

EL AFECTO Y LA PALABRA: LAS RELACIONES ENTRE UN SISTEMA DE PRODUCCIÓN Y LOS SENTIDOS QUE PRODUCE

Mariano Gallego
Universidad de Buenos Aires (Argentina)
mariano_gallego@hotmail.com

Resumen

En contraposición a las teorías biologistas o de la genética, provenientes principalmente de algunos centros de estudio norteamericanos, pero también con mucha influencia en países europeos como Inglaterra, las ciencias sociales hoy parecen haber asumido respecto a la construcción del sentido una posición extremadamente culturalista (siguiendo a Hegel, el hombre como la negación de la naturaleza) en la que los afectos como generadores de pensamiento y conductas, son reemplazados en forma demasiado sencilla por el “discurso” (posiblemente a causa de malas interpretaciones del psicoanálisis). Uno de los autores que más ha ahondado en este tipo de estructuras argumentativas es el historiador Ernesto Laclau, cuya teoría hoy es una de las dominantes dentro de la filosofía política. Ya que creo que Laclau comete varios errores al combinar el psicoanálisis y la teoría sobre la hegemonía tomada de Gramsci, es que, leyendo un Freud anterior a los años 20, intento en este artículo, por un lado, deshacer esta forma demasiado fácil en que se contraponen las visiones naturalistas a las culturalistas apelando al “discurso” y al “lenguaje”. Y por otro, poder dar cuenta de las relaciones que pueden existir entre el afecto (un afecto que ya tiene sentido antes que el “discurso” o la palabra) y las relaciones capitalistas.

Escrito está: “En el principio era la Palabra”... Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor tan elevado a la palabra: debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu. Escrito está: “En el principio era el Sentido”... Medita bien la primera línea: que tu pluma no se precipite. ¿Es el pensamiento lo que todo lo obra y crea?... Debiera estar así: “En el principio era la Fuerza”... Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ello. El espíritu acude en mi auxilio. De improvisto veo la solución, y escribo confiado: “En el principio era la acción”.

Fausto

1.

Es difícil establecer cuál es la relación que tiene el lenguaje con nuestra subjetividad y nuestras acciones. Aun para muchos autores es incluso difícil hablar de subjetividad. Tal el caso de Althusser y las críticas que ha recibido por su negación del sujeto como tal. Durante el siglo XX la teoría social marxista ha privilegiado muchas de estas discusiones. Es así que se introdujeron varias disciplinas, en primera instancia, con el objetivo de poder dar una explicación acerca del funcionamiento de la (o las) sociedad(es) contemporánea(s). Y en segunda instancia poder, a través de la comprensión, influir en la transformación de la misma. Por supuesto que la articulación de estas disciplinas, si bien por un lado pueden llevar a una mejor comprensión de lo social, por el otro, pueden dar coexistencia a conceptualizaciones tan diversas que terminan por hacer más difícil este trabajo, que en muchos casos acaban en una metafísica social que trata de configurar modelos “lógicos” que nada tienen que ver con el objetivo principal.

Algunos de los puntos más importantes en relación con esta discusión podrían ser:

a. La problemática entre la conciencia y la acción: esto supone la relación entre las conductas llevadas a cabo por los “sujetos” y la “conciencia” que estos mismos tienen sobre sus acciones (entendiendo mínimamente que esta está relacionada en alguna medida con la voluntad por llevar a cabo los actos).

b. La relación que tienen estos actos con una teoría del Discurso, teniendo en cuenta nuevamente el carácter consciente, pero también el inconsciente de los mismos: esto supone pensar la relación entre las acciones y las representaciones que los sujetos tienen de sus acciones, asimismo como la relación que los sujetos construyen con el mundo circundante y las acciones llevadas a cabo maquinalmente. Gran parte de las teorías que se desarrollaron durante el siglo XX se han esforzado en esbozar casi un isomorfismo entre acción y discurso. Sería interesante poder observar si existe algo “extra-discursivo”.

c. Identificación y acción: esto significa la relación que tienen las acciones de un sujeto particular con relación a una identificación que trasciende sus propios límites ya sea una “clase”, un “estrato”, una “comunidad”, etc., básicamente este sería el postulado de cualquier posición estructuralista o que trascienda las simples consideraciones individualistas.

d. La ¿articulación? entre una teoría materialista del capitalismo con una teoría de los discursos sociales. Esto implica observar especialmente las vinculaciones reales entre estos dos paradigmas teniendo en cuenta, principalmente, sus puntos de ruptura, que gran cantidad de veces son pasados por alto al mismo tiempo que desde una se intenta hacer una crítica a la otra, llevando esto a posiciones absurdas.

Si hay alguien que intenta, de algún modo, saldar estas problemáticas es Ernesto Laclau quien pretende dar un “nuevo significado” a estas discusiones por medio de, por un lado, la introducción o resignificación de algunos conceptos que atraviesan el pensamiento del “siglo XX”; y por otro, la vinculación de disciplinas como el materialismo y el psicoanálisis (retomando, claro está, intentos anteriores al respecto). El objetivo de esta ensayo es problematizar a través de una crítica a la obra de Ernesto Laclau varios de los puntos mencionados más arriba.

2.

Es bien conocido el análisis que hace Ernesto Laclau con respecto a las viejas nociones del marxismo. Uno de sus principales objetivos es acabar con una teleología de las “clases” que estaría demasiado contaminada por el positivismo, y tomando prestado el concepto de Hegemonía de Gramsci traslada toda una teoría materialista al plano idealista ayudándose con algunos postulados del psicoanálisis lacaniano. Una de las definiciones más apropiadas con respecto a su teoría puede ser la siguiente:

“En nuestra perspectiva no existe un más allá del juego de las diferencias, ningún fundamento que privilegie a priori algunos elementos del todo por encima de los otros. Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal” (Laclau, 2005: 93).

Esta frase condensa todo un intento por eliminar cualquier resto de positividad proveniente de una teoría (la marxista) pensada en términos materialistas. Podríamos decir, sin ánimos de ofender, que uno de los “giros” más importantes que hace Laclau es sumir toda la teoría marxista a la teoría de los discursos, es decir, desandar el camino de Marx y volver (en términos marxianos por supuesto) a poner a Hegel patas arriba.

De este modo pareciera que cualquier elemento que tenga que ver con el capitalismo debe tener una significación solamente “comprendida” (entendiendo esta comprensión en un sentido práctico y principalmente performativo) en términos discursivos dentro del correlato cultural de una época. En este caso tanto medios de producción, como dinero, mercancía, clases, etc., no son más que diferencias que pueden ser significadas de una u otra manera y si unas priman por sobre otras o construyen determinadas “cadenas equivalenciales” ello tiene más que ver con una situación histórica que con un planteo estructural que retorna siempre al mismo lugar (paradójicamente y a diferencia del planteo de Freud, el único retorno en el caso de su teoría del capitalismo, estaría dado por una fantasía retroactiva y no por un regreso “real” al mismo punto de partida). Está de más aclarar, por supuesto, que con este giro acaba de un plumazo con lo que se conoce como materialismo histórico, a no ser que como Žižek intenta mostrar (en El sublime objeto de la ideología) este último tenga algo que ver con la materialidad del lenguaje.

3.

Lo anterior nos lleva a pensar una relación inaugurada por Antonio Gramsci (teniendo en cuenta cómo resignifica el concepto): capitalismo y hegemonía.

Podríamos definir hegemonía como la posibilidad de la clase hegemónica de hacer que sus intereses sean tomados por la clase subalterna como propios. Una de las preguntas que se desprenden de esta definición podría ser la siguiente: ¿con qué objeto? Si nos atenemos a una teoría del capitalismo desde la visión marxista, esta pregunta solo puede tener una respuesta; la apropiación de la fuerza de trabajo de las clases subalternas (o ¿explotadas?). Ahora bien, si estos “intereses” pudieran ser otros, intereses que pueden variar dependiendo la época o la “cultura” (una variable que en Gramsci aparece con mucha fuerza e indeterminada) entonces tenemos la primera contradicción. Una que se le aparece a Gramsci (como a tantos otros) y que no le deja demasiada opción. Estamos frente a una teoría del capitalismo o frente a una teoría de la hegemonía, ya que ambos conceptos definen una totalidad. Si la hegemonía solamente tiene como objeto allanar el terreno para la apropiación de la fuerza de trabajo por parte de la clase hegemónica, entonces no tiene demasiado sentido una teoría de la hegemonía (a no ser que se la considere como un término accesorio), y si la hegemonía plantea estos intereses como indeterminados entonces pierde relación con una teoría del capitalismo.

Esto es lo que frena a Gramsci quien, a pesar de sus aportes vanguardistas a la teoría “marxista”, no se atreve a traspasar determinadas barreras. La variable ideológica parece encontrar un límite (el mismo límite que se presenta a lo largo de todas las discusiones sobre determinación en última instancia que atraviesa la teoría marxista desde los 50 hasta los 80 y posiblemente el mismo límite que encuentra Althusser luego de introducir la “multideterminación” entre sus conceptos). Gramsci todavía cree en el

materialismo y en ello radica que no puede deshacerse del todo de la metáfora base-superestructura.

Ernesto Laclau parece abandonar completamente la relación con el materialismo y se define totalmente por la segunda opción. En sus planteos sobre hegemonía estos “intereses” primordiales se borran completamente y pierden todo límite (dentro de la teoría del capitalismo, claro). Su significado sobre la teoría de la hegemonía, como él mismo menciona, es radical. Todo se transforma en hegemonía y hegemonía se equipara a discurso (la condena de la representación), todo es lenguaje, todo pasa al plano de las ideas ¿qué lugar resta entonces para el capitalismo?

4.

“Por capitalismo ya no entendemos una totalidad cerrada en sí misma, gobernada por movimientos derivados de las contradicciones de la mercancía como forma básica. Ya no podemos entender al capitalismo como una realidad puramente económica, sino como un complejo en el cual las determinaciones económicas, políticas, militares, tecnológicas y otras –cada una dotada de cierta autonomía y de su propia lógica– entran en la determinación del movimiento del todo... la heterogeneidad pertenece a la esencia del capitalismo y sus propias estabilizaciones parciales son hegemónicas por naturaleza” (op. cit: 286).

¿Qué es lo que quiere decir Laclau con esta afirmación? ¿Cuál es el estatuto que diferencia al capitalismo de los sistemas anteriores? ¿Es una simple variación cuantitativa? ¿Un nombre que siempre vuelve? ¿Los otros sistemas de producción eran simples estabilizaciones homogéneas? ¿Eran los otros, sistemas de producción? ¿Es el capitalismo ya un sistema de producción? Sinceramente no creo que este párrafo diga demasiado acerca del capitalismo y también creo que este es uno de los problemas generales de la teoría de Laclau: la relación entre hegemonía (como él la plantea) y capitalismo es una relación difícil. ¿Qué es el capitalismo en la teoría de Laclau? ¿Cuándo empieza? ¿Es una diferencia cuantitativa respecto de los otros sistemas o es una modificación estructural, completa respecto a otros? Si esto último es tal, ¿en qué se basa esta diferencia? Si tanto Marx como Adam Smith definieron al capitalismo en términos económicos ¿por qué Laclau aún mantiene esa taxonomía si, según sus postulados, este nada tiene que ver con un determinante económico?

Creo que uno de los problemas de la teoría de Laclau reside en situar a Marx y criticarlo dentro de un sistema de pensamiento del que el mismo Marx se autoexcluyó. No es posible retomar el idealismo (así y todo Laclau se diferencia de este, aunque por otras razones) y criticar a un autor que ha decidido que los pensamientos (y esto incluye todos los discursos) que surjan dentro del capitalismo no habilitan otra posibilidad que pensarlos dentro del capitalismo. Porque esto significa dos cosas: la primera olvidar que para Marx, antes que estos “discursos” existe otra cosa (esto es lo que lo sitúa según algunos autores más cerca de Kant que de Hegel (Anderson, 2005: 81), algo que Laclau da totalmente por descontado y que cuando intenta retomar lo hace únicamente como negatividad. Y la segunda (que se desprende de la primera), que no solo las respuestas, sino que las mismas preguntas que se hagan dentro del capitalismo serán preguntas capitalistas.

Esto es lo que lleva a Laclau a hacer afirmaciones como la siguiente:

“...lo político no está ligado a un tipo de conflicto regional diferente de, por ejemplo, el económico... por dos razones principales. La primera es que las demandas que cuestionan el estado de cosas existente no surgen espontáneamente de la lógica de este último, sino que consisten en una ruptura con él. La demanda por un aumento en los salarios no se deriva de la lógica de las relaciones capitalistas, sino que la interrumpe en términos ajenos a ella –por ejemplo, mediante un discurso relativo a la justicia–. Por lo tanto, toda demanda presupone una heterogeneidad constitutiva, es un evento que rompe con la lógica situacional...” (288).

Así podríamos preguntarnos: ¿qué clase de *heterogeneidad* podría existir si concibiésemos el capitalismo como un sistema de relaciones económicas con sus respectivas “ideas” sobre la justicia? ¿La demanda por “salarios” (es decir, cuánto vale la fuerza de trabajo que vendemos) no es una idea que se desprende del capitalismo? ¿No se *deriva* de esta lógica? Laclau parece estar continuamente alternando entre una lógica materialista y una idealista sin nunca definirse y posiblemente esto lo lleva a separar fenómenos que podrían no estar tan diferenciados y no ser tan heterogéneos como los piensa. ¿O luchar por salarios más altos (¿más “justos”?) significa romper las relaciones de explotación? Esto mismo es lo que lo diferencia aun más de Zizek a quien le critica exponer algo positivo del capitalismo.

“...él opone la ‘transformación social global’ a los cambios parciales y asimila los últimos al reformismo gradualista (291)... El problema, sin embargo, es éste: ¿qué es una lucha anticapitalista? Zizek rápidamente descarta las luchas multiculturales, antisexistas, antirracistas, etcétera, por no ser directamente anticapitalistas” (295).

Lo que intenta criticar Zizek, que Laclau prefiere no tomar en cuenta (o con lo que no concuerda ya que no responde a su propuesta: Hegemonía = *Objet petit “a”*) es que el capitalismo como este lo entiende se corresponde con una lógica que involucra

todas las prácticas en general, y no algunas particulares, porque eso significaría llegar demasiado fácil a pensar una heterogeneidad donde realmente no existe. Y eso mismo es lo que lleva a Laclau (principalmente en La razón populista), a ejemplificar sobre casos demasiado puntuales en los que no existe un análisis diacrónico sobre la evolución de los procesos políticos que menciona y a equiparar hegemonía a movimientos simples y poco duraderos en tanto un grupo social asume una cuota de poder importante en una coyuntura mínima. Y esta suma de ejemplos es lo que lo llevan a cuestionar la lógica materialista.

5.

Ahora bien, esto también significa pensar que el capitalismo simplemente es (algo con lo que no estarían de acuerdo muchos marxistas), hasta que deje de ser.

Una ecuación simple: el capitalismo puede pensarse de diversas maneras, pero tiene sus límites. Pensar el capitalismo como un sistema en el que no existen dueños particulares de los medios de producción ya no es pensar el capitalismo. Y lo mismo si se invierte el razonamiento, no es posible pensar el capitalismo más que como un sistema en el que existen dueños de los medios de producción diferenciados de los explotados. Y esto no porque sea sencillo tiene poca importancia ya que da cuenta del límite que conlleva la relación entre capitalismo y sus respectivas ideas. En cuanto se sobrepasen estos límites ya no se estará hablando de capitalismo sino de cualquier otra cosa.

6.

Laclau grafica un sistema de demandas que al articularse verticalmente conforman lo que define como hegemonía. Las demandas o la parte de la demanda que no genera identidad con la verticalidad simplemente queda rezagada o perdida. En una hegemonía siempre hay “verdades” que no cierran con la lógica hegemónica y esto es lo que algunos autores intentan explicar de diferentes maneras. Raymond Williams (1997), por ejemplo, articula lo dominante, lo emergente y lo residual para dar cuenta de lógicas que obedecen o no a los comportamientos adecuados al hegemónico. Siempre existen luchas que intentan poner en juego el sistema de relaciones de producción, lo interesante y lo que diferencia una teoría de otra es cómo se explican estas posibilidades. El marxismo tradicional lo explica a través de la referencia a las contradicciones que se dan en la “base” del sistema de relaciones de producción. Laclau al negar esta posibilidad (al otorgar prioridad a las ideas) y a la vez, no queriendo volver a la teoría Hegeliana que lo llevaría a plantear una inmanencia que derivaría en un universal absoluto, toma prestada la teoría lacaniana y de esto concluye que la sociedad no existe más que como una fantasía movilizadora, causante de todos totalitarismos al pretender suturar una carencia que nunca va a poder cerrarse. O sea, traza una analogía entre el sujeto Lacaniano (\$) y sociedad y argumenta que la lucha por los significantes no está dada ni por un problema en las contradicciones “materiales”, ni por una cuestión dialéctico-temporal inmanente, sino que la lucha se da simplemente a causa de una “herida” que nunca puede cerrarse ya que es constitutiva tanto del sujeto escindido como de la (no)sociedad.

Por medio de este análisis (tomando algunos conceptos tanto de Althusser, como de Levi Strauss y de Lacan) pareciera diferenciarse tanto de las teorías de la transparencia que postulan un sujeto racional capaz de “elegir” como de las clásicas teorías de la ideología como por ejemplo la Luckachiana (que propone un sujeto solo capaz de un acceso parcial con respecto a su situación social puesto que el sistema capitalista produciría un velamiento que le impide un acceso a la totalidad –como Verdad– de lo social), ya que a causa del complejo de castración, de todas las mitologías propuestas por Freud y más de sus posteriores interpretaciones, existiría una imposibilidad “eterna” para el sujeto de un acceso directo al mundo y éste debería conformarse con sus “representaciones”.

Ahora bien, si como dice Laclau, algunas demandas, las que se articulan verticalmente, son parte de, podríamos decir utilizando términos del psicoanálisis, la identificación que liga las demandas (u orienta sus deseos, a esta altura ya no se sabe bien qué) al sector hegemónico que se las apropia y que a la vez las redefine, no se sabe bien qué es lo que mueve a las demandas “perdidas”, no alineadas, etc. Si, a pesar de no estar ligadas u orientadas al poder hegemónico, estas existen, tienen movimiento, podríamos pensar que es porque hay algo que las moviliza, y que no es el estar orientadas verticalmente. Creo que esto es parte de un problema mayor: lo que no queda claro en Laclau es lo que moviliza a las demandas, qué es lo que liga los significantes a los significados, cuál es esa “energía” que une estas cadenas significantes.

Dentro de una teoría marxista materialista, existe ante todo un sistema de producción generador de las demandas, o sea, las demandas serían en todo caso, representaciones de algo que está más allá de ellas; un puro fetichismo. Laclau parece no tomar en cuenta al fetichismo como una representación en lugar de otra cosa, para pasar a la teoría del “real”, o sea, una representación en lugar de nada: un agujero movilizador, recubierto por el lenguaje que produce el deseo.

7.

Volvemos entonces a la problemática inicial que estaría dada por una teoría de los discursos que ha poblado de sentido al mundo. A diferencia del materialismo histórico (cercano, desde algún punto al empirismo filosófico) que propone un mundo que posibilita un sentido y un discurso, se ha invertido la relación y es el discurso el que posibilita al mundo al llenarlo de sentido. La válvula de escape que estas teorías han encontrado con respecto a la existencia de lo "natural" es la simple negatividad: el límite es la naturaleza (algo que Hegel no había pensado de este modo y que sí se diferencia de la teoría de Laclau y principalmente de Lacan: "el universal absoluto" frente "la comunicación no existe", dos modos opuestos de comprender la relación con el otro y con el mundo, pero ambas a partir del lenguaje) y a la vez lo "real" y no porque sea la "realidad" en términos clásicos sino que es precisamente lo opuesto pero que de algún modo le da sentido. Ambas afirmaciones padecen de lo mismo, de la pura negatividad. Y el sujeto por supuesto se transforma en la nada o en un puro material significativo. Esta es una de las principales críticas que se le hacen a Althusser puesto que él ni siquiera ha dejado lugar para este límite, esta fragmentación que haría posible, según esta teoría de los discursos, la emergencia de un sujeto. Principal diferencia: según Althusser el sujeto se constituye en la interpelación, según la teoría lacaniana, el sujeto emerge donde la interpelación falla.

8.

El innumerable de Beckett: "Es una linda astucia que me hayan pegado un lenguaje que ellos imaginan que yo no podré utilizar nunca sin confesar que soy miembro de su tribu". ¿Y si el sujeto fuese más que un material significativo? ¿Si el lenguaje estuviese precedido por un sentido anterior?

"Llego incluso a creer que es equivocado afirmar que la histeria crea por simbolización tales sensaciones, pues quizá no tome como modelo los usos del lenguaje, sino que extraiga con él sus materiales de una misma fuente" (Freud, 1997: 136).

En todo caso habría que ver cuál es esa *fente*. ¿Si tuviera algo que ver con el afecto? Freud da pautas para leerlo de esta forma, no hay que olvidar que para él la racionalidad y el lenguaje es un acto posterior a la experiencia, una manera de hacer comprensible cosas que no lo son. Este problema entre la acción y la representación ya es tomado en cuenta por Gramsci aunque no lo profundiza.

"...el hombre del pueblo piensa que entre tanta gente no puede equivocarse de raíz, como el adversario argumentador quería hacerle creer; que él mismo, es cierto, no es capaz de sostener y desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero en su grupo hay quien lo sabe hacer incluso mejor que ese adversario determinado, y él recuerda haberlo oído exponer las razones de su fe, detenida y coherentemente, de tal manera que le ha convencido" (Gramsci, 1971: 22).

Las razones que Gramsci atribuye a este comportamiento es "el haber sido convencido de una vez de manera fulgurante". La pregunta que podríamos hacernos es si la "ideología", que es en este caso de lo que habla Gramsci, es solo un problema de "razones", planteo que se arrastra ya del antiguo diálogo socrático, o si es que existe algo anterior que determina el sentido y que hace siempre se vuelva al mismo lugar.

Aunque desde el interaccionismo, Garfinkel plantea algo similar, la etnometodología con su noción de reflexividad, intenta dar cuenta de las explicaciones que el sujeto construye para dar sentido a hechos que fueron anteriores a las supuestas reglas que los regulan. Es decir, las reglas que parecieran determinar el "orden social" son posteriores o simultáneas a la situación de interacción. Lo curioso es que Garfinkel no puede desvincularse del lenguaje para articular su propuesta y es este uno de los motivos por los que nunca termina de comprenderse correctamente cómo pueden convivir nociones como las de sentido común, reflexividad y las asunciones incorregibles.

9.

"Haciendo como si creyesen, tomando agua bendita, haciendo decir misas... Eso mismo os hará creer".

Zizek retoma esta frase de Pascal y deja entrever (aunque no de manera muy clara) que la creencia no es posterior a esos hechos, sino que, si se siguen estos pasos (previos en primera instancia) es porque la decisión de creer ya estaba estructurada anteriormente, es decir, el sujeto estaba destinado a creer. Lo que acompaña a la decisión solo son razones necesarias (esta es la principal diferencia con los enfoques interaccionistas como los de Garfinkel). Esto podría llevarnos a un planteo sobre la función que tiene el afecto en las decisiones. Laclau intenta un esbozo sobre el afecto en La razón populista, pero no queda demasiado claro cuál es la función que le atribuye ni por qué lo introduce ya que le sucede lo mismo que a muchos otros que refieren al afecto para explicar sus teorías: no puede desligar al afecto del plano discursivo.

Lacan ha traducido a Freud a la teoría de los discursos (por lo menos en los primeros dos tercios de su obra) aunque Freud

estuviera más interesado por aquello que subyace tras ellos. Esto se esconde en sus diversas postulaciones sobre los afectos y las pulsiones.

10.

“La pulsión... actúa siempre como una fuerza constante. No procediendo del mundo exterior, sino del interior del cuerpo... (ib: 2040).

Para Freud la fuerza movilizadora del ser humano proviene del cuerpo, la pulsión parece retomar aquello que Spinoza denomina como *conatus*, es decir, a priori tenemos un impulso que no está mediado por ninguna clase de representación. A esta pulsión Freud agrega un afecto o una representación y este sería el momento en el que la pulsión adquiere cualidad y a la vez manifestación.

“...la antítesis “consciente” e “inconsciente” carece de aplicación a la pulsión. Una pulsión no puede devenir nunca objeto de la conciencia. Únicamente puede serlo la idea que la representa. Pero tampoco en lo inconsciente puede hallarse representado más que por una idea. Si la pulsión no se enlazara a una idea ni se manifestase como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella (2067).

Es decir, si bien es cierto que esta pulsión puede manifestarse a través de ideas, estas son un enlace posterior. Y siguiendo el razonamiento de este trabajo podríamos pensar en un sentido que se traduce en ideas pero que es anterior a las mismas. Es cierto que la relación entre pulsión y afecto es una relación problemática que podría haberse evitado trasladando el afecto al lugar de la pulsión, sino no nos queda más que pensar que tanto el afecto como las ideas son separaciones de las pulsiones y cosas diferentes. Pero claro que en ese caso tendríamos el problema sobre el sentido, puesto que la pulsión carece de sentido. Para Freud el sentido es algo que tiene que ver con lo afectivo, que es posterior a la pulsión o correlativo puesto que la pulsión carece de manifestación, pero anterior al lenguaje.

“...no hay... afectos inconscientes, como hay ideas inconscientes. En cambio, puede haber muy bien en el sistema *Inc.* productos afectivos que... llegan a ser conscientes. La diferencia procede en su totalidad de que las ideas son cargas psíquicas y en el fondo cargas de huellas anémicas, mientras que los afectos y las emociones corresponden a procesos de descarga cuyas últimas manifestaciones son percibidas como sentimientos” (2068).

11.

Conclusión

¿Es posible ligar una teoría de los afectos a una teoría del materialismo histórico? ¿Podríamos establecer una relación entre el capitalismo y sus “sentidos” con relación al cuerpo como fuerza de trabajo (teniendo en cuenta este carácter afectivo que lo definiría). Freud nos invita a buscar un sentido más allá del lenguaje, invocando una teoría de los afectos que, podríamos decir, fue largamente pasada por alto o mal interpretada. Es cierto que tal como Freud postula su teoría estaría induciéndonos a un individualismo metodológico asimismo a un exceso de mistificación. Marleau Ponty intenta retomar una teoría que pone el sentido en el cuerpo, este traspasa los límites del individualismo ya que todo sentido (un sentido corporal claro, anterior a cualquier representación) es posible desde un punto de vista intersubjetivo, en el que los cuerpos viven su proyección en y hacia otros cuerpos. Pero es cierto que el exceso fenomenológico de Marleau Ponty se escapa ya de una teoría del capitalismo. Foucault por momentos esboza una teoría de los cuerpos en la que existe un “extradiscursivo” que permitiría reunir un corpus capaz de analizar una sistematización que pone el sentido en la inscripción corporal. Sin embargo el Foucault de Las palabras y las cosas, de La arqueología del saber y del Orden del discurso termina desbaratando toda posibilidad de existencia de algo más allá del discurso, y por otro lado, nunca se ocupó (por más que en Vigilar y castigar parezca dar indicios sobre ello) de articular una teoría del capitalismo.

Por esto nos resta buscar la manera de combinar una teoría materialista del capitalismo con una teoría de los afectos que, en todo caso, no pierda el carácter subjetivo que le otorga Freud al postular el cuerpo como el motor y el principio del sujeto, pero que pueda atravesar este primer momento hacia el otro sin perderse en la maquinaria estructural que niega toda individualidad.

Bibliografía

ANDERSON, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Ed. Siglo XXI. México. 2005.

DE IPOLA, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 2007.

FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Losada. Madrid. 1997.

GRAMSCI, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1971.

- HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Ediciones Solar. 1993.
- KOJEVE, Alexandre. *La Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade. 1984.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Siglo XXI. Buenos Aires. 1988.
- LACAN, Jacques. *Una lectura estructuralista de Freud*. México, Siglo XXI. 1971.
- LACAN, Jacques. *Seminario IV: La Relación de Objeto, 1956-57*. Paidós, Buenos Aires. 1994.
- LACAN, Jacques. *Seminario II: El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica: 1954-1955*. Paidós, México. 1997.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. FCE, Buenos Aires. 2005.
- LACLAU, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Ariel. Buenos Aires. 1996.
- LACLAU, E. *Misticismo, retórica y política*. FCE. Buenos Aires. 2002.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE. *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI. México;
- LACLAU, Ernesto; JUDITH, Butler; ZIZEK, Slavoj (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. FCE. Buenos Aires. 1987.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Ed. Península. Barcelona. 1997.
- ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires. 2003.

MARIANO GALLEGO

Licenciado en Ciencias de la Comunicación en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ayudante de primera con dedicación simple en la cátedra Teorías y Prácticas de la Comunicación II en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becario de CONICET. Doctorando en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Investigador con categoría V. Investigador del proyecto UBACyt, “La comunicación del delito y la violencia en la vida cotidiana: estudio de prácticas discursos y representaciones de instituciones gubernamentales, sociedad civil y medios masivos”, dirigido por la Profesora Stella Martini.