impulso al intercambio y de la teoría del valor-trabajo en Adam Smith.

Sigamos los pasos de Smith en *La riqueza de las naciones* (1776), al menos en lo que aquí importa para confrontarlo con Marx: en la fundamentación del impulso al intercambio mercantil y la primera teoría del valor-trabajo elaborada en el pensamiento moderno. Nos interesa descubrir dónde el fundador de la economía política incurre en una concepción *interiorista* (antropológica) como fundamento del impulso mercantil. Veremos que si bien se basa esencialmente en una concepción naturalista del impulso mercantil, no deja de recurrir al complemento de la racionalidad egoísta.

Aunque en el pensamiento clásico el contrato y la voluntad la forma de concebir lo social (bajo la forma de la expresión representada de la voluntad general), Smith no creía en la suficiencia del contrato social para explicar las leyes económicas. Puede que el pacto fuera suficiente para explicar el origen del Estado en la filosofía política clásica, pero para el primer representante de la economía política, el pacto era incapaz de brindar una explicación sobre la fuerza inercial espontánea y general con la que se

imponen los intercambios económicos. El contrato social puede explicar el órgano político que *regula* los intercambios económicos, pero no da cuenta de su comienzo, la causa del impulso originario se pierde en la bruma del olvido. El fundador de la economía política verá en la “división técnica” del trabajo el aumento de la productividad de las sociedades modernas (a partir del siglo XVIII), a su vez, especulará sobre una propensión espontánea y natural del hombre a intercambiar cosas, lo que se situará en la fuente de la división técnica del trabajo. “Esta división del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él se deriva. Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra “(Smith, 1997 [1776]: 16).

El hombre es el único animal que intercambia en el mercado, por lo tanto el comercio debe estar inscrito en la naturaleza humana. “Nadie ha visto todavía que los perros cambien de una manera deliberada y equitativa un hueso por otro” (Smith, 1997 [1776]: 16). Si este razonamiento fuera suficiente, habría que aceptar que toda actividad realizada por hombres, como fabricar jabalinas, computadoras o automóviles, están inscriptas en la naturaleza humana, solo que se desarrollarían lenta y gradualmente, pero estarían contenidas en estado latente desde el comienzo, en estado potencial. Smith prosigue con unas observaciones que hoy calificaríamos de etológicas. “En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia, no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes” (Smith, 1997 [1776]: 16). Se apuesta entonces a la dependencia del humano del vínculo social para su supervivencia, pero la etología moderna conoce numerosísimas especies animales de organizaciones gregarias complejas, donde el individuo depende completamente de la vida social y de una “división técnica del trabajo” de carácter instintivo. Smith niega que los animales produzcan colectivamente su alimento, lo cual es falso (como demuestran numerosos ejemplos de especies de insectos, por ejemplo). Los animales no producen



colectivamente y no hay división de tareas, ergo no intercambian porque no hay necesidad de ello. Este error tiene hondas consecuencias: al no reconocer una forma de trabajo social (aunque ciertamente instintivo) en los animales y por ello excluirlos del intercambio mercantil, de manera simétricamente inversa *se excluye al hombre de formas de trabajo social no productoras de mercancía, extendiendo la producción de mercancías a toda formación económica*, y es este es el error más grave, porque se encuentra naturalizada la propiedad privada, tornándola un hecho antropológicamente universal. Así, las explicaciones sobre el origen y fundamento del intercambio mercantil en la teoría de Smith se inclinan hacia la alternativa naturalista, como la propia filosofía política de Locke (y de toda la modernidad jurídico-política o al menos sus formaciones discursivas hegemónicas) se sumerge en el iusnaturalismo.

Mientras que en los tres primeros capítulos de *La riqueza*, el autor se esforzaba por dilucidar el repentino aumento de la productividad ante el umbral del capitalismo en el siglo XVIII, momento históricamente muy acotado y definido, ahora Smith regresa sobre sus pasos para decir que el impulso originario de este súbito aumento ya se encontraba contenido en la naturaleza humana, potencial que se habría desplegado como “consecuencia gradual, necesaria aunque lenta”, por lo que el capitalismo se convierte en el reflejo acabado de la naturaleza humana. Kicillof, en su estudio sobre el pensamiento smithiano, afirma “si se proponía explicar cuál era la nota distintiva del capitalismo, su investigación desembocó en que su oculto germen no es otro que la propia naturaleza humana. De esta forma, paradójicamente, una determinada forma histórica parece estar explicada por un *rasgo instintivo del hombre*” (Kicillof, 2011: 53 [la cursiva es nuestra]).

El argumento no finaliza aquí, ya que Smith realiza una reconstrucción puramente especulativa o analítica (o más bien mítica) sobre la vida económica en las comunidades primitivas, con el fin de mostrar cómo se pudo haber desplegado históricamente ese instinto o tendencia ya preformada (muy lenta y gradualmente, hay que añadir). Basta con que algún miembro de la tribu se destaque en alguna labor en particular para que descubra la ventaja de especializarse: al volverse más eficiente en una tarea, producirá

más y dispondrá de un excedente para obtener en el mercado lo que necesite. Claro que para ello debe existir un mercado. Pero como el intercambio mercantil está en los instintos humanos, este hombre especializado tendrá la certeza de obtener lo que le haga falta. “La certidumbre de poder cambiar el exceso del producto de su propio trabajo, después de satisfacer sus necesidades, por parte del producto ajeno que necesita, induce al hombre a dedicarse a una sola ocupación” (Smith, 1997 [1776]: 17-18). Al recurrir a la certeza, nos encontramos ya por fuera del funcionamiento ciego de las determinaciones naturales, entrando en el ámbito de los cálculos del uso de la razón. En su mito teórico, Smith se ve obligado a complementar su naturalismo mercantil con un racionalismo individualista. Indiquemos también que aunque se postule al intercambio como causa de la división técnica del trabajo, es necesario admitir que la relación causal se puede invertir y que de hecho se trata de un círculo vicioso: el intercambio habilita la división técnica del trabajo, pero la división del trabajo es una condición necesaria para que haya necesidad de intercambio en primer lugar. Los razonamientos circulares son típicos de situaciones imaginarias o mitos teóricos: circularidad ideológica las llama Michel Pecheux. Smith insiste en la naturalidad del intercambio y la socialidad o dependencia de la educación de la división del trabajo y las diferencias de habilidades entre los hombres.

Si bien el egoísmo no es una tendencia instintiva o natural, es considerado una consecuencia necesaria de la generalización de intercambio, que se gestaría lenta y gradualmente. Nos parece que poco importa el nivel en el que se coloque al egoísmo, sea naturaleza o historia, sino que resulta crucial que se lo considere una *consecuencia necesaria* de algo postulado como un instinto. Finalmente, el intercambio mercantil, naturalizado, presupone la existencia de la propiedad privada. La propiedad privada es naturalizada y eternizada. Recuérdese que Locke brindó el fundamento de la propiedad privada para el pensamiento político-jurídico moderno, ligándola a la individualidad corpórea del sujeto por ser producto de su trabajo. Toda la economía política extendió estos principios jurídicos (basados en una ética y por lo tanto manifiestamente ideales) a los hechos económicos (reales). Esta ampliación de los principios jurídicos lockeanos

de igualdad, libertad y propiedad a la historia del comportamiento económico ha sido objeto de duras críticas por parte de Marx.

Decíamos que el elemento común a las alternativas complementarias entre naturaleza-razón (dualismo especular) es el del interés egoísta de la autoconservación y capacidad de acumulación para el beneficio propio. *El egoísmo económico es un precepto antropológico común a todo el pensamiento político y económico de la modernidad clásica.* “Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia” (Smith, 1997: 402). Marx ironiza sobre esta forma de universalizar el egoísmo, junto a los pilares de la filosofía política sentados por Locke. “La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham [...]. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo” (Marx, 1975 [1867]: 214). El egoísmo individualista, como se sabe, es llevado al extremo por la posición utilitarista de Jeremy Bentham, pero Marx no duda en afirmar que la radicalidad de Bentham ya se encuentra presupuesta en el iusnaturalismo lockeano, ese Edén imaginario de los derechos innatos, donde se ve cómo el iusnaturalismo funciona como una antropología ideológica o una antropología imaginaria. Smith está lejos de poder responder al interrogante de cómo el capitalismo, una formación económica específica en la historia, refleja fielmente las tendencias más espontáneas, naturales y racionales, del espíritu humano. Más bien nos encontramos siempre peligrosamente sumergidos en una concepción antropológica que universaliza la estructura mercantil, proyección sociocéntrica o etnocéntrica propia de la economía política, puede decirse también.

Una exploración más profunda del pensamiento de Smith nos comprometería a continuar esta presentación con su teoría del valor-trabajo, pero debemos conformarnos en esta oportunidad con la introducción realizada su antropología, enraizada en el iusnaturalismo lockeano. La siguiente parada en nuestro itinerario es el fetichismo de la

mercancía en Marx como crítica de lo ilusorio de la individualidad político-económica que se afirma en Locke y en Smith, pero al mismo tiempo brindando una explicación de su *fuerza ideológica* o de su positividad a través del sistema de relaciones sociales de intercambio en las sociedades mercantiles.

#### **8. Marx: la positividad del individuo en el fetichismo de la mercancía**

La concepción marxiana del fetichismo de la mercancía ha sido resucitada en las últimas décadas por la difusión de la lectura que realizara Lacan en su seminario *R.S.I.* (1974-75), donde se afirma que la doctrina moderna del síntoma que ocupa a la clínica psicoanalítica no proviene de la medicina, sino de la obra de Marx, tal como entiende este último al fetichismo. Esta lectura ha sido muy difundida en el panorama intelectual contemporáneo por los trabajos de Slavoj Zizek, especialmente en su ensayo *El sublime objeto de la ideología* (1989). El filósofo esloveno parte de esta contribución del psicoanalista parisino para reformular la teoría de la ideología en clave psicoanalítica. Se puede añadir que el entrelazamiento entre fetichismo y síntoma en Lacan hace pensar también en la propuesta de Althusser de una lectura sintomática de los autores que el filósofo marxista releía en los años 60', retomando, según decía, la concepción psicoanalítica del síntoma. En *Nietzsche, Freud, Marx, Foucault* (1964) ya hablaba de una correlación entre el dinero como signo que encubre su origen histórico-interpretativo y la violencia arbitraria de su resultado, lo que es coextensivo al fetichismo de la mercancía como fenómeno más abarcativo, siendo el fetichismo del dinero una especie particular de fetichismo de la mercancía.

Pero el primero en otorgarle una dignidad teórica hasta entonces insospechada a este concepto marxiano, de enorme fortuna en el porvenir de la lectura de *El capital*, ha sido Isaak Rubin, en su clásico *Ensayo sobre la teoría del valor* (1928). Se trata de un riguroso estudio de exégesis del fetichismo y la teoría del valor de Marx, sin la pretensión añadida de utilizarlo para explicar otros fenómenos o aplicarlo a otros problemas (como hace Lacan con el síntoma neurótico). Por esta razón recomendamos al estudiante que quiera comprender a fondo esta problemática marxiana leer el pormenorizado ensayo

de Rubin, que aquí seguiremos de cerca, ya que el autor explica claramente cómo el fetichismo es un fenómeno que concierne a la teoría de la ideología marxiana, pero no ya como una concepción de simple falsa conciencia que puede desengañarse mediante evidencia científica y actos intelectuales, no, el fetichismo explica la inercia de la ideología a pesar de la toma de conciencia reflexiva de los sujetos, inercia que se desarrolla ya no en el pensamiento sino en las prácticas sociales, en el modo en que están configuradas las “relaciones sociales de producción” (esta materialidad exterior o práctica de la ideología ha deslumbrado a Zizek, antes Althusser había intentado fundar un análisis de las bases materiales de la ideología en la práctica y en la *interpelación-sujeto*, donde Pecheux lo siguió). Entonces se puede apreciar como lo ideológico no es una mera categoría negativa que separa o aliena al sujeto de su esencia (ser fuente de una magnitud de valor que le es sustraída, enajenada), sino que es una categoría positiva, ya que engendra determinados vínculos sociales y los sostiene.

Agreguemos que para Rubin el fetichismo de la mercancía es tan importante en el capítulo I y en el conjunto del desarrollo de *El capital*, como la teoría del valor-trabajo. La totalidad temática del capítulo I dedicado al análisis de la mercancía no puede comprenderse si no se tienen en cuenta estos dos factores: la teoría del valor, que se refiere a esa rama infraestructural que es la fuerza de trabajo, y el fetichismo de la mercancía, que se refiere a esa otra rama infraestructural que son las relaciones de producción. Nunca hay que olvidar que la mercancía no es solo un objeto en el que cristaliza *trabajo social indistinto*, sino que es también un tipo de *relación social*. Con ambas nociones tenemos la fuerza de trabajo y las relaciones de producción, los dos componentes de la “infraestructura” según la desgastada tópica social por todos conocida.

En una sociedad no mercantil, como lo puede ser una economía de *autoabastecimiento campesina*, una economía de caza y recolección donde predomina la reciprocidad o una economía socialista industrial, lo que encontramos es una economía regulada donde el trabajo social se manifiesta *directamente* como trabajo social y no como *trabajo concreto de índole privada*. Lo social como totalidad íntegra se

antepone a lo individual. En estos ejemplos de formaciones económicas y sociales, las relaciones de producción, con la consecuente división técnica del trabajo, se establecen conscientemente con el fin de mantener estable un curso regular de producción y consumo. “El papel de cada miembro de la sociedad en el proceso de producción, o sea su relación con otros miembros, se haya *conscientemente definido*” (Rubin, 1978 [1928]: 61 [la cursiva es nuestra]). Es verdad que puede haber explotación, como sucedería en una economía no mercantil feudal de señor/siervo, pero las relaciones sociales ocurren de todos modos por roles sociales asignados a las personas. El siervo produce plus trabajo (que no es aún plusvalía abstracta) para el señor feudal, pero también produce para sí mismo, por ello aquí estamos aún ante una economía de autoabastecimiento. El sistema económico es una entidad “cerrada”, por decirlo de alguna manera, adaptado al proceso de producción material y al consumo de los miembros de la sociedad como un todo.

El trabajo social se manifiesta directamente, pero ¿qué quiere decir que “se manifiesta directamente” cuando en toda formación económica hallamos una distribución de diversos trabajos, una “división técnica” del trabajo? ¿No atenta esta pluralidad de trabajos concretos, divididos, contra el trabajo como un todo social? Esto no ocurre en las sociedades no mercantiles, donde encontramos una *división técnica del trabajo*, distinto del caso de la *división social del trabajo* en las economías mercantiles. La división técnica del trabajo antepone la planificación del trabajo de las diversas unidades de producción para el todo social cerrado, mientras que en la división social diversas unidades productivas compiten entre sí para colocar un mismo producto en el mercado abierto. La economía no mercantil puede conocer desfasajes entre diversas unidades productivas debido a la innovación tecnológica, pero estos cambios son efectuados *internamente* y controlados por los organismos administrativos, sin que la eficiencia sea un factor de competencia con una *unidad exterior*. Cuando hay división técnica estamos ante la distribución del trabajo, como en la industria textil, retomando el ejemplo de Rubin, entre un taller de hilado, un taller de tejido y un taller de tinturas. Los trabajadores calificados para cada tarea de la cadena productiva se hallan *vinculados de antemano* a

cada sector por relaciones de producción estables, permanentes y planificadas. El producto de cada eslabón de la cadena productiva pasará al siguiente. “Las relaciones permanentes de producción que vinculan a los obreros del taller de tejidos con los obreros del taller de tinturas determinan, de antemano, el movimiento de los objetos, los productos del trabajo” (Rubin, 1978 [1928]: 62). Son las *relaciones sociales planificadas las que determinan el proceso de producción de cosas*, toda su circulación en el proceso de trabajo, hasta su consumo.

En las economías mercantiles, más específicamente en la situación de una división social del trabajo, el proceso es muy distinto. El ejemplo anterior trasmutado a tres talleres pertenecientes ahora a propietarios distintos nos muestra cómo el propietario del taller de hilado (A) ahora ya no quiere simplemente entregar el producto de su trabajo, quiere venderlo a un individuo cualquiera (B, C, D... n) que esté dispuesto a entregarle dinero o una mercancía equivalente en valor. Ahora es indiferente quien sea este individuo. “Puesto que no está vinculado por relaciones permanentes de producción con ningún individuo determinado, A entra en una relación de producción de compra y venta con cualquier individuo que tenga y convenga en darle una suma equivalente de dinero por el hilado” (Rubin, 1978 [1928]: 63). Esta distribución del trabajo, esta relación de producción, *ya no está socialmente asegurada sino que se abre camino a través la transferencia de cosas*, siendo esta transacción tan *ocasional o azarosa* como la capacidad de compra de los interesados lo sea. El propietario de los hilados no está vinculado de antemano por relaciones directas con sus potenciales compradores. Las relaciones sociales de producción, en cuanto relaciones estables, no existen con anterioridad a la compra-venta, sino que *se producen y afirman en el propio intercambio mercantil*. Es por esto que Marx afirma que las relaciones sociales entre personas son transferidas a las relaciones entre las cosas. Esto se puede expresar en otros términos: en la economía mercantil el intercambio de objetos no tiene una mera *función técnico-material* de satisfacción de necesidades, como sucedía en la división técnica del trabajo, sino que adquiere una *función social* de fundación de relaciones entre personas a través del intercambio de mercancías.

De ello se extrae una importante consecuencia: el intercambio mercantil no solo cumple una *función social* de conexión entre individuos, además cumple evidentemente una *función material* ya que los valores son efectivamente intercambiados y desplazados en las mercancías en las que fueron corporificados. Puede parecer evidente, ya que estamos insistiendo mucho en ello, pero es necesario destacarlo porque de aquí se desprende que el fetichismo de la mercancía no sea simplemente una ilusión, un conjunto de representaciones erróneas o ilusorias en las que la teoría del fetichismo haría referencia únicamente a una situación cognoscitiva deficiente, algo que los críticos de la noción de ideología han señalado con vehemencia. En realidad el fetichismo tiene una positividad que es lo que le permite a la economía de mercado sostenerse con una *fuerza inercial independientemente de la voluntad de los individuos*.

Para resumir lo dicho hasta ahora, diremos que en la sociedad mercantil, el trabajo social, productor de sustancia del valor (igualmente social) nunca se muestra *directamente* en una forma racional, transparente y planificada. Lo que sucede, por el contrario, es que en el largo trecho de los ciclos que componen el metabolismo social, desde las formas más elementales de producción hasta el consumo más improductivo, el trabajo social aparece *fragmentado* en la forma de trabajo útil individual o trabajo privado.

Toda empresa particular privada, es autónoma; es decir, su propietario es independiente, sólo cuida de sus propios intereses, y decide el tipo y la cantidad de bienes que producirá. Sobre la base de la propiedad privada tiene a su disposición las herramientas productivas y las materias primas necesarias, y como propietario legalmente competente dispone del producto de su empresa. La producción es *administrada directamente por productores de mercancías separados, y no por la sociedad* (Rubin, 1978 [1928]: 55 [la cursiva es nuestra]).

Sobre la base de la *propiedad privada se disimula el carácter social del trabajo* que es la auténtica fuente del valor (trabajo social indistinto). La sociedad no prescribe ni la cantidad ni la clase de mercancía que debe producirse, lo que será decisión de cada productor propietario. La división social del trabajo une a todos los productores-propietarios autónomos en el mercado como sistema unificado, desvinculados entre sí en materia de derechos y obligaciones. Las mercancías son evaluadas, intercambiadas y consumidas a través del mercado, siendo este el lugar donde se genera la *conexión* entre propietarios independientes. “Las conexiones e interacciones reales entre las empresas



individuales -que podríamos llamar independientes y autónomas- surgen de la comparación del valor de los bienes y de su intercambio. En el mercado, la sociedad regula los productos del trabajo, las mercancías es decir, las cosas” (Rubin, 1978 [1928]: 55). Esto quiere decir que la sustancia del valor (social) solo se manifiesta *indirectamente* en las mercancías fabricadas por trabajadores independientes, en última instancia por productores-propietarios privados. *Esos trabajos particulares, productores de valores particulares, solo son puestos en relación social en el intercambio mercantil, donde por fin emerge la sustancia social como fuente del valor. Mostrándose recién en la esfera del intercambio, en el mercado, pero no en la previa esfera de la producción. En el mercado se pone en relación el valor de las mercancías como cristalización concreta en valores de uso del trabajo abstracto indistinto, presente en el producto como trabajo muerto.*

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías ello se debe únicamente a que son productos de trabajo privados ejercidos independientemente los unos de los otros. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio (Marx, 1975 [1867]: 89).

Debido a la estructura atomista de la sociedad mercantil y a la ausencia de una regulación social directa de la producción de los miembros de la sociedad, la conexión entre los individuos se realiza a través de las mercancías, producto del trabajo de estos propietarios desligados entre sí en la esfera jurídica. Es por esto que Marx dice que las relaciones entre personas adquieren el cariz de una relación entre cosas. A los productores “las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas” (Marx, 1975 [1867]: 89). Esta es la canónica definición del fetichismo de la mercancía, sobre la que Rubin desarrolla buena parte de su análisis de la concepción marxiana del fetichismo. Se comprende que la relación social entre las cosas se produce por el predominio de la importancia de las mercancías sobre las personas, contando estas

como propietarios o como simples portadores o custodios de las mercancías, tal como los llama Marx.

Es necesario añadir como nota aclaratoria que Marx entiende por “cosas” exclusivamente aquello que es “producto del trabajo humano”. Por esta misma mutación de las relaciones entre personas, que son trasladadas al sistema del mercado, las personas se vinculan entre sí sin función social definida por fuera del ámbito de la esfera del mercado. Los individuos pueden influir unos sobre otros solo a través de la esfera de la circulación de mercancías. “Este papel del intercambio como componente indispensable del proceso de reproducción, significa que la actividad laboral de un miembro de la sociedad puede influir sobre la actividad laboral de otro sólo a través de las cosas” (Rubin, 1978 [1928]: 58).

Volvamos a las determinaciones sociales. Insistimos ya lo suficiente en una determinación social indirecta del valor, ocultada por la existencia de la propiedad privada. Pero también hay una determinación social en cuanto a la imposición de producción de *valores de uso para otros*, no para el propio fabricante de mercancías. Al haberse vuelto la producción mercantil tendencialmente dominante (se produce más para intercambiar que para el autoconsumo), se producen objetos útiles para otros. En estos dos procesos radica el *doble carácter social de la mercancía* en las formaciones donde se volvió tendencialmente dominante: tanto en el valor de cambio que la iguala en el mercado (por ser todas igualmente productos de trabajo humano indistinto) como en los valores de uso para otros que por lo tanto dependen de una voluntad o necesidad ajena. “A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un doble carácter social. Por una parte, en cuanto trabajos útiles determinados, tienen que satisfacer una necesidad social determinada y con ello probar su eficacia como partes del trabajo global, del sistema natural caracterizado por la división social del trabajo. De otra parte, sólo satisfacen las variadas necesidades de sus propios productores, en la medida en que todo trabajo privado particular, dotado de utilidad, es pasible de intercambio por otra clase de trabajo privado útil, y por tanto le es equivalente” (Marx, 1975 [1867]: 90).

Esta doble determinación social genera la percepción subjetiva de ser un engranaje en una gran máquina automática, independiente de la voluntad de los hombres sobre su propio destino. El poder de decisión ha sido alienado de las relaciones entre personas, transferido y objetivado en las cosas. El mercado impone la demanda de producción de determinados valores de uso para otros. Sucede entonces que los productores, en el escenario de la “apariencia objetiva” [*gegenständlichen Schein*], se perciben como meros soportes o engranajes al servicio de un mercado vivo, siendo las mercancías las que mandan y las que se vinculan socialmente en el intercambio mercantil.

Tenemos los ingredientes fundamentales del fetichismo de la mercancía: la propiedad privada con sus plurales procesos de producción atomizados e independientes genera espacio para múltiples conexiones sociales que se realizan y reafirman *exclusivamente en el mercado*, lo que genera la inversión de las relaciones sociales entre personas y cosas; así como de otra parte conocimos la doble determinación social de la mercancía en lo que respecta a su valor y su valor de uso. El fetichismo es el ocultamiento de las relaciones sociales de producción tras las mercancías que han absorbido al trabajo humano abstracto y que se desprenden (se alienan) del trabajo concreto que las dio a luz. Las mercancías son el punto terminal en donde las antiguas relaciones sociales entre personas proyectan su movimiento hacia las cosas (se reconoce la reificación hegeliana) que se intercambian en el mercado, dotándolas de vida, produciendo un efecto de socialización de carácter doble en cuanto al valor y al valor de uso, pero siendo este efecto social indirecto, fragmentado por la propiedad privada, indiscutiblemente distinto de aquel donde la producción se hallaría directamente socializada y la distribución planificada, donde el carácter social del trabajo y el valor se manifestarían directamente como una totalidad sin la obstaculización y fragmentación de la propiedad privada.

Siguiendo con cuidado los pasos dados hasta aquí, se puede ver que el fetichismo de la mercancía no es una mera ilusión colectiva, una simple distorsión de los hechos en la conciencia de los individuos, una representación imaginaria que se opone

tajantemente a lo real. El fetichismo no es un concepto que designe una realidad meramente negativa desde el punto de vista gnoseológico, una falta de conocimiento que eventualmente se puede subsanar, sino que se refiere a una representación positiva aunque estructuralmente parcial e incongruente, en donde finalmente se aprecia la contradicción entre individuo/sociedad, entre propiedad privada/trabajo social. En este sentido, el término “ocultación” de las relaciones sociales entre las personas por las relaciones sociales entre las cosas, muy empleado en los estudios especializados, retomado por nosotros mismos, no hace justicia al alcance del problema. La reificación, la alienación o la objetivación son conceptos más contundentes y completos: no hay solamente pérdida de vista, hay transferencia de capacidad de decisión y acción, transferencia de vida, siguiendo la imaginería empleada por el propio Marx. Lo que antes era solo trabajo muerto corporificado ahora reaparece con una vida propia. “La cosa adquiere características sociales específicas en una economía mercantil (por ejemplo, las propiedades de valor, el dinero, el capital), de tal modo que no sólo oculta las relaciones de producción entre las personas, sino que también las organiza al servir como un medio de conexión entre los hombres” (Rubin, 1978 [1928]: 58-59). No solo ocultamiento, sino organización de las relaciones de producción, en adelante a través de las mercancías. Es por esta positividad o base objetiva del fetichismo que se puede argüir, con autores como Rubin (1928), Jappe (2016), y desde el psicoanálisis con Zizek (1989), que el fetichismo de la mercancía aporta una nueva complejidad a la teoría marxiana de la ideología, superando los lastres dieciochescos de la simple falsa conciencia, consecuentes aún con una filosofía iluminista aún demasiado optimista en su confianza en el progreso cognoscitivo.

Como sucede con la noción de enajenación en el joven Marx, entonces, se ha visto corrientemente en el fetichismo de la mercancía una vía de acceso a una concepción marxiana de la ideología, aunque en el célebre cuarto apartado del capítulo I de *El capital* no aparece el término en ningún pasaje. Esto sucede en buena medida porque el fetichismo explica la insistencia inercial o la reproducción social de la práctica mercantil, a pesar, incluso, de que los sujetos estén en conocimiento del carácter social del trabajo

que es la fuente de valor. “No lo saben, pero lo hacen”, dice Marx, pero también agrega que el descubrimiento del fetichismo no modifica la “apariencia de objetividad”. “El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que solo tiene vigencia para esta forma particular de producción, para la producción de mercancías [...], tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de producción de mercancías” (Marx 1975 [1867]: 91).

Para terminar esta sección, veamos en qué sentido la economía política fracasa al no captar el poder fetichista de la mercancía, por lo que incurre en robinsonadas, como las llama irónicamente Marx. Porque es en el personaje de Robinson Crusoe donde se ve lo *imaginario del iusnaturalismo* que anima a toda la economía política. Ya estamos familiarizados con los argumentos de contraposición entre economías no mercantiles y mercantiles, con los que comenzamos nuestro abordaje del fetichismo. Tenemos a Robinson Crusoe, rodeado únicamente por la soledad de su isla ya que las expediciones ocasionales de los caníbales no cambian en nada la situación socioeconómica del inglés, llevando la cuenta de su propio tiempo de trabajo invertido en las diversas labores que lo ocupan, y, lo más importante de todo, valorando él mismo su propio tiempo. “Pese a la diversidad de sus funciones productivas sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, es decir, nada más que diferentes modos del trabajo humano” (Marx, 1975 [1867]: 93-94). La transparencia de esta valoración se debe a que no hay escisión alguna entre el trabajo concreto del individuo (Robinson) y el trabajo social, no hay fragmentación en las relaciones de producción por la división social del trabajo en múltiples propiedades privadas. Podemos decir también que no existe el corte descubierto por Marx entre individuo y sociedad a la hora de identificar la fuente y magnitud del valor de las mercancías. Por lo tanto las “mercancías” (en realidad simples bienes producidos para el autoconsumo) valen lo que el individuo ve a simple vista que

valen, teniendo en cuenta el tiempo de trabajo concreto que a él le insume su producción. Además, él mismo es el consumidor de sus productos, por lo que los valores de uso que produce son los propios, no hay manera de experimentar ningún sentimiento de dependencia y subordinación a una alteridad social, no hay producción de no valores de uso. Las robinsonadas a las que es adepta la economía política consisten en hacer pasar constantemente lo que es un proceso social, con su objetividad fantasmagórica siendo la verdadera fuente del valor, por una *iniciativa individual*, sobreestimando el componente racional de planificación y la *voluntad* de los sujetos en forma atomizada. Esta sobreestimación del individuo conduce a las alternativas de la explicación del origen del intercambio entre lo natural y la racionalidad egoísta que ya vimos en Adam Smith.

No queremos abandonar a Marx sin decir que resulta apasionante las valencias que habilita en la crítica de la subjetividad moderna, o más específicamente del sujeto psicológico del que aquí estamos trazando una genealogía. Porque ciertamente con la avanzada foucaultiana, inspirada en Nietzsche y en Bataille, se puede ver en la teoría del valor-trabajo una antropología abstracta (de raigambre hegeliana) o economicista, ya que el trabajo social se ofrece como positividad del hombre, sólido de referencia objetivo y medible. Pero en el recorrido aquí seguido, deteniéndonos en esa otra rama de la “infraestructura” (¿pero existe la infraestructura como realidad social? ¿No es esta una invención conveniente? ¿No deberíamos reconocer como infraestructura lo político, como insiste Clastres contra Goldelier en los estudios etnológicos, o la microfísica del poder, como propone a su manera Foucault?, ¿qué son las relaciones sociales de producción, en las sociedades mercantiles el fetichismo de la mercancía?), Marx toma una enorme distancia con respecto a sus predecesores y ofrece una explicación de la ilusión de la individualidad moderna jurídica y económica que alcanza al propio iusnaturalismo lockeano, desmontando la idea de necesidades transparentes para ese individuo edénico, natural, imaginario. Para ser más precisos, Marx cuestiona la “naturalidad” de los derechos de libertad y propiedad, como los había entendido Locke y la economía clásica, pero deja intacto el principio de igualdad, siendo más radical que

sus predecesores clásicos, igualdad humana por la que se puede elaborar el concepto de “trabajo humano indistinto”.

Por un lado, al derribar los pilares iusnaturalistas como las “necesidades naturales”, dejando vacía la noción de valor de uso, así como la libertad y la propiedad privada, Marx pone un límite a ese pensamiento clásico moderno. En lo que respecta al vaciamiento del valor de uso, a la ausencia de toda concepción de los placeres del humano, Marx opone a la interioridad antropológica del pensamiento clásico una *negatividad antropológica*. Ciertamente en Marx hay explicaciones históricas sobre el surgimiento y la expansión del intercambio mercantil, pero no hay explicación sobre el impulso al intercambio originario, lo que en términos más amplios nos reconduce a lo ya señalado en *Los usos y los placeres*: no hay una doctrina de las cualidades, los usos o los placeres en Marx, lo que bajo el peso del trabajo industrial y de la fuerza de trabajo acaba por reabsorberlo, para un segundo Foucault al menos, en una antropología economicista e instrumental, afín al sujeto psicológico, como fue abordado en la ficha de lectura n.2.<sup>12</sup>

Ahora bien, hasta aquí hemos visto la inserción del sujeto cognoscente, puramente eidético en Descartes, en el territorio de la historia, la política y la economía a través de un cuerpo individuado por el derecho natural, individuación que luego continuamos con Smith y de la que establecimos sus coordenadas críticas con Marx. Pero el prestigio filosófico de la distinción real entre mente y cuerpo, entre *res cogitans* y *res extensa*, entre sujeto y mundo, había continuado asolando al alto coto del pensamiento occidental, molestando a los filósofos aspirantes a una psicología empirista en este nuevo siglo XIX que es el del “ensueño antropológico” (Foucault), la era del nacimiento de las ciencias humanas. Era necesario salvar la distancia de la distinción real para conferirle a la psicología empírica, buscando anclarse en las necesidades orgánicas, una legitimidad epistemológica de la que aún carecía y un empirista como Maine de Biran consiguió este cometido con una especial altura, resultando lo suficientemente convincente para tranquilizar a muchos de los espíritus que emprendían la fundación de la psicología.

---

<sup>12</sup> Cfr. Venturini Corbellini. *Los usos y los placeres* (2019).

