



Rousseau, Lacan y Althusser: la crítica del origen

Felipe Pereyra Rozas

I. Introducción

En el presente trabajo abordaremos la crítica althusseriana a la problemática del origen situándonos en dos ámbitos aparentemente heterogéneos de la obra de Althusser; nos referimos a sus trabajos sobre teoría política clásica y sus intervenciones en el campo del psicoanálisis. Según veremos, la obra de Althusser pone en diálogo la crítica del psicoanálisis a la psicología y la crítica roussoniana al derecho natural bajo el fondo común de la denuncia de una ideología del origen. Dicha crítica supone el desmontaje de una ideología subjetivista del sujeto y la sociedad. Su superación conduce a Rousseau a una teoría materialista de la historia, a una teoría social de la sociedad; a su vez, el psicoanálisis, al separarse también de la problemática ideológica del paso de la naturaleza a la cultura, inaugura una teoría de la subjetivación ajena a la psicología del sujeto biológico.

II. Lacan y la psicología

a) La constitución ficcional del yo en Lacan: la metáfora química de la precipitación como clave para entender la no-preexistencia del sujeto a sí mismo

Para ilustrar este corte mediante el cual Lacan instala una discontinuidad entre lo biológico y lo cultural tomaremos uno de sus textos clásicos: “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En este texto puede apreciarse la idea del yo como un precipitado, diferente del sujeto y del individuo biológico. En efecto, el planteo lacaniano de la formación de la instancia del yo es propuesto a partir de la *fase del espejo*¹ como momento de identificación que permite al sujeto alienarse en una unidad ficticia. Lo que se describe en esta fase es

¹ Utilizaremos esta expresión, distinta del concepto de *estadio* que remite a la idea de instancias sucesivas, que se superan y cancelan, y que por un proceso de acumulación llevaría a una maduración de la personalidad. Por el contrario, la *fase del espejo*, como se verá más adelante, constituye la estructura misma de la matriz del yo. Para Ogilvie, “El espejo es decir, aquel momento de la primera relación consigo mismo que es irremediamente y para siempre relación con otro, representa una fase privilegiada en tanto y en cuanto posee un valor ejemplar para todo el desarrollo ulterior; no es un estadio destinado a ser superado, sino una configuración insuperable” (2000: 102). (Sobre este punto cfr. Evans, 2007 y Ogilvie, 2000)

“la formación del *yo* a través del proceso de identificación: el *yo* es el resultado de identificarse con la propia *imagen especular*” (Evans, 2007: 80). Este movimiento de identificación con la *imago* especular tiene lugar en el *infans* (sin lenguaje, literalmente) durante sus primeros dieciocho meses de vida.

Sin embargo, Lacan va más allá de plantear una simple psicogénesis anclada en una incoherencia vivida por el organismo del cachorro humano. La *fase del espejo* será considerada por Lacan en lo posterior no como un simple momento en la vida del infante sino como la estructura permanente de la subjetividad (Evans, 2007:82), ubicando a ésta en la línea de una construcción ficcional a partir de una estructura de reduplicamiento especular y como efecto retroactivo de un *yo ya excéntrico*. Más allá del principio de realidad freudiano, para Lacan el *yo* no se constituye como efecto de un proceso de discriminación entre los estímulos externos e internos, en una suerte de reconocimiento de lo que es el verdadero objeto externo frente la producción alucinatoria del objeto de deseo. Es decir que no se trata en Lacan del reconocimiento de lo que es una interioridad ya dada por oposición a lo que no lo es; la matriz del *yo* se encuentra constituida por el desconocimiento de la completa excentricidad del sujeto. Contra el principio de realidad freudiano, la plena realidad de la *imago* se encuentra presente en sus efectos formadores en el cuerpo del sujeto; en este sentido, debemos hablar del carácter productivo de la alienación del *infans* en el espejo.

Según Cléro, en la fase del espejo “el *ego* es producido para defenderse contra la incoherencia amenazadora y para reemplazarla por una coherencia de ficción. El sujeto es la parte (...) realmente activa para producir unidad” (Cléro, 2007: 102). El *infans*, que se encuentra en la vivencia de una descoordinación motriz y que percibe su cuerpo como un campo fragmentado, se ve impulsado por esta misma *falta* de unidad a asumir su imagen especular unitaria, hasta construir una *forma ortopédica* de la totalidad de su cuerpo (Cfr. Lacan, 103). Pero, ¿se trata acaso de una psicogénesis, motivada por una carencia del orden biológico que motoriza la dialéctica de la construcción del *yo*? ¿Habría que pensar que existe un orden teleológico que hunde sus raíces en las condiciones biológicas del hombre para explicar “por qué” se produce un *yo*? ¿De modo que es posible retrotraerse a la génesis del organismo humano para explicar el (necesario) ingreso del hombre en la cultura? ¿Qué es exactamente ese “polo noético” del que parece hablar Cléro, el cual juega el rol de “parte activa para producir unidad”? Un tratamiento descuidado del texto de Lacan puede llevar a confusión si no se tiene en vista el punto fundamental: *la interioridad del sujeto no preexiste a su producción por una exterioridad*. El sujeto es constitutivamente excéntrico, y el efecto retroactivo de la *imago* insiste en la biología del sujeto los

efectos formadores que crean el plano de lo específicamente psíquico. Desconocer este punto nos haría permanecer todavía “más acá del principio de realidad”.

Lo que presenta Lacan no es una *génesis del sujeto psicológico*, el proceso de mediaciones necesarias para que el sujeto de necesidades pueda adquirir los objetos de su satisfacción. La alienación productiva que tiene como efecto la constitución del *yo* no da lugar a un progreso en el conocimiento del “sí mismo” ni tampoco a una maduración psicológica (Cfr. Ogilvie, 2000: 98). Mientras que el principio de realidad freudiano nos hace permanecer en el círculo del reconocimiento del dato de la interioridad, Lacan introduce en el sujeto la noción de una falta que motoriza el desconocimiento del carácter ficcional del *yo*. Es el desconocimiento de la ausencia de un centro organizador de la experiencia lo que permite instalar aquel centro ficcional, constitutivamente excéntrico que es el *yo*. El deseo de la coherencia perfecta que es percibida en la propia imagen especular, pero que es vivida como una falta, instala el desconocimiento del carácter exterior de esa coherencia, asumiendo la identidad de la imagen especular en el sujeto. “El sujeto no es anterior a este mundo de formas que lo fascinan: se constituye ante todo por ella y en ellas. El exterior no está afuera sino en el interior del sujeto (...)” (Ogilvie, 2000: 101).

Así, Lacan concibe al *yo* como el efecto de un precipitado. En este sentido afirma que:

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el *yo* [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto [...] Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del *yo*, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto *yo* [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad (Lacan, 2008: 100)

En esta cita de Lacan se puede apreciar el valor de la metáfora química de la precipitación para aclarar la no preexistencia del sujeto al “espejo”, punto de la mayor importancia e irremediamente formulado por Lacan en un lenguaje del sujeto, que se debate entre la biología y la fenomenología. Siguiendo a Ogilvie, deseamos remarcar que la metáfora del precipitado nos previene de leer la alienación del sujeto en un sentido filosófico, como también nos previene de dejarnos llevar por la literalidad del texto y creer que habría un sujeto psicobiológico preexistente que opera la unificación del *yo* (Cfr. Ogilvie, 2000: 101).

104). En efecto, al afirmar Lacan que la matriz simbólica del yo se *precipita* en el drama que constituye la fase del espejo, significa metafóricamente lo que no puede decirse en el lenguaje filosófico ordinario. La alienación que da lugar a la construcción del yo no es un movimiento de objetivación en que un sujeto preexistente *se pierde* en un objeto exterior, determinando negativamente el carácter ilusorio de la constitución subjetiva. Si el sujeto no preexiste a su precipitado, la alienación que da lugar a la matriz simbólica del yo constituye el horizonte irrebable en que puede tener lugar el sujeto: la alienación es pensada por Lacan en términos productivos como una “ilusión real” que tiene efectos materiales. Aquí, la precipitación “debe entenderse en sentido químico: un cuerpo se deposita por precipitación cuando nace, sólido e insoluble, en una fase líquida. El sujeto es un precipitado semejante, que no preexiste a sí mismo”² (Ogilvie, 2000: 104). Así interpretado el texto lacaniano de la fase del espejo, podemos extraer las consecuencias pertinentes. En primer lugar, el yo no se encuentra organizado por el “principio de realidad” freudiano, sino que por el contrario tiene un carácter constitutivamente imaginario (Cfr. Masotta, 1999: 101-2). Como consecuencia directa de este punto vemos que “el sujeto no puede reducirse al yo, instancia imaginaria en la que tiende a alienarse” (Laplanche y Pontalis, 1975: 152).

Por último, podemos concluir con Althusser que “el gran descubrimiento de Lacan” es justamente formular el devenir humano no como el pase (necesario) de lo biológico a lo cultural, sino como la acción de lo cultural sobre lo biológico, de manera que la cultura recluta a los individuos en lo biológico (Cfr. Althusser, 2014: 80). En vez de pensar la constitución del yo como el correlato del desarrollo del sujeto biológico (que debe unificarse en una totalidad coherente para satisfacer sus necesidades instintivas y devenir el sujeto de la psicología), el planteo de Lacan invierte el orden de determinación y permite afirmar que “es la cultura la que se precede a sí misma de manera permanente, absorbiendo al que se va a convertir en sujeto humano” (Althusser, 2014: 80). En efecto, conquistar la especificidad de lo psíquico a partir de la postulación de la eficacia de la imagen sobre el cuerpo biológico no significa otra cosa.

² Quisiéramos notar el cuidado en la formulación de Ogilvie. El pronombre “se” permanece ausente en la formulación de la frase, de manera que dice “el sujeto no preexiste a sí mismo”, en lugar de “el sujeto no ‘se’ preexiste a sí mismo”. La utilización del pronombre, inevitable en la mayoría de los casos y requerida por la gramática, nos haría permanecer en la ilusión de la preexistencia de una instancia subjetiva lógica y cronológicamente anterior. Si la semántica se encuentra determinada por la sintaxis, entonces puede entenderse la necesidad de la metáfora química y las torsiones que debe hacer sufrir al lenguaje ordinario (que, tal como vimos en el caso de Derrida, es el lenguaje de la metafísica occidental).

b) El corte entre lo biológico y lo cultural

En las conferencias dictadas por Louis Althusser durante los años 1963 y 1964, las cuales se editaron bajo el título de *Psicoanálisis y ciencias humanas* (2014), el autor francés plantea la pregunta en torno al lugar del psicoanálisis en el campo de las ciencias existentes y, en particular, la especificidad de esta disciplina frente a la psicología. Para resolver este problema, el movimiento de Althusser consiste en definir el lugar de la psicología indicando la base ideológica de su problemática. En efecto, a la pregunta por aquel pasaje de lo biológico a lo cultural, del ingreso del puro ser biológico al ser cultural, la psicología responde: se trata de la constitución del individuo en un *sujeto psicológico*, “y la psicología sería el punto de inserción del individuo humano en la cultura, es decir, en las relaciones humanas” (Althusser, 2014:72). Althusser contrapone a la psicología del sujeto biológico la apuesta lacaniana. En efecto, para el psicoanálisis “no hay pasaje de la naturaleza a la cultura, sino lo inverso: no hay un movimiento de un sujeto biológico investido de necesidades entrando en la sociedad para satisfacer sus necesidades” (Montag, 2013: 124. La traducción es mía). Tal como lo señala Montag, la palabra “biológico” juega un papel muy particular en la problemática de la psicología, puesto que permite ubicar al sujeto fuera y antes del orden social, como origen y fundamento de la cultura (Montag, 2013: 123).

Lo que verdaderamente ocurre opera en el sentido contrario; la cultura precede y hace posible a los seres biológicos. Este es el gran descubrimiento de Lacan el cual, invirtiendo la relación de los términos, Althusser expresa diciendo que *la cultura siempre se precede a sí misma*. En este punto de la conferencia, Althusser da cuenta de una estructura homóloga subyacente tanto en la problemática de la psicología del sujeto biológico como en la problemática de los filósofos del derecho natural. En efecto, la psicología se encuentra sumergida en la ideología de la relación naturaleza y cultura que aquejaba las reflexiones de Hobbes. De este modo, la disputa entre el psicoanálisis y la psicología aparece como la reedición de otra polémica filosófica: se trata de la crítica de Rousseau a los pensadores del *estado de naturaleza*. Para Althusser la crítica roussoniana del pensamiento ideológico del origen, es decir, “pensar la antedecencia permanente de la cultura o de la sociedad sobre su propio devenir cultural (...) es esta verdad fundamental la que encontramos en las reflexiones de Lacan” (Althusser, 2014: 82).

¿En qué consiste la psicología en tanto ideología del sujeto? Como toda ideología se trata de la anulación de una distancia, la producción de una identidad en la forma de un reenvío especular dual. Se trata de la identidad entre el sujeto y sus necesidades, entre lo biológico y lo psicológico. En este esquema el individuo biológico deviene sujeto para satisfacer las necesidades que está ya inscriptas en el

campo de lo biológico. Veamos los términos de este primer círculo: se trata de un círculo que encierra en sí mismo, en la forma de una identidad, lo biológico y lo cultural. El individuo biológico entra en comercio con la sociedad para satisfacer las necesidades internas que le dicta su naturaleza. Por lo que lo social queda definido como una continuación de lo biológico, como el efecto de la esencia misma de lo biológico, y lo biológico como el origen de lo social. Lo social resulta la interconexión de una serie de puntos individuales, unidos a partir de las necesidades que dictan lo biológico como su causa. Inmediatamente descubrimos una proyección de un término sobre el otro, lo biológico como fundamento de lo social no es más que la proyección del sujeto social sobre el individuo biológico.

¿Por qué no puede identificarse la instancia del individuo con la del el sujeto? Porque si lo hiciéramos caeríamos en un subjetivismo que plantea lo biológico como el fondo instintivo que constituye la interioridad del sujeto, en una biologización del inconsciente. Caeríamos en una concepción del sujeto como una interioridad que se enfrenta a una exterioridad, que media la relación con otros mediante el lenguaje como herramienta. En suma, se estaría reduciendo la especificidad de lo psíquico a lo biológico. Sin embargo, no se trata sólo de un problema epistemológico, puesto que desconoceríamos un hecho político que se encuentra en la base de la crítica que Marx dirige a la economía política clásica: que el individuo y sus necesidades no preexisten a su distribución en el campo de la producción, es decir que son ellos mismos el efecto de la producción y no su condición. Pero en la psicología, el orden de determinación aparece invertido, volviendo al individuo (en tanto soporte de una categoría económica) el origen de su lugar en la esfera productiva. “Es esta inversión, por ejemplo, lo que conforma toda la paradoja de una psicología cuyo origen es manifiestamente político: el sujeto es el que está sometido a un orden, es el que está sometido a un amo, y que, al mismo tiempo, en la psicología se lo piensa como si fuera el origen de sus propias acciones” (Althusser, 2014:94).

Ahora podemos ver que la relación entre el objeto de la psicología y el objeto del psicoanálisis se relacionan a partir de un corte y una separación. Desde la perspectiva de Althusser, la ideología psicologista se funda en la identificación de los términos individuo, yo y sujeto. La psicología resulta posible por la “pre-suposición teórica que requiere que el sujeto sea un individuo que posee la estructura de un *ego*” (Althusser, 2014: 94). Así, la psicología superpone el individuo de necesidades, el sujeto jurídico y la estructura centrada del yo/conciencia fundiendo los tres términos en un solo objeto. Pero a partir del psicoanálisis y del marxismo estos términos son desagregados y dispuestos en órdenes diferentes. El “yo” es definido por Lacan como el producto de la alienación del sujeto en una unidad

ficticia, concurriendo a la función de desconocimiento-reconocimiento. Así, el yo para Lacan se contrapone con la estructura centrada del *ego* de la psicología. El individuo, por su parte, queda definido por el materialismo histórico como una categoría abstracta, puesto que, tal como afirma Althusser, los individuos son *siempre ya-sujetos*³. Del mismo modo en que el individuo biológico no es el antecedente causal del sujeto de lo simbólico para Lacan, el individuo sólo es en la esfera productiva en tanto sujeto. Los individuos son una categoría abstracta respecto del sujeto porque éstos sólo existen en tanto sujetos de lo social. Es decir que el sujeto es siempre sujeto de una categoría económica, por lo que el individuo tiene como su condición de existencia a lo social, y no a la inversa.

III. Rousseau y la crítica del origen

A continuación exploraremos la crítica roussoniana a la ideología del estado de naturaleza presente en los filósofos del derecho natural, tal como ella es leída por Althusser en sus *Cursos sobre Rousseau* del año 1972. Éstos, realizados casi diez años después de las conferencias sobre *Psicoanálisis y ciencias humanas*, permiten iluminar la estructura profunda de la ideología del origen que, tal como Althusser denunciara, se encuentra a la base del discurso sobre el sujeto psicológico.

En su *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, Rousseau critica una teoría del *falso origen* presente en el pensamiento de Hobbes y de todos los filósofos del derecho natural. Esta teoría del falso origen se encuentra fundamentada sobre una relación de reenvío especular, típica de todo discurso ideológico, la cual consiste en hacer aparecer en el origen lo que ya se encuentra en el fin. Se trata de un círculo teórico, de cuya crítica Rousseau extrae una *teoría general de la mistificación filosófica*. Así “la filosofía intervendría como una mistificación socialmente necesaria del pensamiento por el origen (...)

³ Sobre este punto ver Althusser, L. *Aparatos ideológicos del estado*. El siguiente pasaje resulta elocuente a este respecto: “la ideología siempre ha interpelado a los individuos en tanto que sujetos lo cual es lo mismo que decir que los individuos siempre han sido interpelados en tanto que sujetos por la ideología; esto nos lleva necesariamente a la última proposición: los individuos siempre han sido sujetos. Los individuos, por tanto, son “abstractos” respecto a los sujetos, que siempre ha habido. Esta proposición puede parecer una paradoja. El hecho de que el individuo sea siempre sujeto, incluso antes de nacer, es, sin embargo, la sencilla realidad, accesible a todos y nada paradójica. Freud ha mostrado que los individuos son siempre “abstractos” con relación a los sujetos que siempre ha habido, y para eso ha mostrado el ritual ideológico que rodea la espera de un nacimiento, “ese feliz acontecimiento”” (Althusser, 2011:143)

para proporcionar los títulos de validez ilusorios (...) de los proyectos de reformas sociales” (Althusser, 2013:58).

Asimismo, Althusser afirma que podemos obtener de Rousseau a su vez una *teoría de la determinación política de las ciencias humanas*. Las ciencias del hombre, lejos de ofrecer un conocimiento del hombre, “solo tienen por objeto los objetivos de ese mundo humano reflexionado en ellas bajo la forma de objetos” (Althusser, 2013: 58). En vez de dar cuenta del hombre original o del estado de naturaleza, sólo muestran el resultado de la sociedad, recayendo en el olvido y el encubrimiento.

El por qué de este círculo teórico y político se encuentra fundado en otro círculo, el de la alienación. Esta recurrencia al falso origen no tiene su causa en una subjetividad política errónea, sino en la objetividad de una sociedad desnaturalizada. Si la filosofía del derecho natural encuentra el resultado donde supone el origen, es porque tal origen no existe, porque éste se encuentra ausente en el círculo de la sociedad; la filosofía y las ciencias humanas no son más que la forma y la astucia superior de aquella sociedad alienada.

En resumen, Althusser encuentra en la crítica que Rousseau dispensa a la filosofía del derecho natural la descripción de tres círculos: por un lado el círculo del origen, que nos refiere a la forma misma del modo paradigmático en que se produce la reflexión en la filosofía política moderna. Se trata de un modo de justificación de un orden social que se sustenta sobre una proyección del presente en el origen, por lo que no produce conocimientos del origen sino que lo duplica en el presente. En segundo término el círculo de la alienación, que es el círculo mismo de la sociedad en tanto acusa una nada de origen. Es el círculo de la alienación de la naturaleza, porque ella se ha perdido y se encuentra olvidada, absolutamente ausente en la sociedad. Por este movimiento Rousseau produce un corte entre lo propio del estado de naturaleza y lo propio del estado social, imposibilitando una deducción de esencia que permita pasar de una génesis de lo social a partir de lo natural. Por último, el círculo de la razón, fundado en el círculo de la alienación, que determina la función política de las ciencias humanas como un olvido del olvido. Lo que nos retrotrae a la estructura especular dual que constatábamos respecto del recurso del origen como su forma paradigmática de reflexión filosófica: las ciencias humanas piensan sus objetivos bajo la forma de un objeto. Pero fallan, puesto que no consiguen dar con el origen sino sólo con una proyección del sujeto social sobre el mítico individuo natural.

De este modo Rousseau nos ofrece, según Althusser, una *teoría general de la mistificación filosófica*, pues podemos comprender la filosofía en su función social. Y su función es la de proveer de un discurso de legitimación al orden social establecido, “títulos de validez teórica ilusorios, necesariamente ilusorios, pero socialmente necesarios” (Althusser, 2013: 58). Así, nos vemos necesitados de plantear el lugar de las ciencias del hombre en la historia, y el problema de la historia misma, disponiendo del concepto de círculo como medio para producir un corte allí donde los teóricos del origen ven una identidad.

Es por eso que encontramos en Rousseau, en un movimiento que comprende a la vez la crítica del origen y la instalación de la historia como el exterior de la filosofía, una nueva teoría de la génesis. Pero se trata esta vez de una génesis discontinua que puede ser formulada por el concepto de círculo y las separaciones o cortes que este concepto instala. Se trata fundamentalmente de la separación entre lo natural y lo social, lo que tiene como correlato el rechazo del origen como fundamento. Se trata a la vez de una epistemología de lo discontinuo y de una historia de la discontinuidad, producto de un alejamiento y reposicionamiento tanto político como epistemológico. Ya no encontraremos aquí las leyes generales de la dialéctica, sino propiamente una ciencia de lo particular, donde a cada círculo le corresponde una lógica propia. Notemos al pasar el paralelo con el movimiento lacaniano, que se ve obligado a producir un hiato entre lo biológico y lo específicamente psíquico, conquistando las leyes de un nuevo terreno.

IV. Conclusión

Para concluir quisieramos caracterizar un problema persistente en la historia del pensamiento y la filosofía, el problema del individuo, y pensarlo en función de aquello que Althusser llama un “pensamiento de la separación”. Para ello deberemos hacer uso del concepto de círculo, distinguiendo dos tipos y sus constelaciones. Por un lado el círculo en tanto que juego de remisiones especulares, en tanto que tautología o identidad, en tanto principio causal y origen, en suma: el círculo como círculo ideológico. Por el otro, círculo en tanto separación, producción de un vacío, toma de distancia y como principio anti-dialéctico. Este segundo círculo es el que encierra una toma de posición materialista que nos permitió obtener una idea de la especificidad de lo simbólico en Lacan y un concepto materialista de historia en Rousseau. Constatamos en estos autores una toma de distancia, la diferenciación de dos ámbitos heterogéneos que antes se encontraban unidos por una ideología del sujeto de necesidades u origen, es decir, por una ideología humanista. Tanto Lacan como Rousseau produjeron un corte que tuvo

como su efecto la distinción entre dos círculos: el de lo social y el de lo natural. Entre estos dos círculos se instala un vacío que impide una ley dialéctica general que pueda subsumir la lógica interna de cada círculo a una más general, imposibilitando una deducción de esencia.

Definiremos a las ideologías humanistas de la psicología y la filosofía del derecho natural clásica como aquellas ideologías particulares que postulan al individuo como un dato, como un punto anterior y exterior a la sociedad: en definitiva como el origen de lo social. Para estas ideologías, el individuo concreto, sujeto de necesidades, funda el ámbito de lo social puesto que se encuentra en continuidad con éste. Pero si es esta continuidad entre lo natural y lo social es la que permite una deducción de esencia de una esfera a la otra, se hace a la vez necesaria una discontinuidad: el individuo debe ser la causa no causada de lo social. Para ser fundamento de lo social debe estar a la vez dentro y fuera del círculo de lo social: fuera, puesto que es causa incausada y, por lo tanto, debe ser un elemento independiente en la lógica de una causalidad lineal; dentro, puesto que debe actuar al modo de una presencia, expresarse en el fenómeno de lo social como su esencia oculta. Retomemos aquí lo que Derrida (1989) define como la *contradicción coherente* de una totalidad fundada sobre un centro se encuentra, a la vez, dentro y fuera de ella: existe, para esta metafísica antropológica, la necesidad de producir y reducir en un mismo movimiento la oposición entre el individuo concreto de lo social y el individuo abstracto de la naturaleza u origen.

Nos encontramos así con la paradoja que funda el círculo ideológico del origen: en efecto, el individuo se encuentra a la vez presente y ausente en la sociedad, constituyendo el centro de una etiología paradójica. En la psicología el individuo biológico se encuentra presente/ausente en el modo de la opacidad, en el inconsciente como reservorio de los instintos. El yo se ve obligado así a mediar entre sus instintos interiores y las otras interioridades (la norma social) que constituyen un obstáculo para la satisfacción de su deseo: el individuo biológico aparece aquí como el reverso de la conciencia, pero, a su vez, superpuesto con ella. Así la psicología se hace necesaria como técnica de adaptación del individuo a la exigencia social, como una técnica encargada de hacer que el individuo cumpla con la exigencia social. En la filosofía del derecho natural el hombre del estado de naturaleza se encuentra presente/ausente como sujeto patológico. El hombre social no es el hombre en estado de naturaleza, puesto que se ha sometido al contrato social. Y sin embargo lo es, puesto que si no lo fuera el contrato social que funda el estado de sociedad sería superfluo. Las pasiones egoístas ínsitas en el hombre fundan la necesidad del aparato jurídico y del contrato social, poniendo en movimiento el aparato represivo.

Para Rousseau la salida del círculo de la sociedad se encuentra en el interior mismo del círculo; se trata de una sociedad que acusa una nada de origen, que se precede a sí misma. Se trata de la misma apuesta del psicoanálisis, el cual resuelve el tránsito del círculo de la naturaleza al círculo de la cultura desde el interior de la cultura: la cultura se precede a sí misma, los individuos biológicos son reclutados como sujetos por la cultura. Se instala así el segundo círculo del que hablábamos: un círculo anti-dialéctico, de la absoluta precedencia de lo social, de la irreductibilidad de lo cultural. Esta vuelta a Rousseau y su crítica de los filósofos del estado de naturaleza desde el psicoanálisis no constituye una simple muestra de erudición; por el contrario, “esta genealogía es importante ya que no sólo muestra la proveniencia de ciertos conceptos clave sino, lo que importa todavía más, las declaraciones políticas de esta crítica” (Montag, 2013:124. La traducción es mía).

Bibliografía

Althusser, L. *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2014

_____ *Cursos sobre Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2013.

Derrida, Jacques (1989) “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1971) *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor.

Lacan, Jacques (2008) “Más allá del principio de realidad”; “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”

Masotta, O. (1999) *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Corregidor.

Montag, W. *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*, Duke University Press, 2013.

Ogilvie, B. (2000) *Lacan. La formación del concepto de sujeto*, Buenos Aires, Nueva Visión.