

Dominación y resistencia

Elementos para una teoría de la autoridad simbólica

• Rigoberto Martínez Escárcega •



Dominación y resistencia II

Elementos para una teoría de la autoridad simbólica

Rigoberto Martínez Escárcega



Martínez Escárcega, R. (2015), *Dominación y resistencia II: Elementos para una teoría de la autoridad simbólica*. México: Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico.

Imagen y diseño de portada: Alejandra Torres León

Reservados todos los derechos. Apoyamos la libre reproducción o transmisión total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluido fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento de información, siempre y cuando se realice sin fines de lucro o medro alguno.

DERECHOS RESERVADOS, 1ª EDICIÓN, 2015.

© Rigoberto Martínez Escárcega

© Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico

Plan de Ayala 2803, colonia El Dorado, ciudad Juárez, Chih., México, C.P. 32330.

Teléfono: (656) 2510989

Disponible en formato electrónico en: www.celapec.org

ISBN 978-607-97076-1-3 (Obra completa)

ISBN 978-607-97076-3-7 (Volumen 2)

Índice

Preámbulo.....	6
I. La sujetación	14
Edipo sujetado	14
La libertad como dispositivo de sujetación	18
La sujetación en el capitalismo.....	22
II. La autoridad simbólica	26
Apolo y la autoridad simbólica.....	26
Génesis de la autoridad simbólica	30
El carácter simbólico de la autoridad	32
La autoridad simbólica y el autocastigo	39
El placer y el gozo	53
El gozo y el sentimiento de culpa.....	61
III. La ideología.....	72
Apolo y la ideología	72
La falsa conciencia de la ideología.....	76
Freud y la crisis epistemológica de la realidad.....	83
La Matrix y el desierto de lo real.....	93
Marx y el psicoanálisis de la economía política	120
Epílogo	128
Trabajos citados.....	132

Preámbulo

¿Por qué los oprimidos contribuimos a mantener una relación de dominación sin necesidad de la presencia del opresor? ¿Por qué los oprimidos nos convertimos en vigilantes de nuestra propia condición opresiva? ¿Por qué los oprimidos terminamos castigándonos cuando atentamos contra nuestra condición opresiva? Estas son algunas de las preguntas cuya respuesta genera la necesidad de construir una teoría sobre la autoridad simbólica.

El legado literario del pueblo griego nos proporciona un ejemplo extraordinario en donde los mecanismos de auto-censura se manifiestan de forma directa. Por supuesto que me refiero a la tragedia de *Edipo rey*, escrita por Sófocles. Es importante estudiar las implicaciones simbólicas sobre el suicidio de Yocasta y el arranque de furia de Edipo que lo lleva a privarse de la vista con sus propias manos, cuando se enteran que son víctimas inconscientes de una relación incestuosa. ¿Por qué se autocastigan Yocasta y Edipo por una relación incestuosa en la cual no participaron de forma consciente? ¿Cuáles son las implicaciones simbólicas del autocastigo infringido por Yocasta y Edipo? ¿Cómo se relaciona el significado simbólico del autocastigo en el terreno del psicoanálisis y el nodo ideológico en las relaciones de poder por el cual los oprimidos nos vigilamos y nos castigamos a nosotros mismos cuando desafiamos nuestra propia condición opresiva?

Hay quien me antecede en el estudio de la participación activa de los oprimidos en su propia dominación. En primer lugar se encuentran los fundadores del pensamiento crítico o los marxistas de izquierda como son conocidos a nivel mundial: Wilhelm Reich, Antonio Gramsci y Georg Lukács. Es importante señalar que Wilhelm Reich (1972), atacado tanto por marxistas como por psicoanalistas, fue el primero que intentó explicar la participación activa de las masas en el fascismo, para lo cual utilizó como referencia algunos supuestos de la teoría del psicoanálisis y la represión sexual. Antonio Gramsci (2002) construyó, desde el interior de las mazmorras del fascismo en Italia, la categoría de hegemonía para comprender el placer que experimentamos los grupos oprimidos con nuestra propia condición opresiva. Georg Lukács (1985), perseguido por el totalitarismo, se interesó por el fenómeno de la cosificación de las relaciones humanas en el capitalismo. Aunque contemporáneos entre sí estos tres pensadores, fueron incapaces de tejer puentes de comunicación que les permitiera construir una teoría de la dominación vertebrada por la ideología y los procesos psíquicos inconscientes.

Después aparecen en escena los representantes de la escuela de Frankfurt, quienes se esfuerzan en conjuntar el marxismo y el psicoanálisis con el propósito de comprender los procesos sociales de enajenación. En este mismo sentido, sobre salen los trabajos de Erich Fromm y Herbert Marcuse. En una de sus obras de madurez intelectual, Erich Fromm (1956) intenta realizar un psicoanálisis de la

sociedad contemporáneo distanciándose de los supuestos centrales de la teoría del psicoanálisis. Por su parte Herbert Marcuse (2001), lleva a cabo una investigación en la sociedad estadounidense con el propósito de indagar cómo los movimientos de resistencia son absorbidos por la lógica consumista en la que se basa el capitalismo. Si bien ambos autores ocupan un lugar importante en la difusión del pensamiento crítico, sus tesis teóricas adolecen de un esencialismo humanista y metafísico.

En la década de los cincuenta del siglo XX, aparece en Francia el movimiento posestructuralista, cuyos representantes más sobresalientes son Jaques Lacan, Louis Althusser y Michel Foucault. Estos teóricos investigan el proceso de dominación subyacente en las relaciones sociales. Jaques Lacan (2005), realiza una reinterpretación de las teorías de Freud, y resalta el papel de lo simbólico como un elemento constitutivo de la sujetación social. Louis Althusser (1989) destaca el papel de la ideología en los procesos de reproducción en el capitalismo. Michel Foucault (1999) desentraña la relación entre el poder y el saber a partir de la cual cobran forma los dispositivos de control social. Aunque estos teóricos denuncian a la clínica como un dispositivo de control social y logran desinstitucionalizar al psicoanálisis, son incapaces de pensar las relaciones de dominación allende las fronteras del pensamiento eurocéntrico.

En el ámbito de la educación aparecen una serie de pensadores críticos adscritos a la teoría de la reproducción,

quienes tienen el mérito de señalar los mecanismos culturales a partir de los cuales se generan las desigualdades sociales. Sobresalen Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Básił Bernstein, Christian Baudelot y Roger Establet. Al analizar el sistema escolar, Bourdieu y Passeron (1996) logran construir los fundamentos teóricos de la violencia simbólica, lo cual permite explicar cómo a través de la cultura escolar se privilegia a las clases dominantes. Básił Bernstein (2001) investiga el papel que juega el lenguaje en la reproducción cultural, de forma específica descubre los diferentes tipos de adquisición de códigos lingüísticos en función de la clase social. Baudelot y Establet (1999) indagan la segregación social en el capitalismo como producto de las redes de escolarización que se conforman al interior del sistema escolar. Estos pensadores, aunque ciertos en señalar la responsabilidad de la escuela en la reproducción de las desigualdades sociales, desdeñan todo intento de resistencia política desde el interior del sistema escolar y terminan por generar un pesimismo paralizante.

Desde los países que padecen el colonialismo europeo aparecen una serie de pensadores que también se interesan por el problema de la participación activa de los colonizados en su propia colonización. Sobresalen Aimé Césaire y Frantz Fanon (Martinica), Edward Said (Palestina), Gayatri Spivak y Ranajit Guha (India), Paulo Freire (Brasil), entre otros. El primer grito de rebelión contra el eurocentrismo cultural lo lanza Aimé Césaire (2006) al dar a luz un discurso contra el colonialismo europeo y construir la noción

de negritud. Luego viene Frantz Fanon (2007) y, con las herramientas teóricas del psicoanálisis, denuncia el proceso por el cual la colonización cobra forma sin la presencia del colonizador. Edward Said (2013) al dar cuenta de la colonización cultural construye la noción de orientalismo. Luego aparecen varios estudios de Ranajit Guha (1999) y Gayatri Spivak (2010) en donde se borda el proceso de dominación a través de la persuasión ideológica. Las nociones de hegemonía y sujeto subalterno construidas por Antonio Gramsci son centrales en estos autores. Paulo Freire (1990) retoma algunas de las aportaciones de Frantz Fanon y Erich Fromm y labra una serie de reflexiones sobre los procesos de autodominación en el ámbito educativo. Esta corriente de pensadores tiene el mérito de dar forma a un pensamiento contra el colonialismo europeo desde el territorio colonizado. Sin embargo, al desdeñar las principales aportaciones del pensamiento posestructuralista terminan con un posicionamiento político voluntarista.

En Latinoamérica surge un grupo de intelectuales que se adscriben al pensamiento decolonial, en donde el centro de interés recae sobre los procesos históricos de dominación. Aníbal Quijano aborda la colonialidad del poder (2014), Santiago Castro-Gómez (2010) estudia la colonialidad del saber y Néstor Maldonado Torres (2007) profundiza en la colonialidad del ser, entre otras temas. La principal debilidad de este grupo de pensadores es que desprecia las aportaciones de la teoría del psicoanálisis.

En la actualidad un grupo de pensadores críticos de diferentes geografías planetarias, han puesto su interés en estudiar los mecanismos psíquicos del poder. El debate lo protagonizan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004), Judith Butler (1997) y Slavoj Žižek (2001 a). Estos pensadores tienen en común su adscripción filosófica a la dialéctica hegeliana, a las tesis de Jaques Lacan y un distanciamiento crítico al marxismo ortodoxo. A pesar de sus agudas reflexiones en torno a los mecanismos psíquicos del poder, dejan de lado el estudio sistemático del autocas-tigo en las relaciones de dominación.

En este escrito retomo, de forma explícita e implícita, algunas de las aportaciones de todos estos pensadores que me anteceden en la investigación del problema de la participación activa de los grupos oprimidos en su propia dominación, y trato de dar los primeros pasos (incipientes y titubeantes) en la formulación de una teoría sobre la autoridad simbólica.

El material empírico que utilizo para estudiar los mecanismos psíquicos que hacen posible la configuración de las relaciones de poder, se conforma tanto de piezas literarias del pueblo griego, como de películas contemporáneas producidas por la industria cultural, videos musicales de moda, expedientes clínicos, sueños clásico de Freud y experiencias de la vida cotidiana.

Es importante advertir que el acercamiento hermenéutico es anacrónico y modernista, ya que los textos griegos se estudian a la luz de una perspectiva teórica contemporá-

nea. El presente escrito no tienen propósitos historiográficos ni filológicos, más bien, es un acercamiento interpretativo a los grandes relatos helénicos para reflexionar sobre las relaciones de poder en la actualidad.

No tengo la pretensión de agotar el tema, ni tampoco me adjudico una capacidad extraordinaria para alumbrar la verdad. Si acaso solo me anima un sincero interés por participar en el debate actual del pensamiento crítico sobre los fundamentos teóricos de las relaciones de poder.

Por último, quiero señalar que el presente libro forma parte de una obra mayor que en su conjunto se compone de seis textos. Cada libro tiene una autonomía argumentativa, de tal forma que una lectura acuciosa y desprejuiciada es capaz de comprender las tesis planteadas sin necesidad de recurrir a las demás partes de la obra. Sin embargo, también existe una lógica de conjunto que el lector podrá descubrir una vez que arribe al final del camino.

I. La sujeción

Edipo sujetado

El proceso de sujeción, por el cual la voluntad de los dioses se impone a las decisiones de las personas, es el tema central de la tragedia de *Edipo rey*, narrada por Sófocles, en uno de los textos más elocuentes del pueblo griego.

La historia consiste en que Layo, tirano de la ciudad de Tebas, recibe de un oráculo la predicción de que morirá a manos del hijo primogénito que engendre. Como Yocasta, la esposa de Layo, desconoce la predicción del oráculo, decide tener un hijo. Para evitar que la predicción se cumpla, Layo y Yocasta entregan su hijo recién nacido a un pastor para que le dé muerte lejos de la ciudad. El pastor se compadece del niño y lo obsequia a otro pastor que aposenta sus ovejas en las cañadas del Citerón. El segundo pastor, a su vez, entrega el niño a Pólipo, rey de Corinto. Edipo, como es nombrado el niño, crece con la idea de que Pólipo es su padre.

Cuando Edipo es adulto recibe una predicción en Delos, el templo del dios Apolo, de que matará a su padre y engendrará hijos con su madre. Para evitar la predicción, Edipo decide alejarse de Corinto y errar en tierras lejanas. Edipo, al entrar en una encrucijada, se topa con una caravana que pretende arroyarlo. Para salvar su vida se ve en la necesidad de asesinar a las personas que ocupaban los

carruajes. Entre las personas asesinadas se encuentra Layo, su padre.

De forma posterior, Edipo llega a la ciudad de Tebas y la encuentra sujeta a una terrible maldición. Edipo descifra los enigmas de la Esfinge y libera a la ciudad de la maldición. Como recompensa, la ciudad de Tebas le concede a Edipo la mano de la reina Yocasta, su madre. Edipo engendra dos hijas y dos hijos con Yocasta. Es así como se cumple la predicción de Apolo.

El drama de Sófocles inicia cuando la ciudad de Tebas se ve de nuevo asolada por una terrible maldición: los campos se vuelven infértiles, las crías de los animales se mueren, y el hambre se generaliza. Edipo, rey de Tebas, le ordena a Creonte, hermano de Yocasta, que consulte con el oráculo de Apolo cómo se puede deshacer la maldición de la ciudad. Tiresias, el oráculo de Apolo, anuncia que la única manera de combatir la maldición de Tebas es descubrir y castigar al asesino de Layo. Tiresias se ve obligado a denunciar que Edipo es el asesino de Layo, su padre, y, al mismo tiempo, el amante de su madre. Edipo acusa a Creonte de sedición y traición porque le parecen inverosímiles las revelaciones del oráculo. Interviene Yocasta en la disputa y explica los detalles de la muerte de Layo. Edipo empieza a sospechar que él mismo fue quien dio muerte al rey de Tebas. Mandan llamar a un viejo pastor, único sobreviviente del asesinato de Layo, para que narre los acontecimientos. De pronto llega un mensajero de la ciudad de Corinto con el anuncio de la muerte de Pólibo.

Cuando se encuentran el pastor que sobrevivió al asesinato de Layo y el mensajero de Corinto, se dan cuenta que son los mismos pastores que intercambiaron a Edipo niño en las cañadas del Citerón. Los acontecimientos se descubren, Edipo por fin confirma que es el asesino de su padre y el amante de su madre con la cual engendró dos hijas y dos hijos. El drama termina con el suicidio de Yocasta, quien se ahorca con su cabello, y el autocastigo de Edipo, que se quita la vista con sus propias manos (Sófocles, 1985a).

Veamos cómo está presente la figura de Apolo a lo largo de todo el drama:

YOCASTA.- Un oráculo que procedía, no diré que del mismo Apolo, sino de alguno de sus ministros, predijo a Layo que su destino era morir a manos de un hijo que tendría de mí (Sófocles, 1985a, pág. 99).

La tragedia de Edipo es una alegoría sobre cómo el designio de los dioses se impone a la voluntad de los humanos. Apolo predijo que Layo habría de morir a manos de su hijo. Layo y Yocasta, para desafiar la predicción del dios Apolo, mandan asesinar a su hijo Edipo con apenas tres días de nacido. Edipo niño es obsequiado a Pólipo, rey de Corinto. Edipo crece con la idea de que es hijo de Pólipo, lo cual hace posible que se cumpla la predicción de Apolo: asesina por casualidad, en el cruce de tres caminos, a su verdadero padre.

Edipo por su parte, al igual que Yocasta y Layo, trató de desafiar la predicción del dios Apolo.

EDIPO.- Me profetizó Apolo hace tiempo que mi destino era casarme con mi propia madre y derramar con mis manos la sangre de mi padre. Por tal motivo me ausenté de Corinto hace ya tiempo; y me ha ido bien, a pesar de que la mayor felicidad consiste en gozar de la vista de los padres (Sófocles, 1985a, pág. 105).

Edipo, para desafiar la profecía del dios Apolo, se aleja de Corinto. Al desconocer su verdadero origen, Edipo termina como asesino de su padre y como esposo de su madre. La pretensión de desafiar la predicción del dios Apolo, tanto por parte de Layo y Yocasta, quienes mandan asesinar a su hijo recién nacido, como por parte de Edipo, que huye lejos de la tierra de quienes considera que son sus padres, provoca que, al final de cuentas, la voluntad de Apolo se lleve a cabo. Esto plantea la paradoja de que la única forma de desafiar la voluntad de los dioses es desechar cualquier intención de desafiarla. El sometimiento pasivo al designio de los dioses es la negación misma de esta voluntad. La única forma de adquirir voluntad comienza con el reconocimiento de la falta de voluntad. Si Yocasta y Layo se hubieran resignado de forma pasiva al destino dictado por Apolo, habrían generado las condiciones históricas para deshacer el designio divino. La falsa creencia, por parte de los protagonistas de la historia, de que los humanos pueden desafiar de forma individual la voluntad divina, fue lo que hizo posible que se cumpliera la predicción del dios Apolo. En el drama de Edipo se encuentra una teoría del sujeto y sus mediaciones ideológicas.

El proceso de sujetación es doble: por una parte los protagonistas de la tragedia (Layo, Yocasta y Edipo) se ven sujetos al designio de Apolo, y por otro lado, se ven sujetos a la creencia de que tienen “libertad” para desafiar la voluntad de los dioses. La creencia del sujeto, que se siente poseedor de la “libertad” para elegir su destino al desafiar de forma individual los designios simbólicos que le establecen su condición social y su medio cultural, es la que le otorga la condición de sujeto sujeto a las relaciones de poder que lo hacen funcionar como oprimido sin la necesidad de que el opresor lo vigile y lo controle. En la medida en que el sujeto interioriza la fantasía ideológica de la “libertad” (la creencia de que solo hace falta un acto individual de voluntad para desafiar su condición de oprimido), en esa misma medida asume el papel de oprimido sin necesidad de la presencia del opresor. Así es como podemos entender que el esfuerzo personal, tanto de Yocasta y Layo como el emprendido por parte de Edipo, por desafiar sus circunstancias, los llevó a ser los principales responsables de su propia tragedia.

La libertad como dispositivo de sujetación

Ahora voy a mostrar el doble proceso de sujetación en un ejemplo contemporáneo. La película titulada *Dos días y una noche*, producida con recursos de tres países (Bélgica, Italia y Francia) en el año 2014, dirigida y escrita por los hermanos Jean-Pierre y Luc Dardenne, muestra las preocupaciones de una trabajadora, en el corazón de Europa,

que de pronto se queda sin empleo. La protagonista del drama es interpretada por la actriz Marion Cotillard. La película inicia cuando una obrera se ve impedida a continuar con sus actividades laborales como consecuencia de un *ataque nervioso*. La empresa se compone de 17 obreros. Ante la contingencia, el dueño de la empresa somete a votación de los mismos obreros la decisión de despedir a la compañera que es víctima del *ataque de nervios*. Como resultado por el despido de la compañera, el resto de los obreros deben ampliar tres horas más su jornada de trabajo y a cambio recibirán una compensación salarial. Al inicio la mayoría de los obreros se inclinan a favor del desempleo de la compañera y por la compensación salarial. Ante tal decisión, la obrera desempleada, se recupera de su *ataque de nervios* y pide al dueño de la empresa que reconsidere la decisión. Se les otorga a los obreros un receso el fin de semana para que de regreso al trabajo vuelvan a considerar la decisión. La obrera desempleada habla de forma personal con todas y todos sus compañeros de trabajo para que voten a favor suyo. La película se centra en mostrar el desarrollo de diferentes diálogos entre los obreros ante la decisión de apoyar a una compañera de trabajo o quedarse con la compensación salarial. Este acontecimiento genera un conflicto político irreconciliable entre los obreros. Al final se presenta una nueva votación y resulta un empate: ocho obreros a favor de la compañera desempleada y otras ocho personas a favor de la compensación salarial. El voto de desempate le corresponde al

dueño de la empresa. El dueño de la empresa le propone a la protagonista de la película que se quede con el empleo para no generar divisiones entre los trabajadores y, le anuncia que se les otorgará a todos los obreros la compensación salarial, pero, a cambio de ello, otro de los obreros será desempleado.

Habría que hacer notar que todos los obreros se ven sujetos de forma ideológica a una lógica empresarial, en donde la ganancia y el lucro se imponen a las necesidades y a los intereses de los obreros. El dueño de la empresa en vez de tomar la decisión unilateral de despedir a una obrera y aumentar la intensidad y la extensión de la jornada de trabajo, les transfiere la decisión a los mismos obreros. Con esta decisión, el dueño de la empresa fomenta el individualismo entre los obreros y se quita la responsabilidad directa de aparecer como un jefe autoritario. Los obreros no solo se ven sujetos a la lógica empresarial, a un individualismo egoísta y despolitizado, sino que también se ven sujetos a la ilusión de que tienen “libertad” para decidir sobre la estabilidad de su empleo. Al final de la película nos enteramos de que no había nada que decidir. No importa quién es la obrera o el obrero desempleado, lo que importa es que alguien se quedará sin trabajo y los demás verán intensificada su explotación laboral. Aquí está presente el doble proceso de sujeción: sujeción a la lógica del capital y sujeción a la ilusión de que se tiene “libertad” para decidir sobre esta sujeción. Louis Al-

thusser visualiza de forma lúcida este doble proceso de sujeción:

El individuo es interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte (libremente) por tanto, su sujeción; por tanto para que “cumpla por sí mismo” los actos y los gestos de su sujeción. Solo hay sujetos para y por su sujeción. Por eso “caminan por sí mismos” (1989, pág. 148).

Las relaciones de dominación están articuladas por este doble proceso de sujeción: sujeción a las normas establecidas y sujeción a la ilusión de que el sujeto eligió de forma “libre” esta sujeción. En la película, los obreros están sujetos a la lógica del capitalismo: pueden cambiar de empleo y de patrón, pero no pueden cambiar su papel de explotados. Y, al mismo tiempo, los obreros están sujetos a la ilusión de que el papel de explotados lo eligieron de forma “libre”, y que, por lo tanto, tienen la voluntad de cambiarlo. En la medida en que los obreros están convencidos de que ellos son los que deciden sobre cuáles son las personas que se emplean en la fábrica, están atados a la ilusión de la “libertad” que los hace funcionar como sujetos sujetos a la explotación capitalista, sin la vigilancia del agente explotador.

El dueño de la fábrica no solo delega a los trabajadores su responsabilidad directa en adelgazar la mano de obra en la fábrica con el propósito de producir más plusvalor, sino que, al mismo tiempo, fomenta el individualismo y la rivalidad entre los trabajadores, y él se asume como un jefe

“democrático”. En la medida en que el sujeto considera que participó de forma “libre” y “voluntaria” en el proceso de sujetación, permite que las relaciones de dominación funcionen sin la presencia activa del opresor.

La sujetación en el capitalismo

Karl Marx logró descubrir este doble proceso de sujetación que caracteriza a las relaciones capitalistas de explotación. En la esfera de la circulación de capital, el obrero y el capitalista se enfrentan como dos agentes libres que intercambian equivalentes de valor: el obrero su fuerza de trabajo y el capitalista el salario. Por lo tanto, el capitalismo aparece a la vista del sentido común y el derecho burgués como una sociedad basada en el respeto a la libertad, la igualdad y la propiedad. Cita en extenso:

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. ¡Libertad! porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, solo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque solo se relacionan entre sí en cuanto a poseedores de mercancías, e intercambian equivalentes por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone solo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa

solo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. Y precisamente porque cada uno solo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo (Marx, 1990, pág. 214).

En la esfera de la circulación de mercancías, el capitalismo aparece como una sociedad libre en donde el obrero se encuentra libre de la posesión de los medios de producción y libre para vender su fuerza de trabajo al mejor postor. El capitalista también goza de plena libertad para comprar la fuerza de trabajo del obrero. Además, la relación entre el obrero y el capitalista es una relación basada en la igualdad. El obrero y el capitalista intercambian valores iguales. El obrero es propietario de su fuerza de trabajo y el capitalista es propietario del dinero que se destina al pago del salario. Se intercambia una mercancía por otra mercancía de igual valor.

Pero todo cambia cuando se estudia el proceso de valorización del capital desde la esfera de la producción. Entonces, el respeto a la libertad, la igualdad y la propiedad se convierten en una pasión desenfrenada por la esclavitud, la explotación y la dominación. En cuanto el capitalista compra la fuerza de trabajo, dispone del obrero como una mercancía que genera valor. La fuerza de trabajo del obrero se utiliza, se exprime y se desecha. El capitalista se

apropia de forma directa el plusvalor producido por el obrero. El capitalismo se basa en el hurto y la apropiación, por parte de la clase no trabajadora, de la riqueza generada por la clase trabajadora. El obrero que produce la riqueza vive en la pobreza. Remito al proceso de explotación capitalista descrito en palabras del mismo Karl Marx:

El capital se convierte, asimismo, en una relación coactiva que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales. Y en cuanto productor de laboriosidad ajena, en cuanto succionador de plustrabajo y explotador de fuerza de trabajo, el capital excede en energía, desenfreno y eficacia a todos los sistemas de producción precedentes basados en el trabajo directamente compulsivo (1990, pág. 376).

En el ámbito de la producción de mercancías, el capitalismo se convierte en una relación de poder en donde se impone a la clase obrera la generación de valor que excede la reposición de su salario. En cuanto al hurto y la expropiación de trabajo ajeno, el capitalismo excede en el nivel de explotación a todos los modos de producción que le preceden. Por lo tanto, el capitalismo tiene dos facetas: en la esfera de la circulación de mercancías, impera la libertad, la igualdad y la propiedad, y, en la esfera de la producción de mercancías, prevalece la explotación y el hurto indirecto del trabajo ajeno.

El análisis del capitalismo en la esfera de la circulación y en la esfera de la producción de mercancías puede ayudar a comprender el doble proceso de sujetación. El obrero

está sujetado, por un lado, a las relaciones de explotación capitalista, aunque cambie el comprador de su fuerza de trabajo no cambia su condición de explotado, y por otro lado, está sujetado a la ilusión de que goza de entera “libertad” para vender en condiciones de “igualdad” su única “posesión”, es decir, su fuerza de trabajo. El sujeto, entonces, está sujetado al Sujeto capitalismo y a la ilusión de que tiene “libertad” para desafiar su propia sujetación. Como lo señala Slavoj Žižek:

La ilusión es, por lo tanto, doble: Consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la fantasía ideológica (2001 b, pág. 61).

La libertad se convierte en una fantasía ideológica. El sujeto tiene la ilusión de que en el capitalismo se goza de “libertad”, ya que puede vender su fuerza de trabajo al capitalista de su elección. En el capitalismo la “libertad” se convierte en una fantasía ideológica que hace que el sujeto sujetado a la lógica de explotación, asuma el papel de explotado sin necesidad de la vigilancia directa del explotador. El sujeto está sujetado dos veces: sujetado a la lógica capitalista y sujetado a la fantasía ideológica de que tiene “libertad” para deshacer de forma voluntaria e individual esta relación de sujetación. La única forma de visualizar un proceso de emancipación es reconocer de forma consciente este doble proceso de sujetación, es decir, morir como sujeto y renacer como proyecto colectivo.

II. La autoridad simbólica

Apolo y la autoridad simbólica

• **¿**Quién castigó a Yocasta y a Edipo? ¿Son ellos mismos los que se infringieron un autocastigo por su relación incestuosa o detrás de su remordimiento de conciencia está presente otra figura opresiva? Vamos al drama de Sófocles para buscar la figura normativa que está detrás del sentimiento de culpa de Yocasta y Edipo.

Al inicio del drama nos enteramos que la ciudad de Tebas está acosada por una terrible maldición. Edipo envía a Creonte a consultar los oráculos de Apolo, el dios de la ciudad, para que ayuden a descubrir la causa de los males que aquejan a la población.

CREONTE.- Voy a decir, pues, la respuesta del dios. El rey Apolo ordena de un modo claro que expulsemos de esta tierra al miasma que en ella se está alimentando, y que no aguantemos más un mal que es incurable.

EDIPO.- ¿Con qué purificaciones? ¿Qué medio nos librá de la desgracia?

CREONTE.- Desterrando al culpable o purgando con su muerte el asesinato cuya sangre impurifica la ciudad.

EDIPO.- ¿A qué hombre se refiere al mencionar ese asesinato?

CREONTE.- Teníamos aquí, ¡oh príncipe!, un rey llamado Layo, antes de que tú gobernaras la ciudad.

EDIPO.- Lo sé porque me lo han dicho; yo nunca lo vi.

CREONTE.- Pues habiendo muerto asesinado, nos manda ahora manifiestamente el oráculo que se castigue a los homicidas (Sófocles, 1985a, pág. 85).

En primera instancia, aparece el dios Apolo como la autoridad que castiga al asesino de Layo. En segundo lugar aparecen los oráculos como los mensajeros de la voluntad de Apolo. Al final es el mismo Edipo a quien le corresponde ejecutar el castigo. Entonces, aparece el dios Apolo como el autor intelectual del castigo, como la figura de autoridad encargada de vigilar y controlar el orden establecido.

Retomo el relato de Sófocles. Cuando Edipo se entera de la causa por la cual la ciudad de Tebas se ve sometida a una terrible maldición, asume su investidura de autoridad y la carga simbólica que representa, y él mismo prescribe el castigo para el asesino de Layo.

EDIPO.- Sea quien sea el culpable, prohíbo a todos los habitantes de esta tierra que rijo y gobierno que lo reciban en su casa, que le hablen, que lo admitan en sus plegarias y sacrificios y que le den agua lustral. Que lo ahuyente todo el mundo de su casa como ser impuro, causante de nuestra desgracia, según el oráculo de Apolo me acaba de revelar... Y para los que no cumplan este mandato, pido a los dioses que ni les dejen cosechar frutos de sus campos, ni tener hijos de sus mujeres, sino que los hagan perecer en la calamidad o con otra peor. Y pido para el asesino, que escapó, ya siendo solo, ya con sus cómplices, que falto de toda dicha arrastre una vida ignominiosa y miserable. Y pido además que si apareciera viviendo conmigo en mi propio palacio sabiéndolo yo,

sufra yo mismo los males con que acabo de maldecir a todos éstos (Sófocles, 1985a, pág. 88).

Edipo, en su investidura de máxima autoridad de la ciudad de Tebas, dicta el castigo para la persona o las personas que se encuentren culpables del asesinato de Layo. Parece que Edipo presiente su destino fatal, ya que no omite señalar en su discurso, que si acaso el culpable vive con él, en su propio palacio, también debe ser sometido a todo el rigor del castigo que acaba de dictar la autoridad.

Una vez que Edipo se da cuenta de que él mismo es el asesino de Layo, sin justificación o argumentación alguna, vuelve a ratificar el castigo que ya había hecho público, sin tomar en cuenta el cambio de circunstancias:

EDIPO.- ¿Quién hay ahora más miserable que yo? ¿Qué hombre podrá haber que sea más infortunado? Ningún extranjero ni ciudadano puede recibirme en su casa, ni hablarme; todos deben desecharme de sus moradas. Y no es otro, sino yo mismo, quien tales maldiciones he lanzado sobre mí. Estoy mancillando el lecho del muerto con las mismas manos con que lo maté. ¿No nací pues, siendo criminal? ¿No soy un ser impuro? Pues cuando es preciso que yo huya desterrado y que en mi destierro no me sea posible ver a los míos y entrar en mi patria (Sófocles, 1985a, pág. 102)

Cuando Edipo se entera de que es el autor del asesinato de Layo, se autocastiga de forma consciente. Edipo asume toda la responsabilidad sobre la muerte de Layo, y hace que recaigan sobre sí mismo todas las recriminaciones y los castigos promulgados de forma pública. En esta parte

de la tragedia parece que es Edipo quien se castiga a sí mismo.

Más adelante, cuando Edipo se entera de que no solo es el asesino de su padre sino que también es el amante de su madre con quien engendró de forma involuntaria dos hijas y dos hijos, se exime de la culpa y le adjudica al dios Apolo la responsabilidad absoluta de todas sus desgracias. Veamos cómo lo expresa el mismo Edipo:

EDIPO.- Apolo es el culpable, Apolo, amigos míos; él es el autor de mis males y crueles sufrimientos. Pero nadie me hirió, sino yo mismo en mi desgracia ¿Para qué me servía la vista, si nada podía mirar que me fuera grato ver? (Sófocles, 1985a, pág. 113).

Edipo termina por reconocer que el dios Apolo es el único culpable de todas sus desgracias. Entonces: ¿Por qué se autocastigan Yocasta y Edipo cuando son conscientes de que no son culpables de sus actos, sino que al final de cuentas, todas sus desgracias se deben imputar a la voluntad de Apolo? El arrepentimiento no logra explicar el autocastigo de Yocasta y Edipo ya que no participaron de forma consciente y voluntaria en su relación incestuosa. ¿Si Apolo es el culpable por qué se autocastigan Yocasta y Edipo? ¿Cuál es la figura simbólica que está detrás del dios Apolo?

El dios Apolo es el Sujeto (con mayúscula) en torno al cual se sujetan Yocasta y Edipo. Apolo no solo es un dios, también es la moral, la norma, la ley, el padre, la escuela y la institucionalización del poder; es decir, la representa-

ción simbólica de la autoridad. ¿Cómo se constituye la autoridad en un contenido simbólico? O bien, planteado en otros términos: ¿Cómo es el proceso por el cual se interioriza la figura de autoridad y se erige en una autoridad simbólica? Es importante estudiar el complejo de Edipo para poder entender cómo el dios Apolo adquiere el carácter simbólico de autoridad.

Génesis de la autoridad simbólica

Freud convirtió el drama de Edipo en una constelación emocional con carácter universal. Le pareció descubrir en el relato de *Edipo Rey* el nodo de la complejidad del alma humana. Postuló que los seres humanos estamos condenados a enamorarnos de nuestros progenitores y, al mismo tiempo, a emprender una lucha a muerte con todas las personas que representan una rivalidad para la realización de ese primer gran amor. En el libro de *La interpretación de los sueños* es en donde se publica por primera ocasión el complejo de Edipo. Freud sostiene:

Si Edipo rey sabe convencer a los hombres modernos con su no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles, la única explicación es que el efecto de la tragedia griega no reside en la oposición entre el destino y la voluntad de los hombres, sino en la particularidad del material en que esa oposición es mostrada. Tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo... Quizá a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el

padre; nuestros sueños nos convencen de ello. El rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento de deseo de nuestra infancia. Pero más afortunados que él, y siempre que no nos hayamos vuelto psiconeuróticos, hemos logrado después desasir de nuestra madre nuestras pulsiones sexuales y olvidar los celos que sentimos por nuestro padre. Retrocedemos espantados frente a la persona en quien ese deseo primordial de la infancia se cumplió, y lo hacemos con todo el monto de la represión que esos deseos sufrieron desde entonces en nuestra interioridad. Al paso que el poeta en aquella investigación va trayendo a la luz la culpa de Edipo, nos va forzando a conocer nuestra propia interioridad, donde aquellos impulsos, aunque sofocados, siguen existiendo (2006 a, pág. 271).

Según Freud, el drama de Sófocles logra conmover a las generaciones actuales porque el deseo incestuoso es una moción sexual que surgió en los tiempos primordiales de la infancia y, años después, fue reprimida. El deseo incestuoso es un fantasma fundamental que mortifica al alma humana en la vida adulta. Todas las constelaciones emocionales, según Freud, tienen como elemento articulador el complejo de Edipo.

Freud siempre se sintió orgulloso del “descubrimiento” del complejo de Edipo. Aún en los años de madurez intelectual sostuvo que era el “descubrimiento más importante del psicoanálisis”. En el *Esquema del psicoanálisis*, libro publicado después de la muerte de Freud, se sostiene: “Me atrevo a decir que si el psicoanálisis no pudiera gloriarse de otro logro que haber descubierto el complejo de Edipo

reprimido, esto solo sería mérito suficiente para que se lo clasificara entre las nuevas adquisiciones valiosas de la humanidad” (2006 c, pág. 192).

Estudiar el complejo de Edipo es importante porque representa la formación simbólica de la autoridad a partir de la cual se articulan las relaciones de poder. La primera figura afectiva en la vida infantil no solo representa la formación de un objeto erótico, un objeto de amor, sino que también representa a la primera figura de autoridad, a la norma y a la institucionalización de la cultura. La primera figura afectiva pasa a ocupar de forma simbólica el objeto de placer que articula la dinámica psíquica al interior del ello, y, al mismo tiempo, pasa a representar la autoridad simbólica (cruel y castigadora) que conforma el núcleo duro del superyó. El complejo de Edipo es la articulación emocional en cuyo interior se construye la autoridad simbólica. La interiorización de la figura de autoridad, a partir de lo cual se forma el superyó, representa la asunción inconsciente de lo instituido (dios, la ley y la moral).

El carácter simbólico de la autoridad

El deseo incestuoso que Freud descubrió como elemento articulador de toda constelación emocional, y que en la vida adulta es reprimido (desalojado de la conciencia), lleva implícito el respeto inconsciente a la autoridad. Así, cuando el sujeto se subordina ante el poder de los agentes que conforman las instituciones (curas, maestros, jueces,

médicos y dirigentes), de forma inconsciente, se subordina al poder simbólico que representan. Dios, la verdad, la ley y la normalidad son una representación desplazada de la autoridad simbólica interiorizada en el superyó. Aquí tiene forma lo que Jacques Lacan (2005) denominó como desplazamiento del significante. El significado lo constituye la figura de autoridad, y el significante está representado por la primera figura afectiva. El significante es desplazado de la primera figura afectiva al maestro, al cura, al juez, al patrón o al marido. En la medida en que la autoridad externa (la figura de poder) se interioriza, adquiere un carácter simbólico, y es en función de su contenido simbólico como se explica la eficacia de su poder. En palabras de Lacan:

Si lo que Freud descubrió y redescubre de manera cada vez más abierta tiene un sentido, es que el desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatos y de su logro social, sin consideración del carácter o el sexo, y que de buena o mala gana seguirá el tren del significante como armas y bagajes, todo lo dado de lo psicológico (2005, pág. 24).

La primera figura afectiva es, al mismo tiempo, un objeto erótico y una fuente de autoridad. Cuando el poder de la autoridad es desplazado de forma inconsciente hacia otro agente social emerge el carácter simbólico de la autoridad, lo que Lacan denominó como el *Gran Otro*. El carácter simbólico de la autoridad se encuentra en la génesis de los

procesos de represión y el nacimiento de lo inconsciente. “El inconsciente es el discurso del *Otro*” (Lacan, 2005, pág. 10). Cuando la psique humana se desdobra en un ello pulsional, en un superyó castigador y en un yo conciliador, lo inconsciente pasa a gobernar la actividad psíquica. El carácter simbólico de la autoridad permanece estable; pueden cambiar los agentes (el sacerdote, el maestro, el policía, el marido o el patrón) o las figuras de poder (dios, la ley, la institución o la moral), pero no el carácter simbólico de la autoridad.

Es en función de esta primera figura afectiva, y el surgimiento simbólico de la autoridad, como se constituye de forma inconsciente el nodo que articula las relaciones de poder. El alumno no se subordina al maestro en función de la persona que encarna el maestro, sino de la autoridad simbólica que representa. “Lo que nos interesa hoy es la manera en que los sujetos se relevan en su desplazamiento en el trascurso de la repetición intersubjetiva” (Lacan, 2005, pág. 10). El maestro puede ser autoritario o carismático, y sin embargo, en cualquier modalidad que asuma el maestro en el ejercicio del poder, no deja de operar la inculcación inconsciente de lo simbólico en la autoridad. Incluso cuando el maestro asume la figura de líder carismático, no deja de inculcar de forma inconsciente la subordinación a lo simbólico de la autoridad. Entre más democrático es el ejercicio del poder más se legitima la subordinación a lo simbólico de la autoridad. Recordemos la advertencia que hace Louis Althusser sobre la efectivi-

dad de la autoridad simbólica a través de los métodos nuevos:

Pido perdón a los maestros que, en condiciones espantosas, tratan de volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas en las cuales están inmersos, las pocas armas que pueden hallar en la historia y en el saber que “enseñan”. Pero son pocos, y como la mayoría ni siquiera sospecha del “trabajo” que el sistema (que los supera y aplasta) les obliga a hacer, ponen todo su entusiasmo e ingenio en el esfuerzo por cumplirlo con toda conciencia (¡los famosos métodos nuevos!). Recelan tan poco que contribuyen efectivamente –con su misma dedicación– a mantener y desarrollar una representación ideológica de la escuela que la convierte en algo tan “natural”, útil e indispensable –e incluso benéfica en opinión de nuestros contemporáneos– como pareció indispensable y generosa la iglesia a nuestros antepasados hace unos cuantos siglos (1989, pág. 127).

Aunque Althusser pasa por alto el carácter simbólico que le subyace a las instituciones del estado, es importante su observación sobre cómo los maestros “innovadores”, con sus métodos “nuevos” y con su espíritu “humanista”, contribuyen de forma inconsciente a inculcar de forma eficaz la subordinación a la autoridad. El maestro representa de forma simbólica a la autoridad, al estado, a la ley y a la moral, y cuanto más respeto y cariño se gana por parte de sus alumnos, más contribuye de forma inconsciente a naturalizar las relaciones de dominación en las que se fundamenta su poder. Como bien lo señalan Bourdieu y Passeron, en tanto más se disimula la violencia en la que se

sustenta la figura de autoridad, más legítima y efectiva es la inculcación de la autoridad simbólica. Cita textual:

En tanto que poder arbitrario de imposición que, por el solo hecho de ser ignorado como tal, se halla objetivamente reconocido como autoridad legítima, la autoridad pedagógica, poder de violencia simbólica que se manifiesta bajo la forma de un derecho de imposición legítima, refuerza el poder arbitrario que la fundamenta y que ella disimula (1996, pág. 53).

Toda autoridad pedagógica está investida de un poder de violencia simbólica que le otorga la institución en la cual se ejerce la acción pedagógica. En tanto menos violento se torne el ejercicio del poder por parte de la autoridad pedagógica, más invisible se vuelve la violencia simbólica en la que se fundamenta. Para ilustrar esta afirmación, retomo uno de los ejemplos que utiliza Slavoj Žižek (2001 a) para explicar la eficacia simbólica. El ejemplo se refiere a dos personajes públicos: la princesa Diana y la Madre Teresa de Calcuta. La princesa Diana se complacía en realizar actos de caridad frente a las cámaras. La princesa cuidaba de forma escrupulosa cada uno de los detalles de su apariencia (su peinado, su ropa fina y su amante guapo) antes de aparecer en público. Por el contrario, la Madre Teresa realizaba sus actos de caridad en los barriales de Calcuta, lejos de la opinión pública. Este desinterés por su personalidad es lo que la llevó a convertirse en toda una celebridad internacional, a recibir el Premio Nobel de la Paz, a realizar visitas de estado y a ser digna de un funeral nacio-

nal. La princesa Diana ayuda a los pobres para hacerse promoción personal de forma directa. En cambio, la Madre Teresa ayuda a los pobres para hacerse promoción personal de forma indirecta. La Madre Teresa no se promueve como una persona caritativa que ayuda a los pobres, sino como una santa que se interesa en que se conozca por todo el mundo que está desinteresada en que se haga público que ayuda a los pobres. Al final de cuentas, la inculcación de la autoridad simbólica, y la violencia simbólica en la que se fundamenta, pasa desapercibida ante las personas que alaban la vida que llevó la Madre Teresa de Calcuta.

Ahora bien, habría que resaltar que todo acto de caridad, como toda acción pedagógica, es una violencia simbólica, en tanto que, inculca de forma directa o indirecta una arbitrariedad.

Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza (Bourdieu & Passeron, 1996, pág. 44).

Todo acto de caridad es violento en dos sentidos. Es violento en primera instancia porque disimula las relaciones de dominación y explotación en las que se fundamenta. La caridad disimula el hecho de que las clases explotadoras (dueños de los medios de producción) se apropian de forma arbitraria la riqueza que producen las clases trabajado-

ras. En términos sociológicos, la persona que otorga caridad no hace sino devolver una pequeña parte de la riqueza a las personas que la produjeron. Los actos de caridad son violentos en segunda instancia porque refuerzan de forma simbólica, tanto a la figura de autoridad (al sujeto que detenta el poder) como a la figura del oprimido (el sujeto que padece las relaciones de dominación). El que practica la caridad ocupa el papel de la autoridad simbólica: disfruta el acto de repartir las migajas de una riqueza que no produjo y, al mismo tiempo, mitiga sus remordimientos de conciencia (la conciencia moral del superyó) como sujeto opresor. El que acepta la caridad naturaliza su papel como subordinado y fortalece las relaciones de dominación. Por lo tanto, los actos de caridad de la Madre Teresa de Calcuta resultan más violentos que los actos de caridad de la princesa Diana, ya que no solo hacen invisibles las relaciones de explotación en las que se fundamentan sino que también naturalizan las relaciones de subordinación.

En resumen, el carácter simbólico de la autoridad es producto de un desplazamiento de significante: al juez, al maestro o al sacerdote no se le respeta por la persona que es, sino por la figura de poder que representa. El señor juez puede ser una persona mediocre y pusilánime, sin embargo, cuando está en pleno ejercicio de su actividad profesional, los ciudadanos dejan de lado a la persona del señor juez y se subordinan ante el poder judicial, ante la autoridad que representa de forma simbólica. Como lo señala Slavoj Žižek: “En un sentido, creo realmente en sus

palabras y no en mis ojos: creo en “otro espacio” (el dominio de la pura autoridad simbólica) que importa más que la realidad de su voceros” (2001 a, pág. 343). También se presenta el caso contrario, que un grupo de estudiantes respeten y estimen de forma sincera a la persona del maestro (un buen maestro humanista y libertario), por lo cual se hace invisible el proceso de subordinación a la autoridad que representa de forma simbólica. Así pues, el carácter simbólico de la autoridad, producto del complejo de Edipo desplazado en las instituciones del estado, es lo que permite entender la dinámica psíquica a través de la cual se naturaliza la subordinación.

La autoridad simbólica y el autocastigo

Ahora volvamos a la indagación del nodo psíquico que articula el autocastigo cuando se desafían las relaciones de dominación. Cuando desafiamos a la autoridad (y a su carga simbólica) emerge un sentimiento de culpa que solo podemos apaciguar autocastigándonos. Así es como entendemos que Edipo se autocastigó a pesar de que era consciente de su inocencia. Escuchemos los lamentos del pueblo de Tebas por el autocastigo de Yocasta y Edipo:

UN MENSAJERO.- ¡Oh, siempre respetabilísimos señores de esta tierra! ¡Qué cosas vais a oír y qué desgracias veréis y cuán grande dolor sentiréis, si como patriotas os inspira interés la casa de los Labdácidas! Yo creo que ni el Istro ni el Fasis podrán lavar con sus aguas las impurezas que ese palacio encierra, y los crímenes que ahora sa-

len a la luz, voluntarios, no involuntarios. Pues de todas las calamidades, las que más deben sentirse son las que uno se procura por sí mismo (Sófocles, 1985a, pág. 111).

¿El autocastigo de Yocasta y Edipo fue voluntario? ¿Cuál es la fuerza psíquica que opera de forma inconsciente detrás de la “voluntad” de autocastigarse de Yocasta y Edipo?

Si el complejo de Edipo es el nodo que articula las constelaciones emocionales de la mayoría de las personas, como lo señala la teoría del psicoanálisis, entonces, la angustia que genera enfrentar al objeto del deseo es lo que explica el autocastigo de Yocasta y Edipo. La misma Yocasta señala de forma lúcida el objeto del deseo que articula las constelaciones emocionales de la mayoría de las personas:

YOCASTA.- ¿Por qué debe el hombre inquietarse por aquellas cosas que solo dependen de la fortuna y sobre las cuales no puede haber razonable previsión? Lo mejor es abandonarse a la suerte siempre que se pueda. No te inquiete, pues, el temor de casarte con tu madre. Muchos son los mortales que en sueños se han unido con sus madres; pero quien desprecie todas estas patrañas, ese es quien vive feliz (Sófocles, 1985a, pág. 105).

Es imposible enfrentarse al objeto del deseo reprimido en lo más profundo del ello sin que el superyó (el representante simbólico de la autoridad), le imponga al yo una contrainvestidura de represión que se manifiesta en forma de castigo. Veamos cómo a pesar de que Yocasta tiene claro

el objeto del deseo que articula su propia constelación emocional, rehúye su encuentro:

YOCASTA.- ¿De quién habla ése? No hagas caso de nada, y haz por olvidarte de toda esa charla inútil.

EDIPO.- No tengas miedo; que tú, aunque yo resultara esclavo, hijo de mujer esclava nacida de otra esclava, no aparecerás menoscabada en tu honor.

YOCASTA.- Sin embargo, créeme, te lo suplico, no prosigas eso.

EDIPO.- No puedo obedecerte hasta que no sepa esto con toda claridad.

YOCASTA.- Pues porque pienso en el bien tuyo, te doy el mejor consejo.

EDIPO.- Pues esos buenos consejos me atormentan hace ya rato.

YOCASTA.- ¡Ay malaventurado!, ¡Ojalá nunca sepas quién eres!

EDIPO.- ¿Pero no hay quien me traiga aquí a ese pastor? Dejad que ésta se regocije de su rica genealogía.

YOCASTA.- ¡Ay, ay, infortunado!, que eso es lo único que puedo decirte, porque en adelante no te hablaré ya más (Sófocles, 1985a, pág. 108).

La verdad, el enfrentamiento con el objeto del deseo, le resulta traumático a Yocasta. Al final, la única opción para evitar el enfrentamiento con el objeto del deseo es la emergencia de unas contrainvestiduras de represión por parte del superyó con carácter autodestructivo. Yocasta termina quitándose la vida. La autoridad simbólica (el superyó nutrido por Tánatos) se impone al ello (Eros y el objeto del deseo). A partir de la emergencia de la autoridad simbólica (el superyó castigador y autodestructivo) se

puede explicar cómo los oprimidos terminamos autocastigándonos cuando desafiamos, de forma pulsional e inconsciente, nuestra propia condición opresiva.

Según la teoría del psicoanálisis, el superyó asume de forma inconsciente a la autoridad simbólica. Antes de la formación del aparato psíquico, el individuo solo distingue el bien y el mal con referencia al amor o al desvalimiento de nuestra primera figura afectiva. “Por consiguiente, lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor; y es preciso evitarlo por la angustia frente a esa pérdida” (Freud, 2006 e, pág. 120). El niño puede desafiar a la figura de autoridad y solo siente angustia frente al peligro de ser descubierto. Esta misma constelación emocional se presenta en adultos que no han interiorizado a la autoridad simbólica, en donde la angustia solo se presenta ante el temor de ser descubiertos por una acción que trasgrede el orden establecido.

En el niño pequeño la situación nunca puede ser otra; pero es también la de muchos adultos, apenas modificada por el hecho de que la comunidad humana global representa en ellos al padre o a ambos progenitores. Por eso se permiten habitualmente ejecutar lo malo que les promete cosas agradables cuando están seguros que la autoridad no se enterará o no podrá hacerles nada, y su angustia se dirige solo a la posibilidad de ser descubiertos (Freud, 2006 e, pág. 121).

Aunque algunos adultos podamos reconocer el peligro que representa desafiar a la autoridad y a la carga simbólica que representa, mientras permanezca externa la figura de

autoridad, siempre se está dispuesto a participar en una rebelión contra el principio opresivo de realidad. Mientras no se interiorice la figura de autoridad, los oprimidos no participamos de forma activa en nuestra propia dominación.

Una cosa diferente sucede con las relaciones de poder cuando interiorizamos a la figura de autoridad. Cuando el superyó asume de forma simbólica a la autoridad, entonces, el yo no solo es vigilado y castigado por desafiar el orden establecido, sino que también es castigado por la intención de desear poner en peligro las relaciones opresivas. El superyó no distingue entre la acción y la intención. El superyó (la autoridad simbólica) es igual de intolerante e implacable con el yo frente al acontecimiento efectivo o ante la intención pulsional de ceder al objeto del deseo.

Solo sobreviene un cambio importante cuando la autoridad es interiorizada por la instauración de un superyó. Con ello los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo grado; en el fondo, únicamente corresponde hablar de conciencia moral y sentimiento de culpa. En ese momento desaparece la angustia frente a la posibilidad de ser descubierto, y también, el distingo entre hacer el mal y quererlo; en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos (Freud, 2006 e, pág. 121).

Cuando el yo es condescendiente con el objeto del deseo, reprimido de forma inconsciente en el interior del ello, el superyó despliega contrainvestiduras de represión en forma de sentimiento de culpa y autocastigo. El yo, para

mantener el principio de nirvana (el equilibrio funcional), necesita ser castigado por el superyó por haber cedido ante el ello. Así es como se puede comprender que Yocasta haya decidido quitarse la vida con sus propias manos (infringirse un autocastigo) cuando descubrió su relación incestuosa con Edipo, a pesar de ser consciente de que no participó de forma voluntaria en el desenlace de los acontecimientos. A Yocasta le resultó traumático enfrentarse al objeto del deseo reprimido de forma inconsciente en el interior del ello. Aunque Yocasta desconocía que Edipo era su hijo, el incesto convertido en tabú social, provocó que reprimiera una moción pulsional erótica sobre sus hijos. Cuando el objeto del deseo se convierte en un acontecimiento efectivo, el superyó de Yocasta avasalla al yo con un intenso sentimiento de culpa suicida. Las tendencias suicidas son producto de una neurosis de melancolía. Un superyó devenido intenso castiga al yo por ceder ante el ello pulsional. El superyó desmezcla las investiduras de objeto, nutriéndose de la pulsión de muerte, a partir de la cual avasalla a un yo indefenso. Veamos cómo describe Freud los mecanismos psíquicos de la melancolía:

La pregunta cuya respuesta habíamos pospuesto era: ¿Cómo es que el superyó se exterioriza esencialmente como sentimiento de culpa (mejor: como crítica; <<sentimiento de culpa>> es la percepción que corresponde en el yo a esa crítica), y así despliega contra el yo una dureza y severidad tan extraordinarias? Si nos volvemos primero a la melancolía, hallamos que el superyó hiperintenso, que ha arrastrado hacia sí a la conciencia, se abate

con furia inmisericorde sobre el yo, como si se hubiera apoderado de todo el sadismo disponible en el individuo. De acuerdo con nuestra concepción del sadismo, diríamos que el componente destructivo se ha depositado en el superyó y se ha vuelto hacia el yo. Lo que ahora gobierna en el superyó es como un cultivo puro de la pulsión de muerte, que a menudo logra efectivamente empujar al yo a la muerte, cuando el yo no consiguió defenderse antes de su tirano mediante el vuelco a la manía (2006 f, pág. 53 y 54).

Lo que tenemos en el suicidio de Yocasta es un superyó intenso que, nutrido por la pulsión de muerte, arrasa al yo y al principio de realidad que lo gobierna. ¿Cuál es el acontecimiento a partir del cual se empoderó de forma tan intensa la autoridad simbólica que tiene su reinado en el interior del superyó? El enfrentamiento de Yocasta con el objeto del deseo (reprimido de forma inconsciente en el interior del ello) se erigió como el acontecimiento traumático a partir del cual el superyó se nutrió de energía libidinal y activó la pulsión de muerte. El enfrentamiento traumático con el objeto del deseo provoca que el superyó (la autoridad simbólica) se erija en un tirano implacable y asesino.

Ahora veamos cómo ni el afán más diligente del yo por enfrentarse con el objeto inconsciente del deseo nos deja libres de las contrainvestiduras de represión castigadoras del superyó. Edipo quiere saber la verdad y está dispuesto a realizar cualquier cosa con tal de enfrentarse a ella. Retomo el afán de Edipo por encontrar la verdad:

CRIADO.- ¡Oh excelentísimo señor! ¿En qué he faltado?

EDIPO.- En no responder a lo que éste te pregunta acerca de aquel niño.

EL CRIADO.- Porque no sabe lo que se dice y trabaja en vano.

EDIPO.- Tú no quieres hablar de buen grado, pero hablarás a la fuerza.

EL CRIADO.- Por los dioses, señor, no insultes a este anciano.

EDIPO.- Atadle en seguida las manos por detrás de la espalda.

EL CRIADO.- ¡Infortunado! ¿Para qué? ¿Qué quieres saber?

EDIPO.- ¿Entregaste tú a éste el niño por quien te pregunta?

EL CRIADO.- Se lo entregué. Ojalá me hubiera muerto aquel día.

EDIPO.- Pues morirás hoy sino dices la verdad.

EL CRIADO.- Más me mata el tener que decirla (Sófocles, 1985a, pág. 109 y 110).

Al final Edipo se hiere los ojos porque no soporta enfrentarse con la verdad, con el objeto del deseo reprimido. La verdad que tanto persiguió Edipo, termina por volverse insoportable. La autoridad simbólica (el superyó) se impone al ello. La historia de Edipo, narrada de forma extraordinaria por Sófocles, no solo representa de forma simbólica la relación incestuosa que está presente en las constelaciones emocionales de la mayor parte de las personas (como bien lo pudo descubrir Freud y lo nombró complejo de Edipo), sino que también representa la autoridad simbólica, la cual hace posible, en la configuración cotidiana

de las relaciones de poder, que los oprimidos participemos de forma activa en nuestra propia dominación.

Al final del relato de Sófocles, Edipo busca de forma infructuosa a un castigador. Necesita que un agente asuma de forma simbólica a la autoridad. El ello pulsional se dobla ante el poder avasallante del superyó. Edipo les pide a los ciudadanos de Tebas que lo destierren de la ciudad:

EDIPO.- ¿Qué cosa, en verdad, puedo yo mirar ni amar?
¿A quién puedo yo dirigir la palabra o escuchar con placer, amigos? Echadme de esta tierra lo más pronto posible; desterrad, amigos, a la mayor calamidad, al hombre maldito y más aborrecido que ningún otro por los dioses (Sófocles, 1985a, pág. 113).

Al ver la indiferencia de los ciudadanos de Tebas para asumir el papel simbólico de la autoridad, Edipo vuelve a implorar un castigo para poder apaciguar su sentimiento de culpa.

EDIPO.-...Pero como no se debe decir lo que no es hermoso hacer, cuanto más pronto, ¡por los dioses!, escuchadme, ocultadme en alguna parte; matadme o arrojadme al mar, donde jamás me podáis ver ya. Venid; dignaos tocar a un hombre miserable (Sófocles, 1985a, pág. 114).

Al final, Edipo pide socorro a Creonte para que asuma el papel simbólico de la autoridad, y lo castigue sin dilación alguna.

EDIPO.- Échame de la tierra ésta lo más aprisa posible, adonde muera sin que ninguno de los mortales me pueda hablar (Sófocles, 1985a, pág. 115).

La desgracia más terrible de Edipo es que no encuentra a nadie que asuma el papel simbólico de la autoridad, y, por lo tanto, al final él mismo ocupa el papel de la autoridad simbólica que es quien se hace responsable de aplicar el castigo. La tragedia de Edipo consiste en que no encuentra a ningún agente social que asuma de forma simbólica el papel de autoridad. Ante la ausencia de una figura de autoridad externa que ocupe el papel de castigador, Edipo internaliza (hace suya) la figura de autoridad, erige al superyó en una autoridad simbólica. Una vez internalizado el papel simbólico de la autoridad, el superyó castiga, de forma cruel y despiadada, a un yo indefenso y débil, por haber sucumbido ante el objeto del deseo.

CREONTE.- Bastante has llorado ya; entra en palacio.

EDIPO.- Hay que obedecer, aunque no sea mi gusto.

CREONTE.- Toda cosa en su punto es buena.

EDIPO.- ¿Sabes para qué voy?

CREONTE.- Dilo y me enteraré cuando lo digas.

EDIPO.- Para que de la tierra me eches desterrado.

CREONTE.- Del dios depende la concesión que me pides.

EDIPO.- Pues a los dioses, muy odioso soy.

CREONTE.- Sin embargo obtendrás eso pronto.

EDIPO.- ¿Lo afirmas?

CREONTE.- Lo que no siento no acostumbro a decirlo vanamente.

EDIPO.- Llévame, pues, de aquí ya.

CREONTE.- Sigue, pues, y apártate de las niñas.

EDIPO.- De ninguna manera las apartes de mí.

CREONTE.- En todo no quieras disponer; porque aquello en que has dispuesto no resultó bien para tu vida (Sófocles, 1985a, pág. 117).

Lo traumático para Edipo no fue enterarse de que es el asesino de su padre, ni siquiera confirmar la relación incestuosa que estableció con su madre de quien engendró dos hijas y dos hijos, sino el hecho, inesperado para él, de encontrarse con la ausencia de un agente externo que representara el papel de autoridad. Edipo pide a los ciudadanos de Tebas que asuman el papel de autoridad y lo destierren de la ciudad. Los ciudadanos de Tebas se niegan a castigar a Edipo por un delito que cometió de forma involuntaria. Ante la pasividad de los ciudadanos de Tebas, Edipo implora de nueva cuenta un castigo, pide desesperado que le quiten la vida o que lo arrojen al mar. Los ciudadanos de Tebas se niegan a asumir el papel simbólico de autoridad. Por último, Edipo le solicita a Creonte que lo destierre a un lugar lejano, ausente de toda persona. Cuando Creonte también se niega a asumir el papel de autoridad, Edipo interioriza la autoridad y termina castigándose con su propia mano por un delito del que no es culpable. Edipo no se castigó por haber matado a su padre y desposado a su madre, sino por haber deseado de forma inconsciente estos acontecimientos.

Aquí tenemos el surgimiento de la angustia frente a la autoridad externa y frente a la autoridad interna (autoridad

simbólica). La autoridad externa (lo simbólico en la autoridad) obliga al yo a renunciar a lo pulsional. La angustia surge ante el peligro de ser descubierto por la autoridad externa cuando se es condescendiente frente al objeto del deseo. La autoridad externa representa la materialización del poder coercitivo y, obliga a la renuncia de lo pulsional. En cambio, la autoridad interna es asumida por el superyó, y es una fuente permanente de angustia cuando el yo es avasallado por el ello. El proceso de interiorización de la autoridad representa la génesis de la autoridad simbólica, el surgimiento del superyó, la cual tiene un carácter punitivo frente al yo. La autoridad simbólica castiga al yo por ceder a lo pulsional. Ahora veamos cómo explica Freud el proceso por el cual se interioriza a la autoridad:

Entonces, hemos tomado noticia de dos diversos orígenes del sentimiento de culpa: la angustia frente a la autoridad y, más tarde, la angustia frente al superyó. La primera compele a renunciar a satisfacciones pulsionales; la segunda esfuerza, además, a la punición, puesto que no se puede ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos. Nos hemos enterado además del modo en que se puede comprender la severidad del superyó, vale decir, el reclamo de la conciencia moral. Simplemente, es continuación de la severidad de la autoridad externa, relevada y en parte sustituida por ella. Ahora vemos el nexo entre la renuncia de lo pulsional y la conciencia moral. Originariamente, en efecto, la renuncia de lo pulsional es la conciencia de la angustia frente a la autoridad externa; se renuncia a satisfacciones para no perder su amor. Una vez operada esa renuncia, se está, por así decir, a mano con ella; no debería quedar pendiente, se supone, senti-

miento de culpa alguno. Es diverso lo que ocurre en el caso de la angustia frente al superyó. Aquí la renuncia de lo pulsional no es suficiente, pues el deseo persiste y no puede esconderse ante el superyó. Por lo tanto, pese a la renuncia consumada sobrevendrá un sentimiento de culpa, y es esta una gran desventaja económica de la implantación del superyó o, lo que es lo mismo, de la formación de la conciencia moral (2006 e, pág. 123).

Mientras la autoridad externa obliga al yo a renunciar al objeto del deseo, la autoridad interna es más implacable, castiga de forma permanente e inconsciente al yo por su deseo pulsional. A la autoridad externa se le puede evadir o, bien, se le puede persuadir para que aminore su rigor. En cambio, a la autoridad interna no se le pueden ocultar los deseos pulsionales, y su rigor frente al yo es implacable, hasta el grado de generar una contrainvestidura de represión suicida. Así es como se puede explicar que Yocasta y Edipo terminan infringiéndose un autocastigo por un delito que cometieron de forma involuntaria. A Yocasta le resulta traumático el enfrentarse con el objeto del deseo, y la autoridad simbólica (el superyó) la obliga a suicidarse. Edipo busca una autoridad externa que lo castigue por haber cedido ante el objeto del deseo. Al no encontrar una persona que asuma lo simbólico de la autoridad, Edipo interioriza a la autoridad (fortalece a la autoridad simbólica), ante la cual el yo termina sometiéndose. El autocastigo de Edipo es una manifestación del carácter implacable de la autoridad simbólica.

Tengo a la mano un caso de mi vida cotidiana en donde el papel de la autoridad simbólica hace que una niña termine castigándose así misma cuando desafía por accidente las reglas establecidas. En días pasados acudí a un restaurante popular en la ciudad de Chihuahua con el propósito de comer con mis dos hijas: Amelia con catorce años edad, y Albanta con seis años de edad. Cabe mencionar que estoy divorciado de la madre de mis hijas y que vivo en otra ciudad. Esta observación es importante porque en las pocas oportunidades que tengo de convivir con mis hijas procuro deshacer la figura de autoridad que por lo general asumen los padres. El papel de la autoridad lo asume la madre de mis hijas. Como el tiempo estaba frío, los tres, pedimos para comer un caldo caliente. Al mismo tiempo que iniciamos la comida abrimos un debate intenso en torno al plan de actividades para las próximas vacaciones. En lo más intenso del debate, Albanta, mi hija menor, al tratar de llevarse a la boca un pedazo de pollo, se vació el plato de comida encima de la ropa. Amelia y yo observamos la escena con indiferencia y, sin mediar comentario alguno, continuamos con el debate. Albanta, con la ropa empapada de comida se quedó varios minutos en silencio. La indiferencia de los comensales desconcertó a Albanta. Después de varios minutos limpié la mesa con un par de servilletas y le indiqué a Albanta que pidiera otro platillo. Albanta se negó a seguir con la comida y terminó por soltar un llanto estruendoso. Por más que nos afanamos en hacerle cariños y lisonjas, no logramos consolarla. El nodo

traumático de Albanta no lo constituye el hecho de que se haya derramado la comida sobre su ropa, sino que no encontró ninguna persona (autoridad externa) que la reprendiera. Al no encontrar un agente que asumiera el papel de autoridad, Albanta, para atenuar su sentimiento de culpa, terminó frustrada, infringiéndose un castigo a sí misma.

El autocastigo es producto de la ausencia de un agente externo que asuma el papel simbólico de la autoridad cuando el yo se ve avasallado por el ello pulsional. Si el ello pulsional sorprende al yo, y no se cuenta con un agente externo que actúe como castigador, el superyó se convierte en la autoridad simbólica, y obliga al yo a desplegar contrainvestiduras de represión en formas de sentimientos autodestructivos y castigadores. Así pues, el autocastigo es una contrainvestidura de represión que despliega el superyó cuando el yo es condescendiente con el ello pulsional. O bien, el autocastigo es producto del proceso de interiorización de lo simbólico en la autoridad, a partir del cual se forma la autoridad simbólica que avasalla al yo por negarse a renunciar de forma pulsional al objeto del deseo.

El placer y el gozo

Existen múltiples formas en las que se expresa el carácter crítico del superyó. Es importante adelantar que, mientras el ello se basa en el principio del placer, el superyó se articula a partir del principio de displacer. Los contenidos pulsionales que en el ello son placenteros, el yo los experimenta en forma de displacer. En cambio, los contenidos

que en el superyó están articulados por el displacer, el yo los transforma en un sentimiento placentero. El displacer distorsionado del superyó, que el yo experimenta de forma placentera, da forma a la categoría del gozo. El yo no tiene vocación para enfrentar de forma directa al placer. Por lo tanto, el yo solo tiene acceso al gozo, al displacer distorsionado del superyó. Todos los sentimientos que el yo experimenta como manifestaciones del placer, son expresiones desfiguradas del displacer del superyó. El gozo tiene un carácter perverso, es decir, el gozo es la desfiguración del displacer. Los sentimientos masoquistas son la expresión erótica más pura del gozo. “El fantasma de la flagelación está más allá del principio del placer, cierto; es goce, ciertamente; pero es también el principio de una seguridad, el de ser objeto que cuenta en el deseo del otro” (Braunstein, 2006, pág. 49) Cuando experimentamos placer en una experiencia violenta de actividad sexual, en el fondo damos forma al gozo; es decir, disfrutamos el castigo que el superyó aplica al yo por haber cedido ante el verdadero objeto del deseo. El gozo es el placer distorsionado que experimenta el yo cuando es castigado por el displacer del superyó. Como lo advierte Slavoj Žižek:

La lección fundamental del psicoanálisis es distinguir entre gozo y simple placer. No son lo mismo. El gozo es precisamente gozar del placer trastornado, incluso gozar del dolor y este factor excesivo trastorna la relación aparentemente simple entre deber y placer (2012, págs. 07:33 - 08:01).

La lógica capitalista está centrada en el gozo. El capitalismo genera consumidores insaciables centrados en la desfiguración del placer. El consumismo capitalista se fundamenta en el placer distorsionado que experimenta el yo con las contrainvestiduras de placer que genera el super-yó. El objeto que alimenta de forma inconsciente nuestro apetito insaciable de consumo, está conformado por la desfiguración del sentimiento de culpa que genera el super-yó castigador. El consumismo capitalista se basa en el placer pervertido (gozo) que experimentamos con los contenidos castigadores que genera la autoridad simbólica. Un caso que tengo a la mano sobre el gozo como núcleo inconsciente del consumismo capitalista, son los videos musicales que produce la industria cultural.

Analicemos el video de Nicki Minaj, producido por la compañía *Cash Money Records, Inc.*, en el 2014, con la canción *Anaconda*. Cabe mencionar que el video me lo sugirió mi hija Amelia, de catorce años de edad, cuando le pedí que me indicara una canción de moda entre los jóvenes para tomarla como material de análisis en un taller de pedagogía crítica. El video musical tiene como elemento articulador un contenido erótico. En el video se pone en primer plano el trasero de Nicki Minaj y su grupo de bailarinas de origen afroamericano. Vamos a la letra de la canción:

Mi anaconda no quiere nada a menos que tengas un buen culo.

Chico de juguete llamado *Troy*, solía vivir en Detroit.

Gran narcotraficante, él estaba recibiendo algunas monedas, estuvo en tiroteos con la ley.

Pero él vive en un palacio.

Me compró un *Alexander McQueen*.

Me mantenía con estilo.

Ahora eso es real, real, real (Minaj, 2014).

La canción inicia con la voz del hombre en donde habla en primera persona: “Mi anaconda [entiéndase pene gigante] no quiere nada, a menos que tengas un buen culo”. El hombre es el que tiene la iniciativa, el que decide con quién va a tener sexo duro. Luego viene la voz de la mujer que exalta al hombre: mi hombre es un gran narcotraficante, tiene dinero, estuvo en tiroteos con la ley. Gracias al narcotráfico el hombre tiene un palacio, la mantiene con estilo y le puede comprar ropa de última moda de la marca *Alexander McQueen*. Y lo mejor de todo es que esta exégesis del gozo es real. El video presenta el trasero y los senos abultados de Nicki en primer plano, con alusiones al pene y la eyaculación masculina a través de unas imágenes de plátanos y agua de coco. No falta la presentación de Nicki Minaj con vestidos de la marca *Alexander McQueen*. Es el gozo llevado a su expresión más cruda. La figura de la mujer está rebajada a un objeto sexual. En cambio, la figura del hombre se construye como un narcotraficante violento, adinerado, excéntrico y con un pene gigante. El video lo produce Nicki Minaj degradándose como mujer y como afroamericana. La expresión cruda del sexo se convierte en un acto descarnado de masoquismo. Lo que vertebra la lógica de consumo no es la presen-

tación del objeto del deseo inconsciente del ello, sino el displacer distorsionado del superyó que genera la exégesis del gozo. Es evidente que el gozo no es una puerta de acceso a lo real reprimido, sino un elemento distorsionado del displacer a partir del cual se construye la fantasía ideológica de la realidad. El contenido sexual del video no representa un desafío a la moral dominante, más bien fortalece la lógica de consumo en el capitalismo. El gozo es conservador mientras que el placer es revolucionario. Veamos otro fragmento de la canción:

Arma en mi bolsa, perra, llegué vestida para matar,
¿Quién quiere ir primero? Tengo flores para todos.
Estoy drogada como el infierno y solo tomé media
píldora.
Estoy algo atontada. Por cierto ¿qué ha dicho?
Él puede notar que no me estoy salteando ninguna
comida.
Viene hacia mí y me lo cojo en el automóvil.
Dejé que me la coma a la parrilla y él me decía que
me relaje.
Me dice que es real, que ama mi atracción sexual.
Dice que no le gustan huesudas, que quiere algo para
agarrar (Minaj, 2014).

Nicki Minaj presenta la realización de una utopía del gozo. Tiene una pistola para matar, está drogada, come sin control alguno, tiene sexo en el automóvil, relaja a su amante con sexo oral y se deleita cuando le tocan su gran culo. Todos los gozos fantaseados se vuelven realidad. Habría que decir que el gozo es una desfiguración del sentimiento

de culpa que genera el superyó castigador. Nicki Minaj no goza con el objeto del deseo, sino con la degradación del yo que le impone el superyó. De hecho el objeto del deseo, reprimido de forma inconsciente en el interior del ello, es el gran ausente en esta exégesis del gozo.

Este tipo llamado Michael solía vender bicicletas.

Pene más grande que una torre, y no estoy hablando de la Eiffel.

Un culo negro *country*, me dejó jugar con su rifle.

Mi vagina puso su culo a dormir.

Ahora me llama NyQuil,

Dejó que me cogiera porque él vende cocaína.

Me sacude mi ensalada como si su nombre fuera Romaine.

Y cuando terminamos le hago comprarme un *Balmain* (Minaj, 2014).

Las referencias al sexo son explícitas. Ya no más desfiguración sobre el sexo, los videos musicales de moda entre las adolescentes son más directos que los videos porno. Nicki se deja que se la cojan porque el amante tiene un pene más grande que una torre y, además, vende cocaína. Este video contiene la fantasía ideológica de un hombre pobre que vende bicicletas y de pronto se hace un próspero y excéntrico narcotraficante. A pesar de la dosis desmedida de gozo, al final nos damos cuenta que toda esta degradación sexual es porque después del sexo duro le compran ropa cara de marca *Balman*. La exégesis del gozo es el núcleo duro que vertebra la lógica consumista en el capitalismo. El gozo nos genera un ímpetu insaciable de consu-

mo. Retomo alguna de las reflexiones de Néstor Brauntein sobre el goce:

Con él, gracias a él, el erotismo se tiñe de culpabilidad y la culpa se erotiza, el amor se liga a la trasgresión, el placer entra en la caja registradora de las deudas, el pecado se hace goce, la conciencia conoce el goce oral de los remordimientos, las llamas del infierno echan su sombra sobre la carne inflamable de todos nosotros, seres privados de la relación sexual (2006, pág. 46)

El gozo es la manifestación desfigurada del displacer. La lógica capitalista nos atrapa en la exégesis del gozo. No tenemos vocación para enfrentar el objeto del deseo. Vivimos esclavizados al sentimiento de culpa que genera el superyó castigador. La perversión en el capitalismo es una apoteosis del gozo. En pocas palabras, el gozo es la desfiguración del displacer, generado por la autoridad simbólica, que se manifiesta en el yo como un sentimiento placentero.

Es importante narrar una pequeña anécdota sobre este video de Nicki Minaj. Cuando sugerí este material para analizarlo en un taller de pedagogía crítica, algunas de las asistentes manifestaron expresiones de asombro e inconformidad; el alegato fue que era un material de contenido sexual fuerte para ser objeto de estudio en un programa de pedagogía. Se hizo la sugerencia de que interrogaran a las estudiantes de educación básica sobre la protagonista y el contenido del video. La gran sorpresa fue que un niño de ocho años, hijo de una de las maestras que asistió al taller,

pudo narrar de forma detallada el contenido del video. Es evidente que la lógica consumista del capitalismo, basada en la exégesis del gozo, ha invadido todos los rincones simbólicos de la subjetividad. La única forma de desatar-nos del nodo conservador y autocastigador del gozo es retornar al placer, afrontar al objeto del deseo.

La exégesis del gozo está presente en todo el material ideológico que produce las grandes industrias culturales. Ahora veamos los videos de Rihanna, en particular el producido entorno a la canción *Pour It Up (Explicit)*, en donde el nodo articulador es semejante al de Nicki Minaj: una mujer afroamericana baila en un antro nudista en donde el trasero y los senos abultados ocupan el primer plano. La mujer se presenta como un objeto sexual, denigrada, mediatizada por el dinero. La imagen central es una bailarina desnuda que muestra su trasero en medio de una lluvia de billetes. El video de Beyoncé, entorno a *7/11*, también pone en primer plano el trasero y el cuerpo semidesnudo de una mujer afroamericana. Estos son algunos videos en donde la figura de la mujer es denigrada por la mujer misma. La exégesis del gozo retorna en la industria cultural hasta el infinito. Ni que hablar sobre el gozo como elemento articulador en videos musicales en donde la matriz sádica es explícita como en la canción de *Only* de Nicki Minaj, producido en colaboración con Drake, Lil Wayne y Chris Brown.

También se puede identificar la presencia desmedida del gozo en la narco cultura producida en el norte de Mé-

xico, que ha dado forma a un grupo de autores de narcocorridos autodenominados “movimiento alterado”. El gozo es una dimensión excedida de placer producida de forma inconsciente por el displacer de nuestro superyó castigador. El video de J. Balvin y Farruco con la canción de *6AM*, muestra a dos latinos que despiertan en medio de varias mujeres desnudas y no saben qué fue lo que sucedió la noche anterior. Se percibe que en la noche anterior se llevó a cabo una fiesta donde el gozo fue desmedido: mujeres desnudas, alcohol, drogas, sexo, música de *reggaetón* en la piscina, orgías, carreras de autos y demás. El gozo adquiere forma. A los latinos nos presentan como sujetos irracionales, con gorras de *base ball*, pantalones entubados, camisetas pegadas al cuerpo, cadenas de oro y el cuerpo repleto de tatuajes. Una especie de gorilas bailarines o primates violentos, sexuales y salvajes. Las mujeres latinas semidesnudas, exhibidas como objetos sexuales, forman parte de la escenografía. El gozo se basa en el clasismo, el racismo, el sexismo, la homofobia y cualquier tipo de desprecio a la diversidad cultural. El gozo es la distorsión erótica de la violencia simbólica.

El gozo y el sentimiento de culpa

La categoría del gozo también nos permite comprender cómo el crimen o la perversión son producto del sentimiento de culpa inconsciente generados por el superyó. Para abordar de forma concreta la relación entre el gozo y el sentimiento de culpa voy a referirme a un caso de parri-

cidio del siglo XIX, presentado por Michel Foucault. El acontecimiento se refiere a Pierre Rivière quien el día 3 de junio de 1835, en un pueblo de Francia, asesinó a su madre embarazada, a su hermana y a su hermano menor. Pierre Rivière contaba con veinte años de edad cuando cometió el asesinato, y no tenía antecedente criminal alguno. Nunca tuvo la intención de evadir la justicia o negar el asesinato. El caso llama la atención del mundo intelectual, en la segunda mitad del siglo XX, porque el asesino, a pesar de su precaria formación, redactó una memoria de los acontecimientos con un estilo y una lucidez extraordinaria. Veamos cómo el sentimiento de culpa estaba presente en Pierre Rivière antes de que surgiera la idea de los asesinatos. Rivière narra su vida de adolescente:

En ese tiempo la pasión carnal me molestaba. Pensaba que no era digno de mí y no pensaba nunca en abandonarme a ella. Sentía una especie de horror por el incesto y esto hacía que no quisiera acercarme a las mujeres de mi familia, cuando creía que me había acercado demasiado, hacía unos signos con la mano como para reparar el mal que creía haber hecho. Mi padre y mi abuelo paterno estaban desolados por estas cosas que duraron un año. Mi padre decía quizás sean escrúpulos pero es raro porque ya no hay religión. Cuando me preguntaban por qué hacía estos signos, yo intentaba eludir la pregunta diciendo que quería ahuyentar al diablo; también decían que sentía horror de las otras mujeres, ya que cuando se ponían al lado de mi abuelo paterno y de mi hermana, yo me iba hacia el otro lado. Marianne Renault que por aquel entonces servía en casa, al abrir un día la puerta del jardín, me llevé rápidamente la mano a los calzones, aunque estuviera

bastante alejado; ah sí, dijo, anda agárrate bien los pantalones; pero no era de ella que tenía miedo, sino que al abrir la puerta temía que no fuera mi hermana o mi abuelo paterno (Foucault, 2009, pág. 118 y 119).

La aversión que tiene Pierre Rivière por las mujeres es un mecanismo de defensa, una formación reactiva, frente al objeto del deseo. Rivière se encuentra cerca al objeto del deseo. Está consciente del desagrado que le causa la idea del incesto. Los sentimientos perversos sobre el incesto provocan que no pueda tolerar su cercanía física con las mujeres. Rivière utiliza gestos con las manos para espantar las ideas pulsionales que amedrentan al yo consciente. El ello pulsional tienen avasallado al yo. Los sentimientos de culpa están presentes en Pierre Rivière antes de los crímenes. La autoridad simbólica, a través del superyó, recrimina al yo consciente su adherencia al ello pulsional. Pierre Rivière se sentía sucio por no poder controlar al ello pulsional. El objeto del deseo de Pierre Rivière está configurado por una relación incestuosa. Su incapacidad para enfrentar al objeto del deseo, es el motivo de su locura.

El sentimiento de culpa inconsciente es una contrainvestidura de represión desplegada por el superyó, cuando el yo cede ante el ello pulsional. El superyó está más enterado de la actividad pulsional del ello que el yo consciente. En consecuencia, el crimen no hace sino confirmar lo que ya estaba presente de forma pulsional en el ello. El crimen materializa un sentimiento pulsional. El superyó castiga al yo por el carácter pulsional del crimen, y no por

la materialización del crimen. El sentimiento de culpa inconsciente es la causa del crimen y no su consecuencia.

Fue una sorpresa hallar que un incremento de este sentimiento de culpa *icc* [inconsciente] puede convertir al ser humano en delincuente. Pero sin duda alguna es así. En muchos delincuentes, en particular los juveniles, puede pesquisar un fuerte sentimiento de culpa que existía antes del hecho (y por lo tanto no es su consecuencia, sino su motivo), como si se hubiera sentido un alivio al poder enlazar ese sentimiento inconsciente de culpa con algo real y actual (Freud, 2006 f, pág. 53).

El argumento que expresa Pierre Rivière para cometer el crimen atroz, se centra en que, según sus propias palabras, las víctimas del crimen hostigaban y le hacían la vida imposible a su padre. Rivière decide llevar a cabo el asesinato para liberar a su padre de un mal irremediable. El asesinato es justificado por Rivière como un acto heroico. Pierre Rivière sacrifica su vida por el bienestar de su padre. Veamos cómo lo expresa el mismo Rivière:

...conocía las leyes humanas, las leyes de la policía, pero me creía más sabio que todas ellas, las veía innobles y vergonzosas... Quise afrontar esas leyes, me pareció que sería una gloria para mí, que me inmortalizaría muriendo por mi padre, me imaginaba como los guerreros que morían por su patria o por su rey, el valor de los alumnos de la escuela politécnica cuando la toma de París en 1814 y me decía: esta gente moría por la causa de un hombre que no conocían y que tampoco les conocía, que nunca había pensado en ellos; y yo moriré para liberar a un hombre que me ama y me aprecia (Foucault, 2009, pág. 121).

Rivière comete el asesinato como un sacrificio personal en aras de la felicidad de su padre, quien lo ama y lo aprecia. Pierre Rivière se concibe a sí mismo como un héroe, como una persona mística capaz de sacrificarse por el bienestar de los demás. Rivière está convencido de que el asesinato que pretende llevar a cabo va a inmortalizar su nombre al lado de los grandes héroes de la patria. El asesinato es un acto supremo de narcisismo. El asesinato, según las palabras de mismo Rivière, lo convierten en un dios:

Incluso me parecía más fácil entender el misterio de la redención, me decía: nuestro señor Jesucristo murió en la cruz para salvar a los hombres, para rescatarlos de la esclavitud del demonio, del pecado, y de la eterna condena, era Dios, era él quien debería castigar a los hombres que le habían ofendido: de modo que podía perdonarles sin sufrir aquel tormento; pero yo solo puedo liberar a mi padre muriendo por él (Foucault, 2009, pág. 122).

Pierre Rivière se compara con un dios, es un ser místico que sacrifica su vida por la redención de su padre. El narcisismo desemboca en una tendencia suicida. Se puede afirmar que el narcisismo suicida es una manifestación de una conrainvestidura de represión desplegada por el superyó (la autoridad simbólica), con el propósito de castigar al yo consciente por enfrentar al objeto del deseo. El narcisismo suicida es una consecuencia del sentimiento de culpa. Pierre Rivière, antes de concebir el asesinato de su madre y sus hermanos, ya se sentía sucio y culpable por el deseo incestuoso que lo atacaba de forma pulsional. El

asesinato no hace sino sustituir un sentimiento de suciedad, que generó el superyó con anterioridad, por un sentimiento de sacrificio heroico. El asesinato es un desplazamiento del sentimiento de culpa.

Ahora veamos la narración de los acontecimientos que hace Rivière como la expresión de un sacrificio suicida:

Mi hermano Jule había vuelto del colegio. Aprovechando esta ocasión cogí la hoz, entré en casa de mi madre y cometí aquel crimen atroz, empezando por mi madre, luego mi hermana y al final mi hermanito, luego redoblé los golpes, Marie, suegra de Nativel, entró, qué estás haciendo, apártese, le dije, o le pasará lo mismo. Luego salí al patio y dirigiéndome a Nativel le dije: cuíde de mi abuelo paterno ahora podrá ser feliz, muero para darle la paz y la tranquilidad, me dirigí también a Aimée Lerot, y a Pôtel, criado de Lerot, vigilad, les dije, que mi padre y mi abuelo paterno no cometan ninguna tontería, muero para darles la paz y la tranquilidad (Foucault, 2009, pág. 128).

Pierre Rivière pensaba que el asesinato le traería, a su estado emocional paz y tranquilidad. Pensaba que tendría una muerte sin sobresaltos emocionales, digna de un dios que se sacrifica por la felicidad de la humanidad. Sin embargo, una vez cometido el crimen, el yo y el principio de realidad, hacen que reaparezca el sentimiento de culpa desfigurado en un remordimiento de conciencia. La materialización del crimen provoca que, de nuevo, el yo consciente pueda experimentar un sentimiento de maldad. La realización del crimen provoca que el sentimiento narcisista que llevó a Pierre Rivière a sentirse un mártir y un dios,

se convierta en un sentimiento insoportable de maldad y suciedad.

Al marcharme sentí desfallecer aquel valor y aquella idea de gloria que me había animado, y cuando estuve algo más lejos, llegando al bosque volví a encontrar la razón, ah, ¡es imposible, me dije a mí mismo, soy un monstruo! ¡Infortunadas víctimas, es posible que haya cometido tal atrocidad, no, solo es un sueño! ¡No, es demasiado cierto, abismos abríos bajo mis pies, tierra trágame!; lloré, me revolqué por el suelo (Foucault, 2009, pág. 128).

La materialización del crimen confirma lo que Pierre Rivière ya había sentido de forma inconsciente por no poder reprimir al ello pulsional: que es un sucio y un malvado. Una vez cometido el crimen brota un remordimiento de conciencia.

Aquí es importante distinguir entre el sentimiento de culpa y el remordimiento de conciencia. El sentimiento de culpa tiene su origen en la rigurosidad de la autoridad simbólica que está asentada de forma inconsciente en el superyó. El sentimiento de culpa es una contrainvestidura de represión frente al ello pulsional. En resumen, el sentimiento de culpa es la causa de la materialización del crimen. En cambio, el remordimiento de conciencia tiene su origen en el yo, en el principio de realidad, y emerge como consecuencia de la materialización del crimen. El remordimiento de conciencia (al igual que la angustia) es un mecanismo de defensa que despliega el yo para restablecer su relación con la realidad. Sin embargo, se debe enfatizar

que existe una relación dialéctica entre el sentimiento de culpa y el remordimiento de conciencia: el remordimiento de conciencia está nutrido, y, a su vez, es un detonante del sentimiento de culpa. En pocas palabras podría decir que el remordimiento de conciencia es una manifestación desfigurada del sentimiento de culpa.

El surgimiento del remordimiento de conciencia por la consumación del asesinato genera que la autoridad simbólica, encarnada en el superyó, despliegue contrainvestiduras de represión en forma de sentimientos suicidas.

...decidí matarme, la idea del crimen que había cometido me era insoportable. Temiendo que quizá acusaran a mi padre de complicidad, de haberme escondido, o haberme hecho desaparecer de una manera u otra; pensé que era necesario que encontraran mi cuerpo, y como normalmente llevaba cordel en mis bolsillos y en aquel momento lo tenía a mano, resolví colgarme de un árbol, busqué cuál de ellos me podría servir, pero en el momento de hacerlo, el temor del juicio de Dios me retuvo (Foucault, 2009, pág. 130).

El recuerdo del crimen se volvió insoportable. Pierre Rivière decide quitarse la vida con sus propias manos, pero en el momento decisivo se arrepiente. No existe la suficiente energía psíquica en el superyó que pueda empujar al suicidio. Pierre Rivière está consciente de que existe una autoridad externa que se encargará de suministrar el castigo que se merece por ser el autor de un crimen tan atroz. Pierre Rivière tiene necesidad de confesar la verdad y de-

jar que la autoridad le dicte la pena de muerte que él no pudo aplicarse por su propia mano.

Cuando me dejaron solo, decidí de nuevo decir la verdad y se lo confesé al carcelero diciéndole que pensaba declarar toda la verdad ante los jueces; pero cuando me hicieron el primer interrogatorio ante el juez de instrucción, no supe decidirme y mantuve la postura de la que ya he hablado, hasta que el carcelero habló de lo que le había dicho. Estuve muy satisfecho de su declaración, me quitó un enorme peso de encima. Entonces sin esconder nada declaré toda la historia de mi crimen. Me dijeron que lo escribiera, y lo escribí; ahora que he dado a conocer toda mi monstruosidad, y que toda las explicaciones de mi crimen están escritas, espero la suerte que me será destinada, conozco el artículo del código penal sobre el parricidio, lo acepto como expiación de mis faltas; si pudiera ver revivir a las infortunadas víctimas de mi crueldad, si para ello bastara sufrir todos los suplicios posibles; pero no, es inútil, nada más puedo hacer que seguir su mismo camino; así espero la pena que merezco y el día que pondrá fin a todos mis remordimientos (Foucault, 2009, pág. 136 y 137).

La confesión de la verdad le quitó de encima, a Pierre Rivière, un peso enorme: un remordimiento de conciencia insoportable. La confesión de la verdad hizo que la autoridad simbólica, encarnada de forma interna en el superyó, fuera sustituida por una figura externa de autoridad. Sin embargo, para la desgracia de Pierre Rivière, el poder judicial que encarna lo simbólico de la autoridad, decidió conmutarle la pena de muerte por la cadena perpetua. Ante la falta de rigor en el castigo por parte de la autoridad ex-

terna (al igual que en la historia de Edipo), al final, el superyó asume de nuevo la autoridad simbólica, y despliega unas contrainvestiduras de represión que obligan a Pierre Rivière a quitarse la vida con sus propias manos: el 22 de octubre de 1840 muere ahorcado en el interior de la prisión.

El sentimiento de culpa inconsciente sobrevive al crimen y lo traspasa. El sentimiento de culpa persiste aún si el crimen es castigado, ya que la causa de ese sentimiento de culpa es un deseo pulsional inconsciente que goza de impunidad. Mientras se mantenga inconsciente el deseo pulsional, el sentimiento de culpa desplegado por el superyó tendrá un carácter inconsciente. La materialización del crimen no es más que una manifestación del gozo, es decir, la desfiguración del displacer. El crimen, más que ser una representación desfigurada del objeto del deseo, reprimido de forma inconsciente en el interior del ello, es una distorsión del displacer generado por el superyó castigador.

La categoría del gozo genera una crisis epistemológica del placer. Debemos empezar a dudar del placer que experimenta el yo consciente. ¿No serán nuestras formas extremas de placer unas manifestaciones distorsionadas del sentimiento de culpa inconsciente desplegadas por la autoridad simbólica?, o ¿qué son las perversiones, sino unas manifestaciones distorsionadas de displacer con las cuales castigamos al yo, pero que experimentamos en forma de gozo? Entonces, ¿si el yo no tiene vocación para el placer

(ya que lo reprimido en el ello, gobernado por el principio del placer, el yo lo experimenta como displacer), lo único que le genera placer (gozo) es el displacer desplegado por el superyó castigador? Todo lo que el yo experimenta en forma de placer (gozo) es una manifestación distorsionada del sentimiento de culpa que genera la autoridad simbólica. Por lo tanto, las personas que vivimos en una sociedad reprimida no tenemos otra forma de acercarnos a la felicidad sino a través del autocastigo, es decir, del gozo. Disfrutamos nuestra condición de oprimidos, gozamos del autocastigo que nos infringimos por desafiar de manera pulsional nuestra condición opresiva.

Ahora bien, la formación de la autoridad simbólica o la interiorización de lo simbólico en la autoridad, cobra forma a través de la ideología que articula los diferentes campos del poder desde los cuales el individuo se ve interpelado como sujeto: la familia, la escuela, la iglesia, el trabajo, los sindicatos, los medios masivos de comunicación, la cultura, los clubs sociales, entre otros. Entonces es importante estudiar a la ideología como el eje articulador a partir del cual se forma la autoridad simbólica, y que, a la vez, hace posible que los dominados participemos de forma activa en nuestra propia dominación.

III. La ideología

Apolo y la ideología

Sigamos con la historia de Edipo. Si la voluntad de Apolo (representación simbólica de la autoridad) es el móvil fundamental a partir del cual Yocasta y Edipo se autocastigan por participar en una relación incestuosa en la que no son culpables, entonces, es importante reconocer que las prescripciones del dios Apolo son la manifestación de una determinada ideología.

Veamos cómo la prohibición de las relaciones incestuosas, en una determinada formación social, son producto de una ideología. El pueblo de Tebas considera un delito las relaciones incestuosas entre madres e hijos, pero, en contra parte, son condescendientes con el asesinato de los hijos por parte de los padres.

La ciudad de Tebas condena de forma implacable al asesino y el asesinato de Layo. A lo largo del relato de Sófocles no se escatiman adjetivos injuriosos contra el asesino de Layo. Cita en extenso:

CORO.- ¿Quién es ése que, según manifiesta la profética piedra délfica, llevó a cabo con homicidas manos el más horrendo e infando crimen? Hora es ya de que emprenda la huida con pie más ligero que el de los caballos impetuosos del huracán; pues armado de rayos y relámpagos, se lanza contra él el hijo de Júpiter, al propio tiempo que le persiguen las terribles e inevitables Furias (Sófocles, 1985a, pág. 94).

El asesinato de Layo es descrito por los habitantes de la ciudad de Tebas como un crimen horrendo e infando. En cambio, cuando Yocasta y Layo mandan asesinar a su propio hijo para evitar que se cumplan las predicciones de Apolo, los habitantes de la ciudad de Tebas, no pronuncian ni una sola palabra en contra de este acto sangriento. Es indiscutible que el asesinato tiene en la ciudad de Tebas una carga ideológica: se reprueba el asesinato de un rey y se aplauden los asesinatos que él comete, incluso si la víctima es su propio hijo.

Parece que solo Edipo censura de forma contundente la intención de Yocasta y Layo de asesinar a su propio hijo. Edipo se encoleriza con Yocasta, su madre, no porque tenga remordimientos de conciencia sobre su relación incestuosa, sino porque se entera que su propia madre, con pleno uso de conciencia, lo mandó asesinar cuando apenas era un niño. Diálogo entre Edipo y el criado:

EL CRIADO.- De aquél que se decía era hijo; pero la que está en el palacio, tu mujer, te dirá mejor que yo cómo fue todo esto.

EDIPO.- ¿Es que fue ella misma la que te lo entregó?

EL CRIADO.- Sí, rey.

EDIPO.- ¿Y para qué?

EL CRIADO.- Para que lo matara...

EDIPO.- ¿Y lo habrá parido, la infeliz?

EL CRIADO.-... por temor de funestos oráculos.

EDIPO.- ¿Cuáles?

EL CRIADO.- Se decía que él habría de matar a sus padres.

EDIPO.- ¿Y cómo se lo entregaste tú a este viejo?

EL CRIADO.- Me compadecí, señor, creyendo que se lo llevaría a tierra extraña, a la patria de donde él era. Pero éste lo conservó para los mayores males; porque si eres ese a quien éste se refiere, considérate el más infortunado de los hombres (Sófocles, 1985a, pág. 110).

Como se puede ver a Edipo lo sorprende y lo encoleriza el desapego de su madre hacia su hijo. Le parece arbitrario que una madre mande asesinar a su propio hijo. Ni siquiera la predicción de Apolo le parece, a Edipo, un argumento convincente para llevar a cabo un crimen tan atroz.

En una escena posterior en donde se narra la muerte de Yocasta, Edipo aparece, en un arrebato de coraje, con la intención abierta de asesinar a su madre y esposa. Cita en extenso:

EL MENSAJERO.- Brevemente os diré y lo sabréis: ha muerto la excelsa Yocasta.

CORO.- ¡Ay, desdichada! ¿Quién la ha matado?

EL MENSAJERO.- Ella por sí misma. De todo lo sucedido ignoro lo más doloroso, pues no estuve presente. Pero, sin embargo, en tanto que mi memoria lo recuerde, sabrás los sufrimientos de aquella infortunada. Cuando arrebatada por el furor atravesó el vestíbulo del palacio, se lanzó derechamente hacia el lecho nupcial, arrancándose la cabellera con ambas manos. Apenas entró cerró la puerta por dentro y empezó a invocar al difunto Layo, muerto a tiempo, rememorando los antiguos concúbitos que debían matarle a él y dejar a la madre para engendrar hijos con su propio hijo en infandas nupcias. Y lloraba amargamente por el lecho en el que la infeliz concibió de su marido otro marido y de su hijo otros hijos. Después de esto no sé cómo se mató; porque como entró Edipo

dando grandes alaridos, nos impidió contemplar la desgracia; pues nos fuimos todos hacia él, rodeándole por todas partes, porque corría desatentado pidiendo que le diéramos una espada y que le dijésemos dónde estaba la esposa que no era esposa en cuyo seno maternal fueron concebidos él y los propios hijos de él. Y furioso como estaba –un genio se lo indicó, pues no se lo dijo nadie de los que le rodeábamos–, dando un horrendo grito y como si fuera guiado por alguien, se arrojó sobre las puertas: las derribó de los goznes y se precipitó en la sala nupcial, donde vimos a la reina colgando de las fatales trenzas que la habían ahogado. En seguida que la vio el desdichado, dando un horrible rugido, desató el lazo de que colgaba; y cuando en tierra cayó la infeliz –aquello fue espectáculo horrible–, arrancándole los broches de oro con que se había sujetado el manto, se hirió los ojos diciendo que así no vería más ni los sufrimientos que padecía ni los crímenes que había cometido, sino que, envueltos en la obscuridad, ni vería en adelante a quienes no debía haber visto, ni conocería a los que nunca debió haber conocido (Sófocles, 1985a, pág. 111 y 112).

Al entrar al palacio, Edipo pide a gritos una espada para asesinar a Yocasta. A Edipo lo enfurece más descubrir que Yocasta mandó asesinar a su hijo, que las relaciones incestuosas que contrajo con ella. Entonces la prohibición del incesto y el asesinato de los reyes es una ideología. Así como también lo es la naturalización del asesinato por parte de los reyes. La religión, el derecho y la educación son otras tantas formas en las que se expresa y se institucionaliza la ideología. Pero entonces ¿qué es la ideología? Para comprender las relaciones de dominación se hace necesario un acercamiento teórico a la ideología en lo ge-

neral y no solo al estudio de alguna ideología en particular.

La falsa conciencia de la ideología

Antes de cualquier argumento teórico, es importante desarrollar una crítica a la visión que se tiene en algunos de los textos clásicos del marxismo sobre la ideología como una falsa representación de la realidad. Tanto en los textos tempranos como en los textos de la madurez intelectual, los fundadores del marxismo, sostienen que la ideología es una visión nebulosa de la realidad producto de la vida material. La ideología es el reflejo de las condiciones materiales de existencia. Cita textual de *La ideología Alemana*:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx & Engels, 1974, pág. 26).

Para Marx y Engels, la moral, la religión y la metafísica son otras tantas modalidades en las que cobra forma la ideología. Una característica central de la ideología, según la teoría marxista, es que carece de historia, ya que es el simple reflejo de las condiciones materiales de existencia.

Al cambiar las relaciones de producción cambia también la ideología. No es la ideología la que determina las condiciones materiales de existencia, por el contrario, son las condiciones materiales de existencia las que determinan la ideología. Por lo tanto, para Marx y Engels, la ideología es una visión falsa y tendenciosa de la realidad; responde a los intereses materiales a partir de los cuales se articulan las clases sociales. Desde esta perspectiva, las clases dominantes imponen su ideología, su forma de ver y actuar sobre el mundo. Esta visión de la ideología contiene dos errores teóricos: primero, sostiene que las clases dominantes elaboran ideología, y, segundo, supone que estas mismas clases dominantes utilizan mecanismos de poder institucionalizados (los aparatos ideológicos de estado) para vigilar la inculcación de la ideología.

Esta misma concepción de la ideología, como falsa conciencia de la realidad, vuelve a formar parte central en los textos de la madurez intelectual de Marx y Engels. Veamos una cita clásica de la introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de

producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia (Marx, 1957, pág. 27).

Para Marx, la sociedad está conformada como una totalidad estructural, en donde las fuerzas productivas y las relaciones de producción conforman la estructura económica, la base “real” de la sociedad, sobre la cual se eleva la superestructura política, jurídica e ideológica. No es la ideología y las diversas formas de conciencia las que determinan la realidad, sino que es la realidad la que determina la ideología.

Para la teoría clásica marxista las clases dominantes tienen al servicio de sus intereses a un grupo de intelectuales orgánicos que elaboran ideología (Gramsci, 2002). En contra parte, las formas de conciencia que llegan a adquirir las clases oprimidas, basadas en sus intereses económicos de clase (conciencia revolucionaria contra las relaciones de dominación y explotación), no son ideología, sino ciencia.

Lo mismo sucede con la posición política contraria, las clases dominantes (filosofía analítica, positivismo lógico, teoría funcionalista, teoría funcional-estructuralista, teoría sistémica, teoría del capital humano, teoría neoliberal, entre otras), conciben su propia visión del mundo como científica, como un conocimiento objetivo y neutral que se encuentra al margen de los sesgos ideológicos. Para estas

teorías, la visión del mundo que tienen las clases subalternas, es ideología, un conocimiento basado en prenociones valorativas, contaminado de subjetividad.

Vista la ideología como una falsa conciencia de la realidad, cobran sentido las acusaciones mutuas que se hacen los teóricos adscritos a diferentes intereses de clase; terminan por llamar a su contrincante de forma despectiva: ideológico. Esta visión de la ideología como falsa conciencia de la realidad da forma al maniqueísmo político. En los siguientes apartados voy a tratar de argumentar cómo el problema de la ideología trasciende a los posicionamientos de clase.

Si la ideología es una falsa visión de la realidad que responde a los diferentes intereses de clase, entonces detrás de toda ideología existe un poder oculto (llámese dios, la burguesía, el gran capital, el imperialismo, el comunismo, los terroristas, los extraterrestres, el mal) que vigila y castiga. Esta visión de la ideología como falsa conciencia da forma al supuesto metafísico de la conspiración.

La tragedia de Sófocles no está exenta de los prejuicios de la teoría de la conspiración. La historia de Edipo es una alegoría sobre cómo el poder de los dioses está por encima de la voluntad humana. El dios Apolo se impone ante los desafíos de Layo, Yocasta y Edipo. Al final de cuentas, detrás de todo acto humano está la voluntad de los dioses. El mismo Edipo no puede admitir que está cercado por las circunstancias; cuando el oráculo de Apolo le vaticina el

desenlace de su historia, acusa a Creonte de tramar un complot contra su persona.

YOCASTA.- ¿Cómo, desdichados, habéis suscitado tan imprudente disputa? ¿No os avergonzáis de remover vuestros odios particulares en medio del abatimiento en que se halla la ciudad? Entra en palacio, Edipo; y tú, Creonte, a tu casa; no sea que por fútiles motivos origináis gran dolor.

CREONTE.- ¡Hermana! Edipo, tu marido, acaba de amenazarme con uno de estos dos castigos: o la muerte o el destierro.

EDIPO.- Es verdad, mujer; pues lo he sorprendido tramando odioso complot contra mi persona (Sófocles, 1985a, pág. 97 y 98).

Sófocles sustituye el complot de Creonte contra Edipo, por la voluntad del dios Apolo. La ideología se cristaliza en las leyes, los designios, la voluntad y los castigos que imponen los dioses a los humanos.

La teoría marxista clásica, sustituye el poder de los dioses sobre la voluntad humana, por el poder de la ideología de la clase dominante sobre el proletariado. En el esquema de la lucha de clases, el estado es un aparato de represión al servicio de la clase dominante y al mismo tiempo, está compuesto por una serie de aparatos que funcionan de forma preponderante a través de la ideología. Entonces, en el “concierto” de la reproducción de las relaciones de producción y explotación, la única partitura que gobierna la totalidad social es la ideología de la clase dominante. El mismo Louis Althusser (quien señaló el sesgo teórico del

complot en la ideología) es la expresión más clara de este reduccionismo ideológico. Cita en extenso:

En efecto, éstos aseguran en gran medida la reproducción de las relaciones de producción bajo el “escudo” del aparato represivo estatal. Aquí se manifiesta decisivamente el papel de la ideología dominante (la de la clase dominante que detenta el poder). La “armonía” (a veces incompleta) entre el aparato represivo del estado y los aparatos ideológicos, y entre éstos, se asegura por intermedio de la ideología dominante (1989, pág. 121 y 122).

La tesis según la cual la armonía entre los aparatos represivos y los aparatos ideológicos de estado, está asegurada por la ideología dominante (la de la clase dominante que detenta el poder), lleva implícito el supuesto de que la clase dominante elabora de forma consciente una visión ideológica del mundo a través de la cual asegura la reproducción de las relaciones de producción (explotación). Por lo tanto, si la clase dominante elabora una ideología que le permite reproducirse y legitimarse como clase dominante, entonces también utiliza los aparatos represivos e ideológicos de estado para vigilar y controlar el proceso de inculcación de esta ideología. En la teoría clásica del marxismo la figura del dios Apolo, que todo lo controla y se impone a la voluntad de los hombres, es sustituida por la omnipresencia de la ideología que elabora la clase dominante.

En contra parte a la teoría clásica del marxismo, las teorías funcionalistas (las cuales se fundamentan en una lógi-

ca opresiva), también elaboran una teoría del complot y la conspiración comunista como el poder que se oculta detrás de todo acto de contestación y resistencia a las relaciones de dominación. Habría que señalar que la teoría del complot comunista fue sustituida por la teoría del complot terrorista después de la guerra fría. La teoría del complot terrorista o anarquista es la base a partir de la cual los funcionarios de estado justifican los actos de represión social. Como bien lo señala Frantz Fanon:

En el plano interior, los países colonialistas se enfrentan a contradicciones, a reivindicaciones obreras que exigen el empleo de sus fuerzas policiacas. Además, en la coyuntura internacional actual, los países necesitan de sus tropas para proteger su régimen. Por último, es bien conocido el mito de los movimientos de liberación dirigidos desde Moscú. En la argumentación del régimen para causar pánico, eso significa: “si esto continúa, existe el peligro de que los comunistas se aprovechen de los trastornos para infiltrarse en las regiones” (1965, pág. 66).

Esta concepción de la ideología, como falsa conciencia de la realidad, ha dado lugar a las más diversas teorías de la conspiración que se esgrimen, como pudimos ver, desde posicionamientos políticos contrarios. Sin embargo, esta visión reduccionista de la ideología deja sin respuesta el problema por el cual los oprimidos participamos de forma activa en nuestra propia opresión sin necesidad de la vigilancia activa por parte del opresor.

Esta visión de la ideología como falsa conciencia responde a un posicionamiento epistemológico continuista,

en donde se confunde la realidad con el mundo material. Para el análisis de la ideología, tomo como punto de partida las conclusiones a las que arriba Slavoj Žižek:

En contraste con la usual crítica a la ideología que trata de deducir la forma ideológica de una sociedad determinada partiendo de la conjunción de sus relaciones sociales efectivas, el enfoque analítico apunta sobre todo a la fantasía ideológica eficiente en la propia realidad social (2001 b, pág. 65).

Entonces, para abordar un análisis sobre la ideología, antes que nada, es necesario distinguir entre realidad y mundo material. La ideología no es una representación falsa de la realidad, es la realidad misma, la desfiguración del mundo material. La ideología es un elemento constitutivo de la realidad, o bien, la realidad es una forma en la que cobra forma la ideología. Es importante aclarar que no tenemos acceso al mundo material sino a través de las mediaciones inconscientes del sujeto. Por lo tanto, el estudio de lo inconsciente se vuelve indispensable para entender la conformación simbólica de la ideología.

Freud y la crisis epistemológica de la realidad

Para poder tener un acercamiento complejo a la ideología, primero voy a esgrimir una serie de argumentos para cuestionar el estatus epistemológico de la realidad. ¿Qué es la realidad? La realidad no es el mundo real, el mundo material que existe independiente de la conciencia del sujeto.

La realidad no es una cosa dada, más bien, es una mediación ideológica entre el sujeto y el mundo real. Habría que señalar que una de las principales aportaciones de la teoría del psicoanálisis es poner en crisis la visión continuista de la realidad. Voy a analizar uno de los recuerdos encubridores más famosos del mismo Sigmund Freud, con el propósito de cuestionar el estatus epistemológico de la realidad.

En 1899 Freud publica un artículo sobre los recuerdos encubridores. Este texto llamó la atención de la comunidad académica porque el caso que Freud describe de forma central, aunque se publicó bajo el seudónimo de un supuesto paciente, resultó ser autobiográfico. Habría que señalar que los recuerdos encubridores surgen como objeto de estudio a partir del análisis de los recuerdos de la infancia. Freud muestra tres tipos de recuerdos infantiles: el primer caso son escenas de la vida infantil descritas por adultos de las cuales no se tiene la seguridad de que acontecieron de forma efectiva, ya que se pudieron haber construido de forma posterior a partir del recuerdo de otras personas. El segundo caso son acontecimientos de la vida infantil que resultaron relevantes para la vida adulta, y que en función de su importancia y significado, están presentes en el yo consciente (la muerte de una persona querida, una accidente personal, entre otros). Por último, hay un tercer caso de recuerdos infantiles que hacen alusión a sucesos indiferentes para la vida adulta. Este tercer tipo de recuerdos infantiles, indiferentes y en apariencia intrascendentes, son los que ocupan el centro de interés del psicoanálisis.

Freud descubre que el carácter indiferente de los recuerdos infantiles se debe a que tienen relación con acontecimientos significativos de la vida adulta, pero fueron desalojados del yo consciente. Entonces, los recuerdos son, al igual que los sueños y los síntomas psiconeuróticos, una formación de compromiso entre contenidos inconscientes reprimidos en el ello que generan pena y displacer para la parte consciente del yo, y acontecimientos indiferentes del pasado. Los contenidos reprimidos de forma inconsciente en el interior del ello, emplean los acontecimientos indiferentes de la infancia, como un medio de expresión. Los recuerdos infantiles son la manifestación desfigurada de la realización de deseos reprimidos. Los deseos inconscientes sufren la censura del yo preconsciente para poder tener acceso al yo consciente. De ahí se llega a la conclusión epistemológica fundamental de que se debe distinguir entre el recuerdo y lo acontecido de forma efectiva; entre los datos que conforman la realidad (realidad psíquica) y los atributos del mundo material (la realidad material).

Voy a estudiar el caso de un recuerdo infantil que narra el mismo Freud para dilucidar la diferencia entre la realidad psíquica y la realidad material. Las circunstancias del recuerdo son las siguientes:

A la edad de tres años cumplidos abandoné el pequeño poblado donde nací para trasladarme a una gran ciudad; ahora bien, todos mis recuerdos se desenvuelven en aquel

poblado, y por tanto corresponden a mi segundo y tercer año de vida (Freud, 2006 d, pág. 303).

Por lo tanto, el recuerdo narrado corresponde a un periodo de la vida infantil de Freud no mayor a una edad de tres años. La imagen del recuerdo es narrada de la siguiente manera:

Veo un prado cuadrangular, algo empinado, verde y de tupida vegetación; dentro de lo verde, muchísimas flores amarillas, evidentemente son de diente de león común. En lo alto del prado, una casa campesina, ante cuya puerta están de pie dos mujeres que conversan animadamente entre sí: la campesina, de pañuelo en la cabeza, y una niña. En el prado juegan tres niños, uno de ellos soy yo (entre dos y tres años de edad), los otros dos mi primo, un año mayor, y mi prima, hermana de él, que tiene casi mi misma edad. Cogemos las flores amarillas y cada uno tiene en la mano un número de flores ya cogidas. El ramillete más hermoso lo tiene la niña; pero nosotros, los varones, como obedeciendo a una consigna caemos sobre ella y le arrancamos las flores. Ella corre llorando cuesta arriba por el prado y recibe como consuelo de la campesina un gran trozo de pan negro. Apenas nosotros lo vemos, arrojamos las flores, nos precipitamos también hacia la casa e igualmente pedimos pan. Lo recibimos también, la campesina corta el pan con un cuchillo largo. Este pan me sabe exquisito en el recuerdo; y con esto se interrumpe la escena (Freud, 2006 d, pág. 305).

Para poder interpretar este recuerdo, Freud se preguntó desde cuándo tenía presente esta imagen sobre la vida infantil. Descubrió que el recuerdo era más reciente de lo que se imaginaba. El recuerdo se hizo presente en ocasión

de otro acontecimiento personal, que se presentó, según Freud, a la edad de 17 años. Es importante mencionar que la familia de Freud emigró a la ciudad y nunca más había vuelto al pueblo natal. A la edad de 17 años, Freud y su familia, viajaron al pueblo en donde se desenvuelve el recuerdo infantil, y se hospedaron en la casa de unos antiguos amigos. El joven Freud se enamoró de una joven de su edad que formaba parte de la familia anfitriona. Como el padre de la muchacha no vio con buenos ojos el enamoramiento del joven Freud, mandó de inmediato a la hija a un viaje de verano, y truncó de tajo este prematuro romance. El acontecimiento es narrado en los siguientes términos:

Yo tenía diecisiete años y en la familia que me hospedó había una hija de quince, de quien me enamoré en seguida. Fue mi primer entusiasmo, azas intenso, pero mantenido en total secreto. A los pocos días, la muchacha partió de viaje hacia el establecimiento educativo del que había venido también ella para las vacaciones, y esta separación luego de un trato tan breve no hizo sino exacerbar la añoranza. Pasaba largas horas en solitarios paseos por los magníficos, reencontrados bosques, atareado en construir castillos en el aire, que, cosa rara, no aspiraban al futuro, sino que buscaban mejorar el pasado. Si aquella catástrofe no se hubiera producido, si yo hubiera permanecido en el solar natal, me habría criado en el campo, tan vigoroso como los hombres jóvenes de la casa, los hermanos de la amada... y entonces habría continuado la profesión de mi padre, casándome al fin con la muchacha, que no podría menos que haber mantenido trato familiar conmigo todos estos años. Desde luego, en ningún

momento ponía en duda que en las circunstancias creadas por mi fantasía me habría enamorado con el mismo ardor que ahora realmente sentía. Y es raro: cuando ahora en ocasiones la veo -por casualidad se ha casado aquí-, me resulta extraordinariamente indiferente, y sin embargo puedo acordarme con precisión cuál largo tiempo siguió ejerciendo efecto sobre mí el color amarillo del vestido que ella llevaba en el primer encuentro, toda vez que en alguna parte volvía a ver el mismo color (Freud, 2006 d).

Una vez narrado este acontecimiento personal de la vida de Freud, de pronto salta a la memoria un nuevo episodio más reciente que también tiene relación con el recuerdo infantil. Freud, en su época de estudiante, viajó a Inglaterra a visitar a sus primos que aparecen en el recuerdo infantil (en realidad son sus sobrinos, hijos de un medio hermano de Freud). La niña del recuerdo ahora es una hermosa muchacha. A pesar de que ambas familias se muestran solícitas con la posibilidad de que los jóvenes formalicen una relación sentimental, Freud toma el asunto con total indiferencia. Cita en extenso:

Ahora doy en otro ocasionamiento, más cercano en el tiempo, que ha revuelto en mí impresiones de la infancia. A los diecisiete años había vuelto a ver el villorrio; tres años después, para las vacaciones, estuve de visita en casa de mi tío; reencontré entonces a los niños que habían sido mis primeros compañeritos de juego, aquel primo un año mayor y la misma prima de mi edad que aparecen en la escena infantil con el prado de dientes de león. Esta familia había abandonado mi lugar de nacimiento simultáneamente con nosotros y había recobrado su muy buen pasar en la ciudad lejana.

¿Y allí volvió usted a enamorarse, esta vez de su prima, y construyó unas fantasías nuevas?

No; esta vez las cosas fueron distintas. Yo estaba ya en la universidad y dedicado por entero a los libros; para mi prima, nada me quedaba. Que yo lo sepa, no forjé entonces ninguna de tales fantasías. Pero creo que mi padre y mi tío forjaron el plan de que yo trocara mi abstruso estudio por otro de aplicación más práctica, y después de terminados mis estudios me radicara en el lugar de residencia de ese tío y tomara por esposa a mi prima. Como notaron lo absorbido que yo estaba en mis propios diseños, se abandonó aquel plan; no obstante creo haberlo colegido con certeza (2006 d, pág. 307 y 308).

Estos dos acontecimientos posteriores de la vida de Freud ayudan a esclarecer el sentido simbólico del recuerdo infantil. Por un lado, aparecen las flores amarillas diente de león que simbolizan el color del vestido de la muchacha amada. El desinterés emocional que siente Freud hacia su prima indica que, en el recuerdo infantil, la sustituye por la muchacha amada. O más bien, la prima y las flores amarillas diente de león, son una formación de compromiso entre un deseo reprimido en el ello de forma inconsciente y un acontecimiento indiferente de la vida infantil. Por otro lado, el recuerdo hiperintenso del sabor del pan simboliza la realización del deseo, por parte de Freud, de tener una profesión más práctica que le permitiera ganarse el pan y congraciarse el interés de la muchacha amada. La interpretación en palabras de Freud:

De su escena infantil ha destacado usted, como el elemento más intenso, que le supo exquisito el pan campe-

sino. ¿No advierte que esta representación, sentida casi alucinatoriamente, se corresponde con aquella idea de su fantasía, que de haber permanecido en el solar natal, casándose entonces con aquella niña (la del vestido amarillo), cuán cómoda le habría resultado la vida o, expresado simbólicamente, cuán bien le habría sabido su pan, por lo cual debía luchar tanto en ese tiempo posterior? Y el amarillo de las flores apunta a la misma niña. Por otra parte, en la escena de infancia tiene usted elementos que se pueden referir a la segunda fantasía, la de haberse casado con su prima. Arrojar las flores para trocarlas por un pan no me parece un mal disfraz para el propósito que su padre tenía hacia usted: debía usted abandonar sus ideales poco prácticos y abrazar un <<estudio para ganarse el pan>>, ¿no es verdad? (2006 d, pág. 308).

El recuerdo infantil contiene de forma simbólica la realización de dos fantasías de la vida adulta: el deseo de tener una profesión práctica que le permitiera ganarse de forma cómoda el pan para vivir, y el deseo de casarse con la muchacha amada. Es importante reconocer en el contenido manifiesto del recuerdo infantil la expresión desfigurada de la realización de un deseo reprimido. El contenido manifiesto del recuerdo infantil representa la configuración de una realidad psíquica producida a partir de acontecimientos efectivos que corresponden a una realidad material, y de elementos fantaseados, que corresponden a contenidos reprimidos en el interior del ello. Por lo tanto, a través del recuerdo, no tenemos acceso directo a la realidad material. Freud sugiere que debemos distinguir entre los recuerdos *de* la infancia que hacen referencia a lo que

aconteció de forma efectiva, y los recuerdos *sobre* la infancia que hacen referencia a lo que deseamos que hubiera sucedido.

Esta intelección reduce, a nuestro juicio, el abismo entre los recuerdos encubridores y los restantes recuerdos de la infancia. Acaso sea en general dudoso que poseamos unos recuerdos conscientes *de* la infancia, y no más bien, meramente, unos recuerdos *sobre* la infancia (2006 d, pág. 315).

A partir del estudio de los recuerdos encubridores, la teoría del psicoanálisis descubre que la realidad psíquica debe distinguirse de la realidad material. Entra en crisis el estatus epistemológico de la realidad. El resultado es que la realidad no representa a la realidad material, a lo acontecido de forma efectiva, sino a una formación de compromiso, compuesta de elementos de la realidad material y de mociones pulsionales reprimidas de forma inconsciente en el interior del ello. La realidad se convierte en una realidad psíquica.

Ahora bien ¿por qué las personas no tenemos acceso directo a través del recuerdo a la realidad material? Porque estamos mediados por lo real reprimido. Las mociones pulsionales inconscientes reprimidas en el interior del ello utilizan elementos de la realidad material para tener acceso al yo consciente. Los recuerdos son una expresión desfigurada de lo real reprimido construida con elementos de la realidad material. Veamos de nuevo el recuerdo infantil del mismo Freud. La imagen representa de forma simbóli-

ca la realización de un deseo sexual inadmisibles para la vida adulta. La destrucción del ramo de flores, por parte de los dos varones, que sostiene la prima en sus manos, representa el deseo violento de “desfloración” sexual. La interpretación del recuerdo en palabras de Freud: “¡Solo ahora lo comprendo! Considere usted: quitar las flores a una niña, eso equivale a decir: “desflorarla”. ¡Qué oposición entre el descaro de esta fantasía y mi timidez en la primera oportunidad, y mi indiferencia en la segunda!” (2006 d, pág. 309). Es evidente que el recuerdo infantil que presenta Freud, contiene de forma desfigurada, la realización de un deseo sexual reprimido. El recuerdo, como los sueños, es un medio de expresión de lo inconsciente. “Solo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar, es decir, a lo Real de nuestro deseo” (Žižek, 2001 b, pág. 78). Aquí tenemos una nueva categoría de análisis: lo real reprimido. Entonces, lo real reprimido, nuestras mociones pulsionales reprimidas de forma inconsciente, se presentan como un obstáculo epistemológico para acceder a la realidad material. O bien, lo real reprimido, para tener acceso al yo consciente, utiliza elementos de la realidad material para poderse expresar, sometándose, al mismo tiempo, a un proceso de censura psíquica por parte del yo preconscious a través de la condensación, el desplazamiento y la figuración simbólica. La realidad deja de ser la realidad a “secas” y se convierte en la realidad psíquica, la cual está compuesta por elementos de la realidad material y lo real reprimido.

La Matrix y el desierto de lo real

Ahora, para ilustrar la crisis epistemológica de la realidad, me remito a la película *The Matrix*, un material producido por la gran industria cultural. La película es escrita y dirigida por los hermanos Lana y Andy Wachowski. Se estrena en el año de 1999 y es todo un acontecimiento cinematográfico no solo entre los seguidores de películas de acción sino en los círculos académicos alrededor del mundo. En el 2003 se publicó el libro titulado *Matrix, machine philosophique*, el cual contiene 13 ensayos en donde se explora las relaciones entre la película *The Matrix* y la filosofía. En este libro participa Alain Badiou entre otros intelectuales reconocidos. Este libro fue comentado y criticado de forma profusa. A partir de ahí se generó una gran cantidad de escritos en donde se aborda las relaciones de la película *The Matrix* con los más diversos temas filosóficos. La película de *The Matrix* también fue objeto de acaloradas discusiones entre los adeptos al pensamiento posmoderno, ya que en una de las escenas aparece un libro del filósofo Jean Baudrillard. Por su parte, Baudrillard se deslinda de toda responsabilidad intelectual con la película. Así pues, la película *The Matrix* es todo un acontecimiento filosófico para el mundo académico.

La película es protagonizada por Keanu Reeves, Laurence Fishburne, Carrie-Anne Moss, Hugo Weaving entre otros. El trama de la película consiste en que de pronto un pirata cibernético, cuyo seudónimo es Neo (Keanu Reeves), es contactado por un grupo de rebeldes, encabezados

por Morfeo (Laurence Fishburne), para hacerle ver que la realidad en la que vive, y de la que forma parte, es una simulación virtual denominada Matrix. El argumento central de la película se basa en que la inteligencia artificial se hizo independiente de los seres humanos, sus productores, y pasó a dominarlos. Los seres humanos destruyeron el cielo del planeta para impedir que la inteligencia artificial utilizara la luz solar como fuente de energía. Como alternativa, la inteligencia artificial esclavizó a los seres humanos, los puso en una cápsula individual bajo tierra y los utilizó como una fuente de energía. Para mantener el sistema opresivo, la inteligencia artificial, implantó en la mente de los seres humanos una realidad virtual: Matrix. Neo es auxiliado por Trinity (Carrie-Anne Moss) para desconectarse y liberarse de la realidad e ingresar al mundo real. Trinity y Neo protagonizan una historia de amor. Morfeo está convencido de que Neo es el “elegido” para liberar a la humanidad del régimen opresivo que padecen. Morfeo es secuestrado por los agentes guardianes al servicio de la inteligencia artificial y torturado con el propósito de que descubra el código secreto para ingresar y destruir la ciudad de Sión, el último refugio de la humanidad. Trinity y Neo, de forma intrépida, liberan a Morfeo. Al final de la película Neo descubre que posee poderes sobre naturales con los cuales derrota al agente Smith (Hugo Weaving). El colofón es un mensaje de liberación elaborado por parte de Neo:

Sé que están allá afuera. Ya los siento. Sé que tienen miedo. Nos tienen miedo a nosotros. Tienen miedo del cambio. No sé qué depara el futuro. No vine a decirles cómo va a acabar esto. Vine a decirles cómo va a empezar. Voy a colgar este teléfono... y le voy a mostrar a esta gente lo que ustedes no quieren que vean. Les voy a enseñar un mundo sin ustedes. Un mundo sin reglas y controles, sin fronteras y límites. Un mundo en donde todo es posible. A dónde vamos después, depende de ustedes (Wachowski & Wachowski, 1999).

El discurso va dirigido a la inteligencia artificial. Lo primero que debemos resaltar es que la realidad, Matrix, es el elemento articulador del sistema. La gente tiene miedo a enfrentarse con el mundo real, prefiere vivir en la realidad, en la ideología. Le tienen miedo al cambio, a la destrucción de la cotidianidad. El objetivo de la rebelión es desmitificar la realidad y mostrar lo real reprimido, el objeto del deseo, un mundo sin reglas y controles, sin fronteras y límites, un mundo en donde todo es posible, un mundo sin opresión.

¿Qué es Matrix? Esta pregunta merece una reflexión epistemológica. Al inicio de la película Neo indaga sobre Matrix. Después de una serie de pistas y mensajes cifrados Neo se encuentra con Trinity. Matrix se vuelve el objeto de estudio:

TRINITY.- La pregunta es lo que nos impulsa, Neo. La pregunta es lo que te trajo aquí. Conoces la pregunta igual que yo. ¿Qué es la Matrix? La respuesta está allá afuera. Te está buscando. Y te encontrará si tú lo deseas (Wachowski & Wachowski, 1999).

La solución del problema no está en la respuesta sino en la formulación de la pregunta. Los problemas de investigación están determinados por la problemática teórica desde la cual se formulan. Al realizar un desplazamiento epistemológico, un cambio de terreno, lo complicado se transforma en algo simple. Lo complejo y lo simple son elementos complementarios. En cambio, la complejidad y la simplicidad son elementos antagónicos. La simplicidad de una pregunta genera una respuesta complicada. Por el contrario, una respuesta simple es hija de un problema complejo. Neo anda en busca de Matrix, de la realidad, pero desconoce que es la realidad la que interpela al sujeto. En tanto que la realidad es una forma de expresión de la ideología, no es el sujeto quien interpela a la ideología, sino que es la ideología quien interpela al sujeto. La ideología constituye al individuo en sujeto sujetado; sujetado al Sujeto althusseriano, al *Gran Otro* lacaniano, o mejor dicho, a lo simbólico de la autoridad. Veamos cómo Matrix, la realidad, interpela a través de la ideología a Neo, quien, en su vida dentro de la realidad, representa a Thomas A. Anderson.

RHINEHEART.- No le gusta ser sumiso, señor Anderson. Siente que usted es especial y que está fuera del dominio de las reglas. Obviamente está equivocado. Esta compañía de software es líder en su ramo porque los empleados se sienten parte del todo. Por lo tanto si un empleado tiene un problema, toda la compañía lo tiene. Tiene usted que elegir, señor Anderson. O elige llegar a

tiempo, de hoy en adelante, o elige buscarse otro empleo.
¿Me expliqué bien?

THOMAS A. ANDERSON.- Sí, señor Rhineheart.
Perfectamente (Wachowski & Wachowski, 1999).

Aquí está presente de nuevo el doble proceso de sujetación de la ideología: la sujetación a Matrix, una realidad opresiva, y la sujetación a la ilusión de que el sujeto tiene libertad para elegir sobre su propia condición opresiva. La realidad (Matrix) le exige al sujeto sumisión a las reglas y a las relaciones de poder establecidas. Orden, disciplina y control son parte constituyente de Matrix. Para poder vivir en Matrix hay que naturalizar la subordinación. La compañía en donde trabaja Thomas A. Anderson (Neo) es líder en su ramo porque los empleados se sienten parte de ella. La lógica capitalista hace uso del doble proceso de sujetación ideológica: por un lado, los trabajadores de la compañía de software están atados a una relación de explotación en donde el producto de su trabajo (el plusvalor) es apropiado por la clase no trabajadora y, por otro lado, los trabajadores están atados a la ilusión de que son parte importante de la empresa, están atados a la creencia de que la empresa se preocupa por sus problemas personales. Este doble proceso de sujetación da como resultado que la relación de dominación funcione sin la vigilancia del dominador. El oprimido se vigila a sí mismo, trabaja horas extras sin remuneración alguna para aumentar la producción de la compañía que lo explota y de la cual se siente parte. La empresa Toyota y su sistema de organización es un ejem-

plo de este proceso de interpelación ideológica. La empresa no pone horario a los trabajadores ni mecanismos explícitos de control, solo vigila de forma minuciosa y cotidiana los estándares de producción. Los empleados terminan con una jornada de trabajo extenuante, y mal pagados, pero con la ilusión de que nadie los controla.

El jefe pone una disyuntiva frente a Thomas A. Anderson: o elige portarse bien, normalizarse, llegar temprano, comportarse de forma sumisa, o se busca otro empleo. Esa es una falsa disyuntiva. Matrix le quita la capacidad de decisión al sujeto. Neo en su faceta de Thomas A. Anderson no tiene ninguna alternativa dentro de Matrix. La única salida que tiene dentro de Matrix es someterse a la realidad opresiva. Aunque renuncie al empleo, las demás fuentes de sobrevivencia, dentro de las reglas establecidas, también exigen la sumisión a las relaciones de poder. La clase oprimida no tiene alternativas dentro de la lógica capitalista. Dentro de Matrix no existe la libertad. La única alternativa es reconocer su falta de libertad, su falta de alternativas dentro de la realidad existente, morir como sujeto y renacer como proyecto colectivo. La única alternativa es romper las reglas en las que se articula Matrix. La única forma de desafiar a la violencia institucionalizada es enfrentarla a otra violencia mayor. “El colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor” (1965, pág. 54).

La película *The Matrix* muestra de forma reiterativa la ilusión ideológica de que los sujetos atados a la realidad, tienen completa libertad para decidir de forma consciente sobre su destino. La toma de decisiones está presente a lo largo de toda la trama. Cuando Neo se ve sorprendido por los agentes de Matrix en la oficina donde trabaja, Morfeo le ayuda a escapar a través de un teléfono celular. La situación se vuelve confusa, parece que la persona detrás del celular conoce el desenlace de los acontecimientos. Vamos a la escena de la película:

MORFEO.- Muy bien. Bueno, afuera hay unas escaleras.

NEO.- ¿Cómo sabes tanto?

MORFEO.- No hay tiempo, Neo. A la izquierda hay una ventana. Ve hacia ella. Ábrela. Vete al techo por las escaleras.

NEO.- ¡Imposible! ¡Imposible! ¡Esto es una locura!

MORFEO.- Hay dos maneras de salir del edificio. Una es salir por las escaleras. La otra es en manos de ellos. Las dos presentan un riesgo. Tú decides.

NEO.- ¡Esto es una locura! ¿Por qué me está pasando esto? ¿Qué hice? No soy nadie. Yo no hice nada. Me voy a morir (Wachowski & Wachowski, 1999).

Morfeo le plantea a Neo otra disyuntiva: o sigue las indicaciones para fugarse por la ventana de la oficina o sale apresado por los agentes de Matrix. Esa no es una alternativa, los riesgos para el señor Anderson, son indiscutibles. La vida de Anderson en Matrix es sedentaria. Thomas A. Anderson es obrero de cuello blanco, un programador al servicio de una empresa de software, sin condición física,

sin entrenamiento militar. La perspectiva de huir por la ventana de un edificio a más de 50 metros de altura no se antoja halagüeña. No hay ningún asunto que decidir, la única forma de salir del edificio es dejarse someter por los agentes de Matrix.

En esta escena se hace evidente el sentimiento de culpa del señor Thomas A. Anderson por la doble vida que lleva. En su tiempo libre es un pirata cibernético que adopta el seudónimo de Neo. En su faceta clandestina de *hacker*, Neo, es protagonista de todos los delitos cibernéticos existentes. Aquí tenemos una metáfora de la complejidad humana: por un lado, en la vida pública, está un superyó llamado Thomas A. Anderson, empleado de una compañía famosa de software, bien vestido, sumiso y obediente, y por otro lado, en la vida clandestina, se hace presente el ello con el nombre de Neo, un pirata cibernético que vende softwares prohibidos, un *hacker* nocturno, rebelde, iconoclasta, dispuesto a paralizar y subvertir de forma radical el sistema. Nos parece extraño que el señor Anderson, al momento de descubrir que los agentes de Matrix lo quieren arrestar, se pregunte: “¿Por qué me está pasando esto? ¿Qué hice? No soy nadie. Yo no hice nada. Me voy a morir”. A última hora, al señor Anderson, lo asalta el sentimiento de culpa. Tenemos a un Edipo disculpándose ante la autoridad simbólica que tiene interiorizada de forma inconsciente en el superyó, por unas mociones pulsionales que no puede controlar. Esta inclinación del yo ante el superyó, permite comprender cómo los oprimidos nos cas-

tigamos a nosotros mismos cuando desafiamos las relaciones de dominación que padecemos.

Cuando los agentes de Matrix interrogan a Neo, se muestra de forma directa cómo al interior de Matrix, dentro de la lógica opresiva, no existe la libertad, el sujeto carece de voluntad para tomar decisiones. Vamos al diálogo entre el agente Smith y Neo:

AGENTE SMITH.- Como ve, lo hemos estado vigilando desde hace tiempo, señor Anderson. Parece que ha estado viviendo dos vidas. En una, es usted Thomas A. Anderson escritor de programas para una respetable firma de software. Tiene número de seguro social. Paga sus impuestos. Y hasta le ayuda a la casera a sacar su basura. La otra vida la vive en las computadoras en donde se le conoce con el alias “Neo”, y donde ha cometido todos los crímenes de computadoras que existen. Una de esas vidas tiene un futuro. Y la otra no lo tiene. Voy a hacer lo más directo que pueda, señor Anderson. Está aquí porque necesitamos su ayuda. Sabemos que lo ha llamado cierto individuo. Un hombre que se dice llamar Morfeo. Todo lo que usted crea saber sobre este hombre es irrelevante. Muchas autoridades lo consideran el hombre más peligroso que existe. Mis colegas creen que estoy perdiendo el tiempo con usted. Pero yo creo que usted desea hacer lo correcto. Nosotros estamos dispuestos a olvidar su pasado, darle un nuevo comienzo. Y a cambio, solo le pedimos su cooperación para llevar a un terrorista conocido ante la justicia.

NEO.- Sí. Suena excelente el trato. Pero creo que tengo uno mejor. ¿Qué tal si yo les digo que se vayan al diablo, y ustedes me dan mi llamada?

AGENTE SMITH.- Señor Anderson me decepciona.

NEO.- No me asusta con sus tácticas de Gestapo. Conozco mis derechos. Quiero mi llamada telefónica.

AGENTE SMITH.- Dígame, señor Anderson, ¿de qué sirve una llamada telefónica, si no puede hablar? Nos va a ayudar, señor Anderson, quiéralo o no (Wachowski & Wachowski, 1999).

El trato que le proponen los agentes de Matrix al señor Thomas A. Anderson (Neo) no tiene alternativa, tiene que cooperar con los agentes de Matrix de forma voluntaria o a través de métodos violentos. En el fondo, lo que proponen los agentes de Matrix, es que Neo elija si se somete de forma voluntaria o se somete de forma violenta. La ingenuidad de los agentes de Matrix consiste en que nadie se somete a las relaciones de poder de forma voluntaria cuando se desnaturaliza la subordinación. El proceso por el cual se desnaturalizan las relaciones de subordinación genera que la dominación se convierta en opresión. “Llamamos *relaciones de opresión* a aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en sedes de antagonismos” (Laclau & Mauffe, 2004, pág. 196). Por lo tanto, la opresión es conflictiva, dialéctica y contestataria. En esta escena de la película se hace patente cómo la desnaturalización de la subordinación se transforma en una relación opresiva. Los agentes de Matrix le muestran a Neo sus dos facetas: su vida en Matrix apegada a su superyó, y su vida clandestina apegada a su ello. Le piden que renuncie a su vida clandestina y que ayude en la captura de Morfeo, al cual se considera como un peligroso terrorista. Para los agentes de Matrix solo tiene futuro la vida del

señor Thomas A. Anderson. En consecuencia, el señor Thomas A. Anderson debe renunciar a la vida de Neo, a su faceta pulsional. El ello pulsional nunca se deja reprimir sin resistencia. Represión y resistencia son elementos constitutivos de las relaciones de poder.

La película se basa en las falsas disyuntivas que Neo tiene que enfrentar. Cuando Neo se encuentra por primera ocasión con varios elementos del grupo que conforma la resistencia, le proponen de nuevo que tome una decisión:

SWITCH.- Escucha, “batería”. No hay tiempo para “20 preguntas”. En este momento solo hay una regla: a nuestra manera o a la calle.

NEO.- Perfecto (abre la puerta del automóvil e intenta salir a la calle).

TRINITY.- Por favor, Neo, tienes que confiar en mí.

NEO.- ¿Por qué?

TRINITY.- Porque ya has estado ahí. Ya conoces ese camino. Sabes exactamente dónde termina. Y yo sé que no quieres estar ahí (Wachowski & Wachowski, 1999).

Neo sabe que la alternativa es obedecer las indicaciones de los rebeldes o seguir con la vida mediocre y opresiva del señor Thomas A. Anderson. Esa no es una alternativa, lo pulsional se impone al superyó. Al final del camino está la propuesta de los agentes de Matrix que acaba de rechazar: la obediencia, la sumisión y la traición.

Cuando Neo se encuentra por primera ocasión con Morfeo, la ilusión ideológica de la realidad se le presenta de nuevo como una decisión: debe tomar una píldora azul o una roja. La píldora azul lo deja de nuevo en casa, en

cambio, la píldora roja le muestra la verdad. No hay asunto que decidir, la verdad, como interés pulsional, se impone a las censuras y a las represiones del superyó. El diálogo en extenso:

MORFEO.- ¿Sabes de qué estoy hablando?

NEO.- ¿La Matrix?

MORFEO.- ¿Quieres saber lo que es? La Matrix está en todos lados. A nuestro alrededor. Aun aquí, en este mismo cuarto. La ves cuando miras por la ventana o cuando enciendes el televisor. La sientes cuando vas a trabajar, cuando vas a la iglesia, cuando pagas tus impuestos. Es el mundo que te han puesto sobre los ojos para cegarte a la verdad.

NEO.- ¿Cuál verdad?

MORFEO.- Que eres un esclavo, Neo. Como todos, naciste para ser esclavo. Naciste en una prisión que no puedes oler, probar ni tocar. Una prisión para la mente. Desafortunadamente no le puede uno decir a nadie lo que es la Matrix. Necesitas verla con tus propios ojos. Esta es tu última oportunidad. Después ya no puedes echarte atrás. Si te tomas la azul la historia acaba, despiertas en tu cama y crees lo que tú quieras creer. Si te tomas la roja te quedas en el país de las maravillas, y te enseño qué tan profundo es el hoyo (Wachowski & Wachowski, 1999).

Matrix es la realidad. Está en todos lados, cuando se asiste al trabajo, a la escuela o a la iglesia, cuando se paga los impuestos, cuando verificamos los datos de un experimento, cuando creemos que tomamos decisiones, cuando descansamos, cuando nos divertimos, cuando pensamos. La realidad es una ilusión ideológica que nos impide acercarnos a lo real reprimido, a la verdad. ¿Cuál verdad? Que

todos somos esclavos, que todos contribuimos a dar forma a las relaciones de dominación que nos deshumanizan, que todos reprimimos nuestro ello pulsional. La verdad es que nacimos dentro de una prisión; en una formación social basada en la explotación capitalista; en una prisión que no podemos oler, probar ni tocar; en una prisión en donde se tiene la ilusión de ser libres y poseer voluntad; en una prisión donde las personas somos convertidas en mercancías, y que como toda mercancía, se utilizan y se desechan. El núcleo duro de la ilusión ideológica de la realidad consiste en creer que las personas tenemos libertad y voluntad para desafiar las circunstancias de las que somos parte. Morfeo le indica a Neo que tiene la última oportunidad para decidir si continúa con la vida de Thomas A. Anderson (un yo sumiso y obediente sometido al superyó) o lleva hasta sus últimas consecuencias la vida clandestina y pulsional de Neo. Es una falsa disyuntiva. Neo ya desnaturalizó su relación de subordinación, puso en duda el estatus epistemológico de la realidad, por lo tanto, su ello pulsional se impone al yo. Neo experimenta un desplazamiento epistemológico, un cambio de terreno: las relaciones de subordinación se convierten en relaciones opresivas.

Neo es considerado por los rebeldes como el “elegido” para emancipar a la humanidad de la realidad opresiva que les fue impuesta por la inteligencia artificial. Cuando llevan a Neo ante la pitonisa le confiesa que él no es el “elegido”, pero que tiene que tomar una decisión. Diálogo:

PITONISA.- Vas a tener que tomar una decisión. Por un lado, tienes la vida de Morfeo. Y por el otro, tienes la tuya. Uno de los dos va a morir. ¿Cuál de los dos? De ti depende (Wachowski & Wachowski, 1999).

La pitonisa le dice a Neo que él no es el “elegido”, pero al mismo tiempo, le comenta que es una persona de un buen corazón. Al final de cuentas no hay asunto que decidir: Neo va a sacrificar su vida por la de Morfeo, y en la medida en que Neo descubre que el sujeto no tiene libertad, que las decisiones son una ilusión de la realidad, emerge la libertad. Neo muere como sujeto y renace como proyecto colectivo. Muere como sujeto sujetado: sujetado al Sujeto (con mayúscula), a la representación simbólica de la lógica opresiva, y sujetado a la ilusión de la libertad, a la ilusión de que dentro de la lógica opresiva el sujeto tiene libertad para tomar decisiones.

Al final de la película Neo reconoce su condición de “elegido”; por fin se asume como sujeto sujetado.

MORFEO.- ¿Ahora sí lo crees, Trinity?

NEO.- Morfeo, la pitonisa... ella me dijo...

MORFEO.- Ella te dijo justo lo que necesitabas oír. Eso es todo. Neo, tarde o temprano te darás cuenta, como yo, que es diferente conocer el camino que recorrerlo (Wachowski & Wachowski, 1999).

La pitonisa le dijo a Neo que él no era el elegido, y al mismo tiempo le dijo que tenía que elegir entre la vida de él y la de Morfeo. Cuando Morfeo es secuestrado por los agentes de Matrix y está a punto de morir, entonces Neo

decide rescatarlo, sacrificar su propia vida ya que está seguro de que Morfeo se salvará. Si la pitonisa le hubiera confesado a Neo que él era el elegido, entonces, la decisión de rescatar a Morfeo sería desacertada, con su vida pondría en peligro la existencia de la humanidad. Sacrificar la vida de un ser común (como lo creía Neo) por la vida de Morfeo, el líder de la rebelión, es lo que convierte a Neo en el “elegido”. Neo descubre el acertijo de la pitonisa: no existe la libertad, la voluntad para elegir es una ilusión ideológica. Dentro de Matrix no hay opciones, no existe la libertad. Dentro de la lógica capitalista el trabajador no tiene opciones; puede cambiar de empresa (elegir un nuevo explotador), pero no puede cambiar su papel de explotado. Para desafiar a Matrix, a la lógica capitalista, hay que morir como sujeto y renacer como proyecto colectivo, como clase explotada frente a la explotación.

Entonces vemos que la realidad está compuesta por ideología. La realidad es una representación desfigurada de lo real. Ahora, vamos a abordar la categoría de lo real en la película *The Matrix*.

MORFEO.- Esto es la estructura. Es nuestro programa cargador. Podemos cargar lo que sea, desde ropa a equipo, armas, simulaciones de entrenamiento, cualquier cosa que necesitemos.

NEO.- ¿Estamos dentro de un programa de computadora?

MORFEO.- ¿Es tan difícil creerlo? Tu ropa es distinta. No tienes enchufes. Tu pelo cambió. Tu apariencia

ahora es una “imagen propia residual”. Es la proyección mental de tu “yo” digital.

NEO.- ¿Esto no es real?

MORFEO.- ¿Qué es “real”? ¿Cómo defines “real”? Si hablas de lo que puedes sentir, lo que puedes oler, probar y ver, lo real son impulsos eléctricos que tu cerebro interpreta. Este es el mundo que conoces. El mundo como estaba a fines del siglo XX. Ahora solo existe como parte de una simulación neuro-interactiva, llamada Matrix. Has estado viviendo en un mundo de sueños, Neo. Este es el mundo como existe en la actualidad. Bienvenido al desierto de lo real. Solo tenemos pedazos de información. Pero sabemos que en algún punto del siglo XXI, toda la humanidad se reunió a celebrar. Nos maravillamos de nuestra magnificencia cuando dimos vida a I. A.

NEO.- ¿I. A?

MORFEO.- Inteligencia Artificial. Una conciencia única que generó toda una raza de máquinas. No sabemos quién dio el primer golpe, si ella o nosotros. Pero sabemos que nosotros destruimos el cielo. En esa época usaban energía solar. Y se pensaba que no podrían sobrevivir sin una fuente de energía tan abundante como el sol. A través de la historia el hombre ha dependido de máquinas para sobrevivir. El destino, aparentemente, no carece de un sentido de ironía. El cuerpo genera más bioelectricidad que una batería de 120 voltios. Y como 25,000 BTU de calor corporal. Eso, combinado con una forma de fusión, dio a las máquinas la electricidad necesaria para subsistir. Hay campos, Neo, campos sin fin, donde los seres humanos ya no nacen. Somos cultivados. Durante mucho tiempo me negué a creerlo. Hasta que vi los campos con mis propios ojos, los vi licuar cadáveres para alimentar intravenosamente a los vivos. Y parado ahí, encarando esa prisión horripilante me di cuenta de lo obvia que era la verdad. ¿Qué es la Matrix? Control. La Matrix

es un mundo soñado generado por computadoras, construido para mantenernos bajo control, con el fin de convertir al ser humano en esto.

NEO.- No. No lo creo. Es imposible.

MORFEO.- No dije que fuera fácil, Neo. Pero es la verdad.

NEO.- ¡Basta! ¡Déjame salir! ¡Déjame salir! ¡Me quiero ir! (Wachowski & Wachowski, 1999).

¡Bienvenido al desierto de lo real! Lo real es lo que no podemos enfrentar. Las mociones pulsionales desalojadas del yo consciente y reprimidas en el interior del ello. Lo real es nuestro ser pulsional reprimido y censurado por el superyó. En cambio, la realidad es la representación desfigurada de lo real reprimido, construida a partir de elementos intrascendentes de la realidad material. En la película *The Matrix* existen dos mundos: la realidad psicológica (Matrix, un programa de computación, una manipulación neuro interactiva) y el mundo real, el mundo como existe independiente de cualquier representación. En el mundo real, la inteligencia artificial cobra autonomía frente a la especie humana, su creador, y termina sometiéndola. Aquí se hace patente lo que Marx denominó como el problema de la enajenación:

La enajenación del trabajador en su producto no significa solamente que su trabajo se traduce en un objeto, en una existencia externa, sino que esta existe fuera de él, independientemente de él, como algo ajeno y que adquiere frente a él un poder propio y sustantivo; es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil (1982, pág. 596 y 597).

Entran en guerra la inteligencia artificial y la especie humana. La humanidad destruye el cielo para cortar la energía solar. Al final, la inteligencia artificial utiliza a los seres humanos como fuente de energía. Para mantener sometida y controlada a la especie humana, la inteligencia artificial construye Matrix, la realidad, un programa de computación que se instala en el cerebro de los seres humanos. Matrix es control, una realidad opresiva inventada por la inteligencia artificial. El mundo real está compuesto por una guerra a muerte entre la inteligencia artificial y la especie humana.

Para poder entender lo real reprimido es necesario acudir a la actividad onírica, al sueño, al lenguaje de lo inconsciente. En la película *The Matrix* en varias ocasiones se hace alusión al sueño. Al inicio de la película Neo le pregunta a un cliente de software pirata si en alguna ocasión tuvo un sueño que se confunde con la realidad. La respuesta es evasiva. Más adelante Morfeo aborda el tema de nuevo:

MORFEO.- ¿Alguna vez tuviste un sueño que jurabas que era real? ¿Qué tal si no pudieras despertar de ese sueño? ¿Cómo sabrías la diferencia entre el mundo del sueño y el real? (Wachowski & Wachowski, 1999).

Para comprender a la realidad como la manifestación desfigurada de lo real reprimido es necesario acudir a la actividad onírica. El sueño, según Freud (2006 b), es una realización desfigurada de un deseo reprimido. El sueño es el lenguaje de lo inconsciente. Para poder encontrar un me-

dio de expresión en el yo consciente, lo reprimido de forma inconsciente en el interior del ello, tiene que padecer la censura de las contrainvestiduras preconscientes del yo. Entonces, el sueño es un medio de expresión del cual se sirve lo inconsciente para poder tener acceso a la conciencia. La desfiguración de lo inconsciente es un medio de censura que lleva a cabo el yo preconsciente a través de la condensación, el desplazamiento y la representación simbólica. Lo real reprimido (deseos infantiles), a manera de transacción, utiliza elementos recientes e indiferentes de la realidad material como un medio de expresión. El sueño es la representación desfigurada de lo real reprimido. La realidad está estructurada de forma semejante al contenido manifiesto del sueño. El sueño, al igual que la realidad, se expresa en tiempo presente, es una alucinación en tiempo real, por lo tanto no hay ningún criterio epistemológico para poder distinguir al sueño de la realidad.

El miedo que experimenta Neo en la película *The Matrix*, cuando se enfrenta al mundo real, tiene su explicación en la etiología de los sueños de angustia. La angustia es una contrainvestidura de represión que se presenta, a manera de mecanismo de defensa, para evitar que el yo consciente se enfrente de forma directa al objeto del deseo reprimido. La angustia se presenta cuando un deseo reprimido en el interior del ello avasalla al yo consciente. La angustia es una censura del yo consciente, a manera de función secundaria, que se ve obligado a realizar cuando el yo preconsciente no lleva a cabo de forma efectiva la censura

de los contenidos reprimidos en el interior del ello. El sueño de angustia que culmina con la interrupción del sueño, con el despertar, es un mecanismo de defensa del yo consciente para evitar enfrentarse con lo real reprimido. La realidad es un mecanismo de evasión de lo real. “La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 2001 b, pág. 76).

Aquí viene a propósito la escena en la película *The Matrix* en donde Reagan, un integrante del equipo de Morfeo, le solicita a los agentes de Matrix que lo devuelvan a la realidad.

AGENTE SMITH.- ¿Trato hecho, Sr. Reagan?

REAGAN.- Sabe que... yo sé que este filete no existe. Sé que cuando me lo llevo a la boca la Matrix le está diciendo a mi cerebro que es jugoso y que está delicioso. Después de 9 años ¿sabe de qué me doy cuenta? La ignorancia es una dicha.

AGENTE SMITH.- Entonces, trato hecho.

REAGAN.- No quiero acordarme de nada. De nada. ¿Entiende? Y quiero ser rico. Ya sabe, ser alguien importante. Como un actor.

AGENTE SMITH.- Lo que usted diga. Sr. Reagan.

REAGAN.- Regresan mi cuerpo a una planta eléctrica, me insertan en la Matrix y les doy lo que quieren.

AGENTE SMITH.- Acceso a la computadora de Sión.

REAGAN.- No, no me sé los códigos. Les puedo entregar al que los sabe.

AGENTE SMITH. - Morfeo (Wachowski & Wachowski, 1999).

Después de nueve años de enfrentar al mundo real, nueve años de angustia, Reagan desea despertar, evadir el mundo real y seguir en la realidad. La ignorancia lo hace feliz. A pesar de que Reagan ya descubrió el estatus ideológico de la realidad, prefiere vivir en Matrix, la versión desfigurada de lo real, que vivir en la angustia que genera enfrentar a lo real reprimido. Reagan les pide a los agentes de Matrix que le borren de su cerebro toda la información sobre el mundo real. No se puede vivir de forma ideológica una vez que se enfrentó al mundo real. El olvido en la actividad onírica es, al igual que la angustia, un mecanismo de defensa que emplean las contrainvestiduras de represión del yo, para evitar enfrentarse a lo real reprimido. A Reagan no le importa traicionar a Morfeo, ni la esclavitud de la humanidad, lo único que pide es poder ingresar de nuevo en la realidad para sumirse de forma tranquila en el sueño de la ideología, en la ilusión de la libertad.

Lo real reprimido es nuestro ser pulsional, la parte humana de nuestra personalidad que no estamos dispuestos a enfrentar. La ideología es una representación desfigurada de lo real reprimido construida a partir de elementos indiferentes de la realidad material. Lo pulsional es el núcleo traumático de la ideología. La película *The Matrix* también contiene una teoría sobre la actividad pulsional de la especie humana. El grupo rebelde está fundamentado en una teoría pulsional, se parte del principio de que el libre albedrío de Eros nos humaniza. Así lo expresa un integrante de la resistencia:

MOUSE.- Negar nuestros propios impulsos, es negar lo mismísimo que nos convierte en humanos (Wachowski & Wachowski, 1999).

Contrario a la opinión del grupo que integra a la resistencia, los agentes de Matrix opinan que la faceta pulsional de la especie humana es autodestructiva. Diálogo del agente Smith en extenso:

AGENTE SMITH.- ¿Nunca se ha parado y la ha visto...maravillándose de su belleza...su genialidad? Miles de millones de personas viviendo sus vidas normales, sin darse cuenta de nada. ¿Sabía que la primera Matrix fue diseñada para ser un mundo humano perfecto, sin sufrimiento, donde todos iban a ser felices? Fue un desastre. Nadie aceptaba el programa. Se perdieron cosechas enteras. Algunos piensan que nos faltaba el lenguaje de programación para describir su mundo ideal. Pero yo creo que como especie los seres humanos definen su realidad a través de la desdicha y el sufrimiento. Así que el mundo perfecto era un sueño del que su cerebro primitivo se trataba de despertar constantemente. Por lo cual la Matrix fue rediseñada para darle su forma actual. La cima de su civilización. Digo su “civilización” porque al empezar a usarnos para pensar, se volvió nuestra civilización que es, por supuesto, la esencia de todo esto. La evolución, Morfeo. La evolución. Como el dinosaurio. Así como por esa ventana. Tuvieron su época. El futuro es nuestro mundo, Morfeo. El futuro es nuestra época (Wachowski & Wachowski, 1999).

Para el agente Smith los seres humanos definen su realidad a través de la desdicha y el sufrimiento. Según esto, la primera Matrix fue diseñada con base en un mundo ideal, sin desigualdades sociales, sin injusticias, sin relaciones de

explotación y sin mecanismos de control. Pero los seres humanos no aceptamos esta realidad y luchamos de forma permanente por despertar, por evadir Matrix. Esto explica el por qué la Matrix actual se diseñó articulada por una lógica capitalista. El agente Smith continúa su reflexión sobre la naturaleza destructiva de la especie humana:

AGENTE SMITH.- Quisiera compartirte una revelación que he tenido durante mi tiempo aquí. Me di cuenta cuando traté de clasificar su especie que ustedes no son realmente mamíferos. Todos los mamíferos en este planeta desarrollan equilibrio con el ambiente que los rodea. Pero ustedes los humanos, no. Llegan a una zona y se multiplican. Se multiplican hasta consumir todos los recursos naturales. Su única manera de sobrevivir es esparciéndose a otra zona. Hay otro organismo en este planeta que sigue el mismo patrón. ¿Sabe cuál es? El virus. Los seres humanos son una enfermedad. Un cáncer de este planeta. Ustedes son una plaga. Y nosotros somos la cura (Wachowski & Wachowski, 1999).

Para el agente Smith los seres humanos somos un virus, una enfermedad, seres depredadores que destruimos todo lo que hay a nuestro alrededor, sin capacidad de generar condiciones de vida autosustentable. La pulsión de muerte, según el agente Smith, se sobrepone a la pulsión de vida. Por eso es necesaria una organización social basada en la represión pulsional, en el control y la disciplina. Sin embargo, existe una contradicción en estos supuestos teóricos, ya que si negamos nuestra faceta pulsional, al final de cuentas, generamos el exterminio de la especie humana,

terminamos convertidos en máquinas sin sentimientos, en objetos controlados y mediatizados por relaciones de poder, tal como los agentes de Matrix.

Los seres humanos nos enfermamos porque negamos nuestro ser pulsional, porque la cultura se impuso a nuestros deseos instintivos, porque el superyó avasalló al ello. La libido, la energía que está detrás de Eros, cuando es reprimida se convierte en pulsión de muerte. Para que la libido se convierta en amor y en realización humana, es necesario liberar a Eros y eliminar las contrainvestiduras de represión generadas por el superyó cultural. Solo en una sociedad no represiva el trabajo se convierte en una actividad recreativa. En una sociedad basada en el libre albedrío de Eros, no puede existir la propiedad privada, la monogamia, la explotación de clases, el estado ni la ideología. Solo el ser humano que se avergüenza de su ser pulsional se vio en la necesidad de construir ideología (una representación desfigurada de lo real reprimido), en la necesidad de configurar una realidad que le permita evadirse a sí mismo y a sus propios sueños. La realidad naturaliza las relaciones de poder, la dominación del ello pulsional por el superyó cultural.

Los agentes de Matrix conciben a la realidad como la civilización, como su civilización. El mundo real representa a la barbarie. Si se realiza un desplazamiento epistemológico, un cambio de terreno de Tánatos a Eros, entonces Matrix se configura como la barbarie y, lo real reprimido como la civilización. La barbarie es una realidad basada en

la explotación de clases, en la opresión social, en la deprecación ecológica y en la represión pulsional. La barbarie y la civilización son un punto de vista. Quien está dentro de Matrix se concibe como el civilizado, igual que lo hace quien vive en el mundo real. A propósito de la discusión sobre qué es la civilización es pertinente el comentario que le realiza Morfeo a Neo cuando abre por primera ocasión los ojos en el mundo real.

NEO.- ¿Por qué me duelen los ojos?

MORFEO.- Porque nunca los habías usado (Wachowski & Wachowski, 1999).

Neo pensaba que podía ver el mundo a través de sus ojos, pero descubrió que nunca había visto el mundo real. El ver o el no ver no está subordinado al órgano sensorial del ojo, sino que depende del terreno epistemológico desde el cual está posicionado el sujeto. Se puede estar cegado de los ojos, y al mismo tiempo, tener una vista extraordinaria del universo. También hay ciegos que ven, como bien lo señala el pasaje de *Edipo Rey* de la tragedia de Sófocles, en donde Tiresias, el adivino ciego, le recuerda a Edipo su ceguera epistemológica. Cita en extenso:

TIRESIAS.- Aunque tú seas rey, te contestaré lo mismo que si fuera tu igual, pues derecho tengo a ello. No soy esclavo tuyo, sino de Apolo; de modo que el patronato de Creonte para nada lo he menester. Y voy a hablar, porque me has injuriado llamándome ciego. Tú tienes muy buena vista y no ves el abismo de males en que estás sumido, ni conoces el palacio en que habitas, ni los seres con que-

nes vives. ¿Sabes, por ventura, de quién eres hijo? Tú no te das cuenta de que eres un ser odioso a todos los individuos de tu familia, tanto a los que han muerto como a los que viven; ni de que la maldición de tu padre y de tu madre, que en su horrible acometida te acosa ya por todas partes, te arrojará de esta tierra, donde si ahora ves luz, luego no verás más que tinieblas. ¿En qué lugar te refugiarás donde no repercuta el eco de tus clamores? ¿Cómo retumbarán tus lamentos en el Citerón, cuando tengas conciencia del horrible himeneo al cual nunca debías haber llegado si tu suerte hubiera sido feliz! Ahora no te das cuenta de la multitud de crímenes que te vendrán a igualar con tus propios hijos. Tal es la verdad; y ante ella, insulta a Creonte y también a mí; porque entre los mortales maltratados por el destino no habrá otro más miserable que tú (Sófocles, 1985a, pág. 92 y 93).

Es evidente que aunque Edipo tiene buena vista no logra ver nada. Tiresias señala que no es conveniente hablar sobre las profecías del dios Apolo por el bien de la ciudad de Tebas, y Edipo lo obliga a contar la verdad, aunque en esa verdad está en juego el destino trágico del mismo Edipo. Tiresias está ciego y es el único que puede ver el problema que está presente en la historia de Edipo. Así pues, la realidad está compuesta por datos sensoriales a partir de los cuales se construye una imagen desfigurada del mundo real. Sin embargo, el que vive en la ideología está convencido de que la realidad es el mundo real. Es necesario un cambio de problemática teórica que nos permita poner en crisis el estatus epistemológico de la realidad.

La realidad, como representación desfigurada del mundo real, de tanto en tanto presenta anomalías epistemoló-

gicas a partir de las cuales se articulan verdaderas revoluciones científicas. En la película *The Matrix* se presenta una anomalía epistemológica a propósito de un *déjà vu* que observa Neo.

NEO.- Oh, un *déjà vu*.

TRINITY.- ¿Qué dijiste?

NEO.- Nada. Es que tuve un *déjà vu*.

TRINITY.- ¿Qué viste?

MORFEO.- ¿Qué pasó?

NEO.- Pasó un gato negro y luego otro idéntico.

MORFEO.- ¿Qué tan idéntico? ¿El mismo?

NEO.- No estoy seguro.

MORFEO.- Switch, Apoc.

APOC.- ¿Qué pasó?

MORFEO.- Un *déjà vu* es un error en la Matrix. Sucede cuando cambian algo (Wachowski & Wachowski, 1999).

Una anomalía epistemológica es una inconsistencia de los datos empíricos a partir de los cuales se construye el sentido común y la realidad. Tenemos en la historia de la ciencia el ejemplo de cómo Copérnico construyó una hipótesis heliocéntrica sobre el sistema planetario a partir de las anomalías epistemológicas que nunca pudo explicar la teoría astronómica de Ptolomeo y la escuela de Alejandría. También es importante recordar cómo la teoría general de la relatividad pudo dar cuenta sobre el perihelio que forma el planeta de Mercurio el cual nunca pudo explicar la teoría física formulada por Newton. Las grandes revoluciones científicas están precedidas por anomalías epistemológicas

que son imposibles de explicar desde los paradigmas científicos dominantes. Por tanto, la actividad científica es el afán incesante del espíritu humano por ver y conocer el mundo real a pesar de su representación desfigurada en la realidad. La ciencia es la vocación incesante de trascender la realidad. El espíritu científico, como bien lo señala Gaston Bachelard (1988), tiene una vocación autodestructiva. La ciencia se empeña en enfrentar a la sinrazón de la razón a partir de la cual se construyen sus propios fundamentos. La ciencia es un esfuerzo psicoanalítico para enfrentar al núcleo traumático de lo real. La ciencia es el alfabeto teórico que nos permite comprender el mundo real representado de forma desfigurada en la realidad. La ciencia es un psicoanálisis del objeto, un esfuerzo teórico para hacer traducible la realidad. Así como el psicoanálisis toma al contenido manifiesto de los sueños como la expresión censurada de lo inconsciente, la ciencia concibe a la realidad como la representación desfigurada del mundo real.

Marx y el psicoanálisis de la economía política

Ahora voy a abordar la diferencia entre la realidad y lo real en el campo de la economía política. El mismo Karl Marx protagoniza una de las revoluciones científicas más importantes para la historia de la humanidad con el descubrimiento del plusvalor. Marx descubre que la generación de riqueza en el modo de producción capitalista no se origina en el ámbito de la circulación de mercancías sino en el seno del proceso de producción. Para poder ver de for-

ma científica el origen de la riqueza en el modo de producción capitalista, Marx tuvo que realizar un desplazamiento epistemológico, mutar de problemática teórica. Se puede definir a la problemática teórica como un conjunto de conceptos que integran una totalidad compleja de pensamiento, en donde las partes solo adquieren sentido en función de la totalidad de la cual forman parte, y viceversa, la totalidad solo adquiere significado heurístico en función de las partes que la componen. La problemática teórica genera los problemas de investigación, y es el referente epistemológico a partir del cual se interpretan las respuestas; es el alfabeto para leer e interrogar a los datos empíricos que dan forma a la realidad. La problemática teórica es un instrumento heurístico que permite acceder al mundo real que se encuentra desfigurado en la realidad. Así, Marx tuvo que realizar una crítica a la problemática teórica de la economía clásica y construir todo un conjunto de conceptos para descubrir el origen científico de la explotación capitalista.

Para ilustrar este desplazamiento epistemológico me remito a un ejemplo concreto. Vamos a suponer que la producción de un artículo determinado genera un desembolso por parte del capitalista de 20 por desgaste de medios de trabajo, 380 por materiales de producción y 100 por salarios. Entonces el costo de producción asciende a una cantidad igual a 500. Si el capitalista después del proceso de circulación logra vender su producto en un precio de 600, deduce que, si descuenta el precio de costo, tiene

una ganancia de 100. ¿De dónde procede la ganancia? Para el capitalista no hay duda, la ganancia procede de la circulación de mercancía, del hecho sencillo de que su producto pudo venderlo por encima de su valor de producción.

De los supuestos teóricos de la economía clásica, Marx resalta una anomalía epistemológica, una inconsistencia en los datos empíricos que hacen sospechar de la solidez epistemológica de la realidad. Descubre que si todas las mercancías que circulan en el mercado se venden por encima de su valor, lo que el capitalista gana al vender su mercancía lo pierde como comprador cuando adquiere la materia prima. Al final de cuentas es como si todas las mercancías se hubieran vendido a su valor. Y sin embargo, a pesar de que todos los capitalistas venden las mercancías a su verdadero valor, o, incluso por debajo de su valor, al final tienen una cantidad de dinero mayor a la invertida. Aunque la economía clásica no logró explicar de forma científica el origen de la ganancia en el capitalismo, al señor capitalista los problemas científicos le tienen sin cuidado; lo único que le interesa es que invirtió 500 en producir la mercancía y ahora tiene un excedente de 100 en forma de ganancia.

Para precisar el monto de la ganancia, la economía clásica divide la inversión en capital fijo y capital circulante. El capital fijo es la inversión en el proceso de producción que se transfiere de forma paulatina al precio de la mercancía (la inversión en edificios y maquinaria). En cambio,

el capital circulante es la inversión que se transfiere de forma íntegra al precio de la mercancía (materias primas y salarios). Supongamos que el capitalista invirtió un total de 1,200 en capital fijo de los cuales solo 20 se transfieren al precio de la mercancía en calidad de desgaste de medios de trabajo. En capital circulante invirtió 480 en total: 380 en material de producción y 100 en salarios. Al final del proceso de circulación de mercancías, el capitalista hace sus cuentas: en un inicio desembolsó un total de 1,680 y ahora tienen en sus manos un capital con valor de 1,780.

Karl Marx, para descubrir de forma científica el origen de la riqueza en el capitalismo, se vio en la necesidad de cambiar de conceptos, de construir una nueva problemática teórica. Marx comienza por hacer una distinción entre el salario y la fuerza de trabajo. Sobre la teoría del valor, la economía clásica daba vueltas en torno de una tautología. Si el valor de una mercancía se determina por el trabajo social que contiene, entonces el trabajo, traducido en salarios, también se mide, como cualquier otra mercancía, en la cantidad de trabajo social que contiene. Se tiene una especie de nihilismo absoluto: el trabajo se mide por sí mismo. Karl Marx descubre que el trabajo del obrero no es igual a las demás mercancías, ya que es un valor que produce más valor. Por lo tanto, lo nombró fuerza de trabajo. Karl Marx también cambió los términos conceptuales para calcular el valor de producción. El capital lo divide en capital constante y capital variable. El capital constante es toda la inversión que no produce ningún valor, y que se

transfiere al precio de la mercancía, ya sea de forma parcial o de forma absoluta. En cambio, el capital variable está compuesto por la fuerza de trabajo, ya que, además de agregar al precio de la mercancía el capital invertido en forma de salario, le añade un excedente de valor, que Marx llamó plusvalor. Veamos de forma concreta cómo surge el plusvalor en el seno del proceso productivo.

Si se tiene un capital constante de 400 (20 de desgaste de medios de trabajo y 380 de materiales de producción) y un capital variable de 100 (capital desembolsado en forma de salarios), entonces se tiene un valor de producción de 500. Ahora bien, si una jornada de trabajo de ocho horas la dividimos en dos partes iguales, entonces tenemos que en las primeras cuatro horas de trabajo el capitalista desembolsa un capital constante de 200 (10 de desgaste de medios de trabajo y 190 de materiales de producción) y un capital variable de 100 en fuerza de trabajo. Se tiene una mercancía con un valor de producción igual a 300. El trabajador le transfirió al precio de la mercancía el total del capital desembolsado por el capitalista, incluido el gasto en forma de salario. El obrero dice: hemos recuperado la inversión, estamos a mano, así que me retiro a casa, a mis actividades privadas. El capitalista de forma inmediata contesta: ¡Momento! ¿A dónde vas? Yo te pagué un salario de 100 por una jornada de trabajo de ocho horas y no por una jornada de cuatro horas. Entonces continúa la producción de mercancías. En las siguientes cuatro horas de trabajo, el capitalista vuelve a invertir 200 de capital cons-

tante (10 de desgaste de medios de trabajo y 190 de materiales de producción), pero no invierte nada en capital variable o fuerza de trabajo. Al final de la segunda parte de la jornada de trabajo, el capitalista es dueño de una mercancía que tiene un valor de 300, producida con un desembolso de capital de 200 en calidad de capital constante. Si se suma el capital invertido en las dos partes de la jornada de trabajo se tiene una inversión de capital constante de 400 (20 de desgaste de medios de trabajo y 380 de materiales de producción), y una inversión de capital variable de 100. Al final tenemos una mercancía con un valor de 600 en donde 500 representan el valor de producción y 100 el plusvalor. En conclusión podemos decir, que el plusvalor no se origina en el ámbito de la circulación de mercancías, sino en el seno del proceso de producción; el plusvalor es un excedente de valor que la fuerza de trabajo (el trabajo del obrero) le agregó a la mercancía. “La ganancia del capitalista proviene de que tiene para vender algo por lo cual no ha pagado nada” (Marx, 1989, pág. 49).

El precio de costo se confunde con el verdadero valor de las mercancías. El capitalista se puede adueñar del plusvalor producido por la clase obrera incluso si la mercancía se vende por debajo de su valor pero por encima de su precio de costo. Si la mercancía, que tiene un valor de 600, se vende en 590 o 580 se obtiene un plusvalor de 90 o de 80 según sea el caso. Por lo tanto, se debe distinguir entre el valor de producción (precio de costo), el valor de

venta y el verdadero valor de las mercancías. El valor de venta de las mercancías, a partir del cual se construye la realidad, hace que pase desapercibido para el sentido común su verdadero valor. El valor de venta de las mercancías es la manifestación desfigurada de su verdadero valor. Así como el salario es la forma desfigurada de la fuerza de trabajo, la ganancia es la mistificación del plusvalor. En palabras de Marx: “Por lo tanto, la ganancia, tal como la tenemos aquí ante nosotros en primera instancia, es lo mismo que el plusvalor, solo que en una forma mistificada, que sin embargo surge necesariamente del modo capitalista de producción” (1989, pág. 40 y 41).

El plusvalor señala la relación entre el capital y la fuerza de trabajo, es decir el nivel de explotación del obrero. Mientras que la ganancia solo señala la relación del capital consigo mismo. La ganancia es la manifestación desfigurada del plusvalor a partir de la cual se construye la realidad en el modo de producción capitalista. Sin embargo, el plusvalor solo se puede deducir a partir de la ganancia. Aquí tenemos de nuevo cómo la dinámica onírica ayuda a entender la mistificación del plusvalor. Así como el contenido manifiesto de los sueños es la representación desfigurada de la realización de un deseo inconsciente, la ganancia es la representación mistificada de la explotación capitalista.

En la configuración de la realidad el precio de venta se presenta como el valor de las mercancías a partir del cual se hace invisible el mundo real, el verdadero valor de las

mercancías. La realidad es una mistificación del mundo real. Sin embargo, no se cuenta con otra vía de acceso al mundo real sino a través de una lectura crítica de los datos empíricos a través de los cuales se configura la realidad. Para poder acceder al deseo inconsciente reprimido en el interior del ello se parte del psicoanálisis del contenido manifiesto de los sueños.

* * *

En conclusión, podemos decir que la ideología es la representación desfigurada de la realidad material, mediada por lo real reprimido (lo inconsciente), a partir de la cual se construye la realidad (la realidad psíquica). La ideología no es una falsa conciencia de la realidad, es, más bien, un componente de la realidad misma. La realidad se compone de ideología y de las prácticas a las que da lugar. La ideología es la que hace posible la realidad. En la medida en que la realidad es confundida con la realidad material, pasa desapercibida la interpelación del sujeto por la ideología. Cuando se cuestiona el estatus epistemológico de la realidad, cobra forma la realidad material y lo real reprimido. Vivir en la realidad, en las entrañas de Matrix, es vivir en la ideología. Por eso vivir en la ideología hace que el sujeto no tenga conciencia del doble proceso de sujetación al cual está sujetado: la sujetación al Sujeto, a lo simbólico de la autoridad, y la sujetación a la ilusión de la libertad.

Epílogo

¿Quién castigó a Edipo? ¿Por qué nos autocastigamos cuando desafiamos nuestra propia condición opresiva? Para poder responder a estas preguntas fue necesario desarrollar algunos elementos teóricos sobre la autoridad simbólica. El autocastigo es una contrainvestidura de represión que despliega el superyó (la autoridad simbólica) cuando el yo es incapaz de mantener reprimido al ello pulsional. El superyó alberga en su interior a la autoridad simbólica. El autocastigo es producido por la autoridad simbólica cuando no se cuenta con la presencia de un agente externo que asuma la representación simbólica de la autoridad. La autoridad simbólica surge cuando se interioriza la figura de autoridad.

Cuando aún no se ha interiorizado a la figura de autoridad solo se presenta un sentimiento de angustia ante el peligro de ser descubierto en el momento en que se desafían las condiciones opresivas. En cambio, cuando el proceso de interiorización de la figura de autoridad está consolidado, y en el superyó surge la autoridad simbólica, la angustia se convierte en un mecanismo de defensa del yo consciente ante el avasallamiento del objeto del deseo reprimido de forma inconsciente en el interior del ello.

Cuando el yo es incapaz de mantener reprimido al ello pulsional, la autoridad simbólica genera de forma inconsciente un sentimiento de culpa en el interior del yo. El sentimiento de culpa es lo que articula al gozo. Habría que

señalar que el principio del placer que articula al ello, el yo lo experimenta como un sentimiento de *displacer*; y que, en cambio, el principio de *displacer* que articula al *superyó*, el yo lo experimenta como un sentimiento *placentero*. En consecuencia, el *displacer* que genera el *superyó*, y que el yo experimenta de forma *placentera*, da forma a la *génesis* del gozo. En resumen, el gozo es la manifestación *desfigurada* del *displacer*, o bien, es un *placer distorsionado*. El *autocastigo* es una manifestación del gozo. Lo único que nos hace sentir *placer* es el *autocastigo* que genera de forma *inconsciente* la *autoridad simbólica* por *enfrentar* al objeto del *deseo*. La *lógica capitalista* explota la *exégesis* del gozo. Las *perversiones autoeróticas* y *destructivas* vertebran la *cultura consumista*. Nuestras formas *distorsionadas* de *placer* se centran en el *castigo* que nos aplicamos a nosotros mismos por *desafiar* nuestra *condición opresiva*. Tal parece, que en una *sociedad reprimida*, basada en la *propiedad privada* y la *estratificación social*, el *enfrentamiento* con el objeto del *deseo* se convierte en un *acontecimiento traumático*.

Para poder *desnaturalizar* las relaciones de *dominación* y *subordinación* es necesario *retornar* al *placer*, *enfrentar* al objeto del *deseo*. Solo en una *sociedad* en donde *impere* el *libre albedrío* del *Eros*, las relaciones *humanas* van a *dejar* de ser *autodestructivas*.

El *gozo*, el *carácter autodestructivo* de las relaciones de *poder*, cobra forma a través de la *ideología*. Ahora bien, la *ideología* no es una *falsa representación* de la *realidad*,

sino que es un elemento constitutivo de la realidad. La ideología es la representación desfigurada del mundo material, mediada por lo real reprimido. En la medida en que no somos capaces de cuestionar el carácter ideológico de la realidad, hace que cobre forma el doble proceso de sujetación: la sujetación a la lógica opresiva y la sujetación a la ilusión de que se tiene libertad para desafiar de forma individual a esta lógica opresiva.

La única forma de retornar al placer, de deshacer las relaciones de autodominación, es morir como sujetos (desechar la fantasía ideológica de la libertad individual), y renacer como proyecto colectivo.

Trabajos citados

- Althusser, L. (1989). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI Editores.
- Bachelard, G. (1988). *El compromiso racionalista*. México: Siglo XXI Editores.
- Baudelot, C., & Establet, R. (1999). *La escuela capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- Bernstein, B. (2001). *La estructura del discurso pedagógico. Clases, código y control, vol. 4*. Madrid: Morata.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Fontamara.
- Braunstein, N. (2006). *El goce un concepto lacaniano*. México: Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2007). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1999). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.

- Foucault, M. (2009). *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* Barcelona: Tusquets Editores.
- Freire, P. (1990). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (2006 a). La interpretación de los sueños (primera parte). En S. Freud, *Obras completas, volumen IV* (págs. 1-344). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2006 b). La interpretación de los sueños (segunda parte). En S. Freud, *Obras completas, volumen V* (págs. 345-611). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2006 c). Esquema del psicoanálisis. En S. Freud, *Obras completas volumen XXIII* (págs. 133-209). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2006 d). Sobre los recuerdos encubridores. En S. Freud, *Obras completas, volumen III* (págs. 291-315). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2006 e). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas volumen XXI* (págs. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2006 f). El yo y el ello. En S. Freud, *Obras completas volumen XIX* (págs. 1- 66). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (2002). *Antología*. México: Siglo XXI Editores.
- Guha, R. (1999). La prosa de la contrainsurgencia. En S. Dube, *Pasados poscoloniales* (págs. 121-168). México: Colegio de México.

- Lacan, J. (2005). *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores.
- Laclau, E., & Mauffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Marcuse, H. (2001). *El hombre inidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marx, K. (1957). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Quinto Sol.
- Marx, K. (1982). Manuscritos económico - filosóficos de 1844. En K. Marx, *Obras fundamentales Tomo I* (págs. 555-668). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1989). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo III*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1990). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I* (18 ed., Vol. 1). México, México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Minaj, N. (Dirección). (2014). *Anaconda* [Película].
- Quijano, A. (2014). *Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la*

- colonialidad/decolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Reich, W. (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Madrid: Ayuso.
- Said, E. W. (2013). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- Sófocles. (1985a). Edipo Rey. En Sófocles, *Siete tragedias* (págs. 83-117). México: Editores Mexicanos Unidos.
- Sófocles. (1985a). Electra. En Sófocles, *Siete tragedias* (págs. 49-81). México: Editores Mexicanos Unidos.
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Wachowski, A., & Wachowski, L. (Dirección). (1999). *The Matrix* [Película].
- Žižek, S. (2001 a). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2001 b). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (Dirección). (2012). *La guía perversa de la ideología* [Película].

Esta primera edición de
Dominación y resistencia II:
Elementos para una teoría de la autoridad simbólica
se imprimió en las instalaciones de la empresa
Impresos Grafimagen S.A. de C.V.,
con domicilio en la Av. Francisco Villa 3117,
colonia San Felipe Quinta Etapa,
Chihuahua, Chih., México,
en el mes de noviembre de 2015.
El tiraje fue de 1000 ejemplares más
sobrantes para reposición.